

UNIVERSITE MARC BLOCH (STRASBOURG II)

UFR de Philosophie

Ecole Doctorale des Humanités

Année 2008

THESE

**PRESENTEE POUR LE DIPLOME
DE DOCTEUR EN PHILOSOPHIE**

Par Vincent MOSER

Sous la direction de M. le professeur Jacob ROGOZINSKI

**LE SENS DE LA PHENOMENALISATION
SELON MICHEL HENRY ET JEAN-LUC MARION**

*POUR UNE CONSTRUCTION PHENOMENOLOGIQUE :
L'AUTO-HETERO-DONATION*

*

UNIVERSITE MARC BLOCH (STRASBOURG II)

UFR de Philosophie

Ecole Doctorale des Humanités

Année 2008

THESE

**PRESENTEE POUR LE DIPLOME
DE DOCTEUR EN PHILOSOPHIE**

Par Vincent MOSER

Sous la direction de M. le professeur Jacob ROGOZINSKI

**LE SENS DE LA PHENOMENALISATION
SELON MICHEL HENRY ET JEAN-LUC MARION**

*POUR UNE CONSTRUCTION PHENOMENOLOGIQUE :
L'AUTO-HETERO-DONATION*

*

Au Maître Intérieur

et à mes parents

LE SENS DE LA PHENOMENALISATION

SELON MICHEL HENRY ET JEAN-LUC MARION

POUR UNE CONSTRUCTION PHENOMENOLOGIQUE :

L'AUTO-HETERO-DONATION

*

Thèse de Doctorat de Philosophie

Rédigée sous la direction de M. le Professeur Jacob ROGOZINSKI

Par Vincent MOSER

UNIVERSITE MARC BLOCH (STRASBOURG II)

UFR de Philosophie

Ecole Doctorale des Humanités

Année 2008

SOMMAIRE

Introduction : *La lumière vive dans son « comment »*

Première partie :

LA PHENOMENALISATION COMME AUTO-AFFECTION (M. HENRY)
OU COMME SATURATION (J.-L. MARION)

*

Deuxième partie :

CONSTRUCTION PHENOMENOLOGIQUE DE L'AUTO-HETERO-
DONATION COMME ETREINTE PATHETICO-EXTATIQUE ORIGINAIRE

*

Troisième partie :

UN MODELE FECOND

Conclusion : *Le séjour indéchirable*

Introduction : *La lumière vive dans son « comment »*

« Le sens de la phénoménalisation selon Michel Henry et Jean-Luc Marion » : telle est la formule principale que nous avons choisie pour intituler cette présente réflexion qui vise à constituer une thèse de philosophie. Entrepreneons donc de l'explicitier et, d'emblée, écartons tout malentendu possible, en prenant garde, tout spécialement, aux cinq principaux écueils suivants :

Premièrement, le fait que le titre de notre thèse comporte ces mots - « le sens de la phénoménalisation » - n'implique aucunement que nous tiendrions aussitôt pour évidente et assurée l'affirmation morale ou pieuse - résolument optimiste, mais par un certain côté sans doute aussi violente - selon laquelle c'est toujours et forcément au sens que reviendra le dernier mot. Il existerait, selon une telle logique, un sens unique et défini - *Le Sens* -, nécessaire, universel, éternel ou transcendant, qui serait acquis ou conquis par avance et définitivement, et qui garantirait le salut de tous les phénomènes, la rédemption de toutes les errances. Or, de quel droit pourrions-nous donc soutenir ici la thèse d'une telle téléologie providentialiste qui engage en effet forcément une position personnelle de foi religieuse ou pratique, quel que soit le respect qu'elle mérite ? En fait, nous ne disposons d'aucun élément qui nous autoriserait à affirmer catégoriquement que les « choses mêmes » seraient en elles-mêmes nécessairement animées par une tendance spontanée à monter vers la lumière. Mais s'il en va ainsi, remarquons aussitôt qu'il ne serait nullement plus légitime d'admettre inconditionnellement la thèse contraire - le catastrophisme désespéré ou cynique qui croit décidément à la victoire ultime de l'obscurité, de la nuit et du brouillard. Lorsque la mise en ordre prend le tour d'une mise au pas, le rationnel devient alors radicalement étranger au raisonnable et se met abominablement au service du Mal absolu ; désormais, toute revendication catégorique d'ordre ne peut manquer d'éveiller la méfiance du philosophe qui se laisse travailler par une inquiétude éthique. Bref, si nous avons effectivement l'intention de produire une thèse philosophique, nous devons cependant commencer par adopter l'attitude qui consiste à ne rien affirmer et à ne rien nier quant à

l'alternative en question, ce qui revient à mettre cette dernière hors circuit. Suivons donc ici le précepte cartésien qui nous recommande d'éviter toute « précipitation » - c'est-à-dire le défaut qui consiste à porter un jugement avant que notre entendement ait atteint un parfait état de clarté, de distinction, d'évidence -, ainsi que toute « prévention » - c'est-à-dire l'erreur liée à la persistance, dans notre pensée, de jugements irréflectifs que nous avons portés sur les choses au cours de notre passé et qui s'imposent actuellement à nous comme si nous les avions démontrés¹. Pour le moment, écartons toute thèse prématurée, aussi bien positive que négative, relativement à la question du sens de la phénoménalisation, qu'il nous faut bien plutôt commencer par interroger, expliciter et problématiser. Pratiquons donc le geste qui consiste à renvoyer dos à dos les deux positions antagonistes qui composent l'antinomie considérée, ce qui revient à déclarer un non-lieu. Une telle précaution méthodologique vaut d'autant plus, si le sens et le non-sens, quoiqu'ils doivent se distinguer et s'opposer, ne sont pas pour autant séparables absolument l'un de l'autre : de fait, le sens s'efforce de résister, autant qu'il peut, au non-sens et, réciproquement, le non-sens ne peut se manifester que sur le fond d'une certaine exigence de sens. Ne devrions-nous pas en dire autant au sujet du couple que composent les notions contraires de venue au jour et d'obscurcissement ? Ne sont-elles pas, elles aussi, essentiellement liées par un indissoluble rapport de corrélation ? Bien entendu, il faudra mettre en question le présupposé selon lequel l'obscurité se résumerait à l'absence de lumière ou le non-sens à l'absence de sens : la manifestation de l'obscurité ou celle du non-sens ne consistent-elles pas plutôt dans l'affirmation violente d'une certaine positivité ? Quoi qu'il en soit, pour le moment, poursuivons.

Deuxièmement, nous devons faire table rase de toute espèce de dogmatisme édifiant. Notre titre pourrait, à première vue, donner l'impression de proclamer la "bonne nouvelle de la phénoménalisation" selon deux apôtres du « tournant théologique »². Nous devons

¹ *Discours de la méthode*, Deuxième partie, « Principales règles de la méthode », in *Œuvres complètes*, VI, C. Adam & P. Tannery, Vrin, Paris, 1996, p. 18

² cf. D. Janicaud, *Le tournant théologique de la philosophie française*, Editions de l'éclat, Collection « tiré à part », Combas, 1991 ; J. Benoist, « Le « tournant théologique » » in

évidemment écarter comme étrangère à nos intentions une telle interprétation, pour ces deux raisons principales : d'une part, parce qu'elle est on ne peut plus caricaturale - eu égard à Henry et Marion et à leurs pensées, mais aussi à la foi chrétienne - et que la caricature, ici, implique une vision injuste (ce qui, d'une façon générale, n'est pas nécessairement toujours le cas) ; d'autre part, parce qu'une thèse de philosophie ne peut légitimement se confondre avec une profession de foi ou un discours apologétique. En réalité, la préposition « selon » qui figure dans notre titre ne doit pas s'entendre au sens conformiste de l'affirmation d'une autorité normative - celle du policier qui règle le sens de circulation ou du directeur de conscience qui met ou remet dans le droit chemin, qui ramène de gré ou de force à « l'orthodoxie » -, autorité qui déterminerait tyranniquement l'imposition d'une doctrine exclusive et intolérante - « c'est eux la Vérité ! » -, mais bien plutôt à partir de la possible étymologie latine *sublongum* qui signifie « le long de » : il va en fait s'agir pour nous, à la fois, d'une part, de nous référer aux pensées phénoménologiques de Henry et de Marion, afin de tracer un périmètre et délimiter un certain champ de recherches le long duquel circuler et, d'autre part, de faire route avec ces deux auteurs en particulier comme avec des *éclairés*, en suivant les fils conducteurs qu'ils peuvent nous proposer pour nous aider à sillonner et cultiver un espace de réflexion, il va s'agir de marcher avec eux, non pas simplement derrière eux, en disciple soumis, mais aussi côte à côte, dans un dialogue de plain-pied, comportant obligatoirement un rapport de mise à distance critique. De plus, si nous avons écrit « selon », plutôt que « chez », c'est parce que nous n'avons nullement l'intention de demeurer enfermés dans un quelconque ensemble de pensées toutes faites ; nous avons, tout au contraire, d'emblée l'espoir, en soi tout à fait légitime, de réussir à finalement "sortir" et nous affranchir de ce qui a été strictement pensé par ces deux auteurs - ce qui n'implique nullement de les renier de façon ingrate -, et de parvenir ainsi à conquérir une pensée qui nous soit propre, de prendre position en phénoménologie, en trouvant un point d'équilibre original et personnel. Cela dit, on demandera : si Henry et Marion se présentent comme deux témoins particuliers de la

L'idée de phénoménologie, Beauchesne, Collection « Le grenier à sel », Paris, 2001, pp. 81-103.

phénoménalisation, qu'est-ce qui justifie donc le fait que nous nous attachions de préférence à eux, plutôt qu'à d'autres références non moins possibles ? Ces deux auteurs n'ont bien entendu pas été choisis par hasard. Si notre choix tenait d'abord à des motifs personnels d'ordre religieux, cela pourrait alors susciter éventuellement des difficultés : a-t-on le droit de laisser paraître des convictions intimes dans le cadre laïque d'une thèse universitaire d'Etat ? Foi et philosophie sont-elles ou non compatibles ? Qu'en est-il des rapports de la foi à la phénoménologie ? Marion, dans *Le visible et le révélé*³, expose cette antinomie fondamentale : si l'entreprise phénoménologique qui consiste à élaborer, en mettant en œuvre une méthode de type réductionnelle, un savoir descriptif visant le « comment » (le *Wie*, dit Husserl) des phénomènes, si une telle entreprise exige impérativement, pour se soustraire aux apories de la métaphysique classique, de mettre entre parenthèse toute interprétation transcendante, en particulier religieuse, s'il en va ainsi, la phénoménologie, cependant, si elle se définit comme réflexion sur la manifestation au sens le plus large et indépendamment de tout *a priori*, ne peut légitimement manquer de s'intéresser à cette « Révélation » dont parlent la foi chrétienne et la théologie - non moins qu'à celles revendiquées par les autres religions ou spiritualités. En droit, rien n'interdit au théologien de mettre au service de ses propres recherches une méthode de type phénoménologique (le recours plus fréquent et généralisé à une telle démarche pourrait même s'avérer tout à fait souhaitable, mais telle n'est pas ici la question). Mais - disons-le une bonne fois pour toutes - c'est en qualité non pas de théologien, mais de philosophe, que nous nous voulons ici nous engager à penser. C'est pourquoi nous nous trouvons dans l'obligation inconditionnelle de veiller à bien faire la différence et à toujours respecter les frontières - quand bien même elles ne seraient pas toujours faciles à établir de manière parfaitement distincte et assurée - qui séparent, d'un côté, toute phénoménologie qui mériterait d'être qualifiée de "pure" - (non pas au sens moral, bien entendu), c'est-à-dire aussi peu mêlée que possible de présupposés ou d'hypothèses qui se soustraient à toute possibilité d'une

³ *Le visible et le révélé (VR)*, Cerf, Paris, 2005

vérification directe par l'effet d'une donation « en chair et en os » ou « en personne » (*leibhaft*), condition qui ne manque pas de soulever déjà en elle-même de très lourdes difficultés, mais passons - et, d'un autre côté, toute espèce de théologie phénoménologique ayant pour auteur soit un théologien explicitement déclaré, soit un phénoménologue qui refuserait de reconnaître expressément qu'il a effectivement transgressé les limites imposées par l'époque (il s'agirait plutôt, dans ce cas, d'une phénoménologie théologique). Ainsi, pour les raisons méthodologiques que nous venons d'aborder, il ne saurait être question, au cours de cette présente réflexion de thèse, de décider si oui ou non, le sens de la phénoménalisation ici en question pourrait légitimement s'identifier, en dernier lieu, à une éventuelle théophanie, et tout spécialement à celle du Dieu de la Révélation judéo-chrétienne. Si une telle interrogation doit ici être d'emblée mise hors circuit, notons qu'elle pourrait éventuellement - ce serait personnellement notre souhait - être traitée dans le cadre d'une thèse proprement théologique. En tout cas, il va nous falloir, au préalable, prendre le temps d'éclaircir avec le plus grand soin le contenu conceptuel de cette expression - « le sens de la phénoménalisation » -, tâche préparatoire qui mérite amplement qu'on lui consacre toute une thèse de philosophie rigoureuse.

Troisièmement, nous devons nous méfier de l'œcuménisme. Notre titre pourrait, à première vue, laisser croire que la détermination d'un sens absolument unique et fondamental de la « phénoménalisation » permettrait de réunifier les parcelles éclatées de la phénoménologie contemporaine⁴. Or, un tel projet serait non seulement très violent par sa volonté d'uniformiser toutes les singularités et d'aplatir toutes les différences - « Dès qu'il y a de l'Un, il y a du meurtre, de la violence, de la blessure, du traumatisme. *L'Un se garde de l'autre* », écrit Derrida, « il se viole et violente, mais il s'institue aussi en violence »⁵ -, mais aussi naïf par son irénisme, insipide par son esprit trop conciliant et insatisfaisant par son simplisme. Si certains estiment que la phénoménologie de la donation marionnette mériterait qu'on lui adresse un tel reproche d'œcuménisme,

⁴ Cf. D. Janicaud, *La phénoménologie éclatée*, Editions de l'éclat, Collection « tiré à part », Paris, 1998

⁵ *Mal d'archives*, Galilée, Paris, 1995, pp. 124-125, cité par J.-L. Nancy (in *Au fond des images*, Galilée, Paris, 2003, p. 50).

nous allons pour notre part, tout en reconnaissant honnêtement que la pensée considérée est de fait susceptible de prêter le flanc à une telle critique⁶, chercher, même si l'objet premier de notre présent travail ne saurait, certes, se résumer à une telle apologie, à la défendre contre une telle lecture que nous jugeons réductrice. Evitons impérativement d'opposer de manière trop tranchée ou frontale, d'un côté, la logique d'un sens unique et défini et, de l'autre côté, la logique d'une dissémination. Reprenant à son compte ce mot de Derrida - « le sens est sa propre dissémination » -, J.-L. Nancy remarque que « la terre n'est pas un sol disposé avant son ensemencement, et qui recèlerait le secret de la germination du sens, pas plus qu'elle n'a ce secret dans la transcendance d'un ciel. La terre est contemporaine de la dissémination du sens »⁷. Pouvons-nous donc chercher - mais indépendamment de toute prétention hégémonique - à habiter une terre où le sens d'emblée se dissémine ? A faire nôtre, mais sans violence, un espace défini, à découper dans le terrain ou le terreau des phénoménologies contemporaines ? N'ayant nullement la prétention d'accomplir la grande synthèse ultime qui parviendrait enfin à réconcilier éternellement avec elle-même la « phénoménologie éclatée », nous essayerons, bien plus modestement, d'élaborer une construction phénoménologique que nous appellerons l'« auto-hétéro-donation » - qu'il nous faudra bien entendu exposer à l'épreuve concrète des « choses mêmes », à l'expérience prise dans ses dimensions pratique, théorique et relationnelle. Si, comme Kant l'a souligné, la rationalité se développe en cherchant spontanément à unifier, fonder et systématiser les multiples et diverses données de l'expérience dans le sens métaphysique de l'inconditionné, il revient alors à la philosophie non pas de brider complètement une telle tendance, mais bien plutôt et seulement de modérer ses prétentions et de rectifier ses efforts - et, pour commencer, de procéder à une critique transcendantale établissant une distinction fondamentale entre l'usage constitutif des concepts de l'entendement et l'usage purement régulateur des idées de la

⁶ Peut-être faudrait-il en dire autant de la phénoménologie théologique de l'autre de Henry, qui aime à citer cette déclaration paulinienne aux chrétiens de Galatie : « Il n'y a plus ni Juif, ni Grec ; il n'y a plus ni esclave, ni homme libre ; il n'y a plus l'homme et la femme ; car tous vous n'êtes qu'un en Jésus Christ » (*Galates* 3.28).

⁷ *Le sens du monde*, Editions Galilée, Paris, 1993, p. 22

raison -. Au demeurant, pour en finir avec les dangers d'un certain œcuménisme, ne faudrait-il pas prendre soin de distinguer entre division et conflit, d'une part, et, d'autre part, entre uniformisation et recentrement ? Si l'éclatement peut se produire sur le mode du conflit ou de la division, celui-là, en effet, instaure entre les éléments éclatés un ensemble de rapports dynamiques, tandis que celle-ci tend à abolir tout rapport et à enfermer chaque fragment dans l'inertie. Si le rassemblement peut s'effectuer à la façon d'une uniformisation ou d'un recentrement, celle-là incline de fait à effacer toute différence entre les multiples singularités irréductibles les unes aux autres, alors que celui-ci vise à reconduire les différences à un principe commun d'organisation, mais sans pour autant tout aplatir ou tout confondre.

Quatrièmement, nous devons rejeter toute espèce de psittacisme, c'est-à-dire l'attitude qui s'en tient à réciter des pensées toutes faites, sans aucune mise à distance critique, ni même aucune compréhension véritable. La préposition « selon », dans notre titre, ne signifie nullement, certes, que le propos que nous allons développer pourrait se résumer à un bavardage de perroquet que les chaînes du mimétisme empêchent de voler de ses propres ailes ! Si la répétition, d'un point de vue pédagogique, s'avère indispensable pour acquérir un quelconque savoir théorique ou savoir-faire pratique, un simple effort de réitération, toutefois, ne saurait bien entendu jamais suffire à produire l'œuvre d'une pensée authentique. En bref, il s'agit de pratiquer ce que Gabriel Marcel nommait une « fidélité créatrice » ou de faire preuve de ce que Derrida appelait une « infidèle fidélité » : la fidélité véritable est tout le contraire de la photocopie ou du clonage, puisqu'elle consiste à répéter, mais autrement, de manière inventive, en libérant des potentialités jusqu'alors inaperçues, des perspectives d'avenir que la tradition recélait en puissance.

Cinquièmement, nous devons donner congé au commentarisme textualiste, autrement dit à la tentation de considérer la pure érudition historique comme un but en soi ou même comme la fin suprême de toute l'activité philosophique. A première vue, l'énoncé « le sens de la phénoménalisation selon M. Henry et J.-L. Marion » pourrait de fait donner à croire que notre intention serait de nous livrer à d'interminables arguties sur un point technique de la phénoménologie contemporaine. Avec J.-M.

Brohm, nous estimons légitime de considérer que « [...] toute lecture d'une œuvre, surtout si elle est profonde et complexe, est *subjective* ou plus exactement *intersubjective* en ceci qu'elle instaure entre l'auteur du texte et son lecteur un rapport immédiat de sympathie, d'antipathie ou d'indifférence. Ici comme ailleurs, la neutralité affective n'existe pas, parce que l'appropriation intellectuelle d'une pensée est elle-même une modalité subjective, c'est-à-dire affective de la vie du lecteur en tant que sujet, fût-il épistémique. La lecture d'un texte est donc un acte essentiellement affectif, contrairement à ce que prétendent les thèses réductionnistes des divers structuralismes et sciences de la textualité »⁸. Mais qu'en est-il alors, dans une telle perspective, du statut de la lettre et du principe de la *sola scriptura* ? Le retour attentif et scrupuleux aux textes, s'il est évidemment obligé pour échapper à la naïveté ou à l'approximation, doit constituer un moyen pour actualiser des interprétations vivantes et libératrices, et non pas servir d'alibi prestigieux permettant d'esquiver l'effort d'accueillir, *hic et nunc*, dans sa spécificité et son originalité ce qui se donne à penser pour aujourd'hui et qui m'atteint personnellement en me rejoignant dans la situation d'existence où je me trouve. S'il est parfaitement évident qu'il n'est de fait plus possible, à l'heure de l'éclatement des recherches scientifiques, qu'un unique et même individu parvienne à se rendre pleinement maître d'un savoir multidisciplinaire, la spécialisation en philosophie peut alors représenter une qualité méritoire - mais à condition, faut-il ajouter, qu'elle ne conduise pas l'activité philosophique à renoncer à l'une des dimensions essentielles de ce que, depuis les Grecs, on estime pouvoir légitimement appeler sa « vocation » à l'universel (*katholon*) : un élargissement de la vision à la pleine stature du *cosmos*, qui exige de la part du regard individuel une contemplation en longueur, largeur, hauteur et profondeur. Si la philosophie en général, à la différence des multiples sciences de la nature ou de l'homme, ne peut légitimement se définir de manière inconditionnelle par l'étude exclusive d'un objet en particulier - il revient ainsi au philosophe et à lui seul de critiquer toute prétention à réduire le champ de toute investigation

⁸ « Michel Henry, une lecture radicale de Marx », in *Michel Henry, Pensée de la vie et culture contemporaine, Colloque international de Montpellier (abrégé PVCC)*, Beauchesne, 2006, Paris, p. 240.

philosophique à un "objet" exclusif tel que l'« être », la « vie », l'« autre » etc., ce qui ne veut pas dire qu'il faudrait considérer, à l'inverse, que tous les phénomènes auraient nécessairement une importance équivalente -, il serait cependant faux de croire que la philosophie, en tant qu'ouverte par un désir d'embrasser théoriquement l'universel, reviendrait pour autant forcément à un dilettantisme vague. Si aucune limite *a priori* ne peut en droit fermer son champ d'interrogation, la réflexion philosophique se trouve alors capable d'êtreindre l'univers entier des phénomènes. Mais pour résister à toute dispersion ou dissolution sans retour dans la multiplicité, l'insatiable curiosité de son questionnement doit certes rester orienté par la recherche conceptuelle d'une certaine unité d'essence ou de structure qui doit être envisagée au moins dans une perspective heuristique. Pourquoi donc privilégier ce vocable singulier de « phénoménalisation » ? Possède-t-il une charge philosophique particulièrement significative dans les pensées respectives de Henry ou de Marion ? Y indique-t-il un point de départ ou d'aboutissement ? Il ne figure en tout cas dans aucun titre des œuvres qu'ils ont respectivement publiées. Il ne convient pas pour autant, du fait de sa proximité directe avec la thématique du « phénomène », de la « phénoménalité » ou de la « phénoménologie » qui embrasse universellement le champ de toutes les manifestations effectives ou possibles, de le considérer comme un vocable absolument marginal. D'ailleurs, Henry et Marion n'appartiennent pas (du moins pas encore !) à la « tradition » au sens le plus classique. S'agissant de la signification et du statut du mot « phénoménalisation » dans le *corpus* marionnien, nous devons dire - au contraire du *corpus* henryen qui est clos, même si nous ne sommes pas absolument certains que sa publication soit, à l'heure actuelle, parvenue à son intégralité - qu'ils ne sont pas absolument fixés, étant donné que l'œuvre d'un philosophe actuellement en vie ne peut être considérée comme achevée. Mais n'oublions pas qu'une œuvre philosophique ne peut se résumer à un pur et simple *corpus* objectif, même si son étude exige de l'appréhender ainsi. Comme l'affirme encore J.-M. Brohm : « L'œuvre de Michel Henry demande et autorise elle-même une lecture *subjective*. Elle apparaît alors comme toute autre chose qu'un simple « *corpus* » de textes livrés désormais à la rumination des historiens de la philosophie : une formidable

source d'énergie, un exemple magistral de résistance intellectuelle et de créativité, capable de nous rendre espoir au milieu d'une « culture » stérilisée par l'objectivisme scientifique et les systèmes en tous genres »⁹.

Ainsi, les principaux obstacles étant repérés et écartés, nous pouvons à présent entreprendre de définir notre objet en termes proprement positifs : qu'en est-il donc du sens de la phénoménalisation ? En quoi y va-t-il d'une question philosophique ? Le génitif, ici, doit-il s'entendre objectivement - il s'agirait du sens qui se définirait, en particulier ou essentiellement, par le fait d'avoir un certain rapport à la phénoménalisation, rapport qui consisterait peut-être à conditionner ou à déterminer celle-ci d'une certaine manière - ou subjectivement - la phénoménalisation elle-même aurait un sens, serait le sens ou ferait sens, effectuerait en elle-même la genèse, l'événement ou l'avènement du sens, la phénoménalisation voudrait peut-être nous dire quelque chose ou nous conduire quelque part, dans une direction qui correspondrait à une visée téléologique déterminée - ? Et pourquoi convoquer ici les noms de Michel Henry et de Jean-Luc Marion, ces deux philosophes et phénoménologues contemporains, français, chrétiens, qui se sont connus et ont été amis, même sans appartenir exactement à la même génération ?

Si le mot « phénoménalisation » n'appartient pas au langage de tous les jours, ni ne figure dans la plupart des dictionnaires, ni généraux (par exemple le Littré ou le Robert), ni même philosophiques (par exemple *Le Vocabulaire technique et critique* d'André Lalande), il est pourtant possible d'avoir d'emblée accès à une certaine précompréhension de l'expression : « le sens de la phénoménalisation ». Si celle-ci nous était parfaitement claire, l'interroger ne mériterait alors pas une seule heure de peine ; et si, à l'inverse, elle était à nos yeux totalement obscure, comment pourrions-nous alors nous sentir concernés par la tâche de l'éclaircir ?

Le mot « sens », tout d'abord, s'entend couramment selon quatre acceptions principales - le sensoriel (ou sensitif) qui regroupe habituellement les « cinq sens » de la perception : la vue, l'ouïe, le toucher, l'odorat, le goût ; le « sens commun » (ou « bon sens ») qui correspond à la raison comme faculté de juger (que l'on trouve dans des

⁹ *Ibid.* p. 239

expressions telles que : « à mon sens », « abonder dans le sens de quelqu'un », « tomber sous le sens » etc.) ; la signification - le contenu signifié auquel renvoie le signifiant visuel ou sonore et qui est l'objet de la science sémantique ou le souci de la tâche herméneutique (cf. par exemple la doctrine traditionnelle des quatre sens littéral, figuré, moral et anagogique des Ecritures) -, que nous donne explicitement la définition de la chose et qui peut parfois s'identifier à la raison d'être ou à la cause finale de la chose considérée ; la direction, objet de la géométrie ou de la balistique, ou l'ordre - « sens dessus dessous » -. Qu'ont donc en commun ces différentes acceptions ? Comment se rapportent-elles les unes aux autres ? Nous pouvons considérer que le sensoriel, d'une part, et, de l'autre, le jugement ainsi que la signification, s'opposent comme le sensible et l'intelligible, l'esthétique et le logique, l'affectivité et la rationalité, l'intuition et le concept etc. Le jugement, toutefois, peut s'entendre comme faculté rationnelle de subsumer le particulier sous l'universel - le jugement déterminant chez Kant - ou comme faculté d'éprouver des impressions de nature esthétique ou morale, il peut relever - dit Pascal - de la « raison » ou du « cœur ». L'adjectif « sensé » qualifie ce qui est ou paraît raisonnable, ce qui n'est pas absurde, ce qui conduit manifestement quelque part, en un lieu sûr ; « sensationnel », en revanche, s'applique à ce qui produit sur notre capacité de percevoir ou de sentir une impression particulièrement forte ou vive, et par conséquent ce dont l'éclat éblouissant ou assourdissant, en même temps qu'il nous surprend ou nous excite, risque toujours plus ou moins de nous égarer. Le « sens de la réalité », « de la musique », « de l'humour » etc. : ces différentes expressions paraissent viser des instances qui occuperaient une position intermédiaire entre les deux pôles - la sensibilité (*pathos*) et la rationalité (*logos*) - que la pensée traditionnelle distingue et oppose, elles dépendraient à la fois de l'un et de l'autre et permettraient, dans une certaine mesure, de les relier. Il est courant, enfin, de concevoir la philosophie comme une interrogation sur le sens « métaphysique » de l'existence.

Quant au terme de « phénoménalisation », formé à partir du mot « phénomène » qui désigne ce qui apparaît ou se montre¹⁰, il renvoie étymologiquement au fait d'apparaître ou, plus précisément, d'« être apparaissant » (*phainestai*, infinitif présent passif du verbe *phainô* « briller, apparaître », qui a une racine commune avec *phaneroô* « rendre clair ») et - ce qui va nous intéresser au plus haut point - au motif de la *lumière* (*phôs*) : en ce sens, la phénoménalisation peut déjà s'entendre de façon élémentaire comme l'action de mettre en lumière, d'éclairer, d'illuminer, de rendre visible, de venir ou de faire venir au jour, de produire ce qui se manifeste en tant que phénomène précisément. La phénoménalisation, ainsi comprise, dit littéralement une *il-lustration*, c'est-à-dire le fait de lustrer, l'action de donner du lustre, de l'éclat, de la gloire, du relief, de la valeur. Quels rapports pouvons-nous établir entre, d'une part, la lumière à l'œuvre et, de l'autre, la notion de sens selon les quatre principales acceptions que nous avons dégagées ? La vue s'identifie bien sûr au moyen sensoriel par lequel nous percevons la lumière naturelle que répand l'éclat du jour. Saint François d'Assise, dans son *Cantique des créatures*, loue le Créateur pour « messire notre frère le soleil », ainsi que pour « nos sœurs la lune et les étoiles ». Dans les œuvres de l'esprit, la figure de la lumière exprime universellement la puissance qui a fait surgir le monde du chaos originel, et signifie par suite l'espoir d'une libération ou l'espérance de jours meilleurs. Dans la Bible, elle a une charge symbolique particulièrement forte. Dieu a créé la lumière et le monde pour révéler sa gloire éternelle, mais les hommes ont succombé à l'idolâtrie : ils se sont détournés du Créateur pour adorer la créature. Dieu, cependant, dans sa miséricorde, plutôt que d'abandonner l'humanité aux ténèbres, a déclenché un plan de salut : « Le peuple qui marchait dans les ténèbres a vu se lever une grande lumière. Sur ceux qui habitaient le pays de l'ombre, une lumière a resplendi »¹¹. Dans la tradition de pensée classique, on le sait bien, la « lumière naturelle » (*lumen naturale*) désigne métaphoriquement la raison humaine, le « bon sens » que l'auteur du *Discours de la méthode*

¹⁰ Le mot « phénomène » (*phainomenon*), dans l'Antiquité grecque, s'appliquait d'abord et tout spécialement aux manifestations du ciel ; c'est le sens du titre de multiples traités d'astronomie, comme par exemple *Les phénomènes* (*ta phainomena*) d'Aratos de Tarse (vers 315-240 avant J.-C.).

¹¹ *Esaïe* 9.1

estimait « la chose du monde la mieux partagée »¹² : nous aurions par nature suffisamment de lumière pour être en mesure de discerner les lumières qui peuvent et doivent orienter notre connaissance et notre pratique. Expliciter la signification d'une chose ou d'un mot, c'est la mettre en lumière, la faire voir, le rendre évidente - est évident littéralement « ce qu'on ne peut pas ne pas voir » - la déplier sous le regard de l'intelligence, la donner à comprendre à la conscience. Que l'activité du *logos* consiste essentiellement en une mise en lumière, l'auteur d'*Être et temps* l'a rappelé avec insistance : « *Logos* en tant que discours signifie bien plutôt autant que *legein*, rendre manifeste ce dont « il est parlé » (il est question) dans le discours. Cette fonction du parler, *Aristote* l'a explicitée de manière plus aiguë comme *apophainesthai*. Le *logos* fait voir (*phainesthai*) quelque chose, à savoir ce sur quoi porte la parole [...] »¹³. La philosophie platonicienne ou aristotélicienne a commencé avec l'étonnement de l'homme qui ouvre les yeux sur le monde et qui ne peut se satisfaire des tentatives traditionnelles d'explication mythologiques imposées par l'héritage homérique.

Si donc le sens de la phénoménalisation peut, d'emblée et de façon la plus générale, nous renvoyer à l'action de la lumière ou au mouvement de toute mise en lumière, aussi bien physique que morale et tant naturelle qu'artificielle, il revient cependant à la réflexion philosophique de questionner, critiquer et problématiser une telle précompréhension qu'il s'agit en effet de libérer d'un certain nombre de présupposés de nature optique, ophtalmologique, psychologique ou théologique. De la lumière, nous pourrions dire ce qu'Augustin disait du temps : « Si personne ne me le demande, je le sais bien ; mais si on me le demande, et que j'entreprene de l'expliquer, je trouve que je l'ignore »¹⁴. Si, de prime abord et le plus souvent, dans l'expérience que nous faisons quotidiennement de la lumière - la lumière du jour que l'on tient pour normale ou même pour un bien qui nous est dû, ou la lumière artificielle qui nous obéit au doigt et à l'œil (les biographes de Heidegger racontent

¹² Cf. *Discours de la méthode* in *op. cit.* VI, p. 1

¹³ *Être et temps (Sein und Zeit)*, traduction d'E. Martineau, Authentica, Paris, 1985, § 7, [32], p. 45

¹⁴ *Confessions*, Livre XI, chapitre 14, traduction d'Arnauld d'Andilly établie par O. Barenne, Gallimard, Paris, 1993, p. 422

que le premier interrupteur électrique a suscité une véritable fascination chez l'ermite de la Forêt Noire) -, nous n'éprouvons aucune espèce d'étonnement ou d'émerveillement particulier, le caractère événementiel de la lumière nous échappe, et cela d'autant plus que nous maîtrisons l'éclairage avec plus d'efficacité, s'il en va ainsi, ne nous arrive-t-il pas, pourtant, de nous trouver plus ou moins surpris par une espèce d'illumination ou d'éblouissement, de nous sentir exceptionnellement affectés ou impressionnés par un certain effet de lumière ? Si les jeux lumineux des spectacles technologiques les plus sophistiqués excitent notre intérêt, n'est-ce pas très souvent au risque d'éclipser le caractère énigmatique qu'implique l'expérience de perception visuelle la plus simple et la plus ordinaire ? Si les constructions théoriques de la science optique prétendent, à tort ou à raison, nous expliquer les mécanismes d'une telle expérience perceptive, ne tendent-elles pas cependant, loin de contribuer nécessairement à nous rendre plus attentifs à l'égard du phénomène de la lumière vécue, à nous en abstraire ? S'il en va ainsi, nous constatons en revanche que certaines expériences de la lumière, de la beauté, par exemple le chef d'œuvre artistique ou le « coup de foudre » amoureux, de la bonté ou de la vérité - certes, l'illumination géniale - l'« eurêka » d'Archimède - ou sainte - l'éblouissement renversant du chemin de Damas¹⁵ - ne sont pas données à tout le monde -, peuvent se vivre comme une expérimentation de la lumière événementielle - nous disons que « les écailles nous tombent des yeux » -, comme un événement qui nous permet de goûter quelque chose de la lumière en action (même si la lumière tend ici à prendre un tour plus ou moins métaphorique). De telles expériences, qui tendent à nous reconduire à notre domaine le plus intime, pourraient donc nous apporter une... lumière, relativement à la question du sens de la phénoménalisation. Mais comment passer de la lumière habituelle, normale, manipulée... à la lumière qui cesse d'aller de soi, à la lumière en tant que telle, c'est-à-dire à la lumière comme action ou

¹⁵ Pour ce qui regarde le motif symbolique de la lumière dans les récits de conversion chrétienne, nous ne pouvons manquer de citer ce passage de saint Augustin : « [...] je n'eux pas plutôt achevé de lire ce peu de lignes qu'il se répandit dans mon cœur *comme une lumière* qui le mit dans un plein repos, et dissipa toutes les ténèbres de mes doutes » (*Confessions, op. cit.* p. 290, *je souligne*). La « lumière », ici, serait à entendre en un sens non pas littéral, mais plutôt métaphorique ou figuré.

activité qui consiste à faire advenir l'ensemble des phénomènes au sens le plus large, autrement dit à la lumière comme authentique événement de vérité ? S'il ne s'agit pas seulement d'une subtile distinction intellectuelle, mais d'une expérience concrètement vécue et susceptible de nous saisir au plus intime de nous-même, une certaine conversion du regard ne serait-elle pas alors requise pour nous permettre de nous déshabituer de la lumière de tous les jours et pour rendre à nouveau possible un étonnement primordial - *thaumazein* en grec - face à l'énigmatique surgissement du jour ? S'il arrive à la lumière de se manifester dans son dynamisme événementiel, n'est-ce pas en priorité à l'occasion d'une expérience particulière, celle du contraste qui résulte d'un soudain passage de l'obscurité à la lumière ou, à l'inverse, de la lumière à l'obscurité, disons d'une lumière d'intensité moindre ou nulle à une lumière d'intensité vive et forte ? L'aspect de soudaineté est ici déterminant, car la variation de la luminosité est d'autant moins perceptible qu'elle s'effectue dans une durée plus longue, par exemple au rythme cosmique des changements de climats ou de saisons. Dans la fameuse allégorie platonicienne, on le sait bien, l'éblouissement frappe le prisonnier arraché à la caverne et remonté de force au grand jour de l'Idée suprasensible, mais aussi le philosophe qui s'était accoutumé à la contemplation délicieuse de la réalité intelligible, mais doit malheureusement redescendre dans l'épaisse obscurité du monde corporel¹⁶. D'un point de vue d'architecture religieuse, le narthex des églises ou des cathédrales est une espèce de vestibule qui permet une certaine accoutumance visuelle au clair-obscur du dehors / dedans. Pour la foi chrétienne, le passage par excellence correspond au passage pascal - participation à la Passion, à la mort et à la résurrection du Christ - qui, d'après la tradition, trouve une préfiguration dans l'épisode vétérotestamentaire de l'exode et de la traversée de la Mer Rouge par Moïse et le peuple hébreu. S'adressant aux nouveaux convertis, les apôtres Pierre et Paul - les « deux colonnes de l'Eglise » - identifient respectivement Dieu à « [...] celui qui vous a appelés des ténèbres à son

¹⁶ Cf. Platon, *La République*, L. VII, traduction et notes de R. Baccou, GF, Paris, 1966, 515b-517b, pp. 274-275 : s'agissant du prisonnier, « [...] l'éblouissement l'empêchera de distinguer ces objets dont tout à l'heure il voyait des ombres [...] ; s'agissant du philosophe « [...] n'aura-t-il pas les yeux aveuglés par les ténèbres en venant brusquement de plein soleil ? - Assurément si [...] ».

admirable lumière »¹⁷ et « qui vous a rendus capables d'avoir part à l'héritage des saints dans la lumière »¹⁸. Tout éblouissement est produit par l'imposition soudaine d'une charge d'intuitions sensorielles qui aveugle, assourdit et sature le sujet qui la subit, et qui le rend momentanément incapable de porter un jugement juste. Si l'immédiat n'est que « bruit et fureur » et a besoin de temps et de recul pour pouvoir prendre le sens d'un récit historique, celui-ci, toutefois, ne risque-t-il pas, en tant que construction rationnelle des vainqueurs, de tuer une seconde fois les victimes, de livrer aux oubliettes les souffrances individuelles ou de prétendre justifier l'injustifiable par le détour d'une récupération téléologique ? Ainsi, ne serait-ce pas d'abord dans la surprenante expérience existentielle ou intime d'un certain éblouissement, de caractère heureux - une illumination, un surgissement fulgurant de lumière - ou au contraire malheureux - un obscurcissement, une privation brutale de lumière -, lié à l'étonnant effet de contraste provoqué par un choc de nature affectif, esthétique, érotique, ou peut-être aussi intellectuel, qu'un questionnement philosophique sur la lumière événementielle pourrait effectivement trouver l'occasion d'une puissante mise en branle ? Sans une telle expérience concrètement vécue - qui, tout en rompant avec l'ordinaire, se trouve sans doute à la portée de tout individu -, notre questionnement philosophique risquerait de n'être qu'un jeu d'esprit purement spéculatif ou cérébral. Nous constatons, de façon encore très générale que dans l'expérience vécue du contraste, la lumière vient à faire sens : son événement se rend sensible ou sensé, il se donne à sentir en se manifestant comme une progression ou une régression qui nous dit quelque chose sur le monde ou sur nous-mêmes.

Il revient maintenant à la réflexion philosophique de soumettre à un travail de déconstruction critique notre précompréhension générale de la phénoménalisation comme événement de la lumière en action, principalement en raison des six éléments suivants :

¹⁷ 1 Pierre 2.9

¹⁸ Colossiens 1.12

1° « Je me trouve perdu »

Tout d'abord, si le sens de la phénoménalisation fait pour nous question, cela ne doit-il pas impliquer que nous nous trouvons, d'une manière ou d'une autre, privés de lumière et de sens, désorientés, perdus ou égarés, soucieux en tout cas de trouver un chemin ou de dégager une certaine voie de délivrance ? Plutôt que de maudire les ténèbres, disait Confucius, allumons une chandelle, si petite soit-elle. Mais à quelle lumière peut-on se fier ? C'est un fait que toute lueur n'est pas nécessairement bonne à suivre. Avons-nous donc besoin d'une indication extérieure ? Ne nous suffirait-il pas de suivre notre bon sens et d'agir selon le conseil cartésien : pour se sauver de la forêt, rien n'est plus raisonnable que de marcher toujours tout droit, sans jamais dévier¹⁹ ? « La Voie », écrit poétiquement M. Bellet, « est pour moi. C'est donc à moi de la connaître, moi seul. J'y avancerai, seul, par ma propre lumière [...] »²⁰. Pouvons-nous tenir pour une indication fiable le sens « selon Henry et Marion » ? Si nous avons besoin d'un guide des égarés, pourquoi donc se fier à ces deux auteurs, plutôt qu'à d'autres, non moins prestigieux ? Si le fait de leur faire confiance implique en soi une certaine part de risque, le danger ne menace-t-il pas alors d'être redoublé ?

Cependant, *se trouver perdu*, n'est-ce pas déjà *se trouver* quelque part, donc n'être pas ou plus absolument perdu ? *Se trouver perdu*, n'est-ce pas déjà se trouver en un certain lieu, même si l'on ne sait pas lequel, ni où aller, ni même d'où l'on vient. *Se trouver* perdu, n'est-ce pas déjà, en un sens, jouir au moins de l'assurance d'une situation, fût-elle négative, d'un point de départ ou d'un centre d'initiative, fussent-ils obscurs, qui pourrait permettre de reprendre sens et ses sens ? En effet, une perte qui serait absolue ne s'éprouverait même pas comme perte et serait de ce fait

¹⁹ Cf. *Discours de la méthode*, Troisième partie, seconde maxime de la morale par provision, in *op. cit.* VI, pp. 24-25 : [...] Imitant en ceci les voyageurs qui, se trouvant égarés en quelque forêt, ne doivent pas errer en tournoyant tantôt d'un côté, tantôt d'un autre, ni encore s'arrêter en une place, mais marcher toujours le plus droit qu'ils peuvent vers un même côté, et ne le changer point pour de faibles raisons, encore que ce n'ait peut-être été au commencement que le hasard qui les ait déterminés à le choisir : car, par ce moyen, ils arriveront au moins à la fin quelque part, où vraisemblablement ils seront mieux que dans le milieu d'une forêt [...] ».

²⁰ M. Bellet, « La Voie est sans voie » in *La Voie*, cité in *Dieu et ses poètes*, *op. cit.* p. 117.

la pire perte, de même que la pire détresse ou la pire misère sont celles qui ne soupçonnent en rien leur propre gravité. A la différence de toute perte qui n'aurait absolument pas conscience d'elle-même, mais qui pourrait, tout au contraire, se croire elle-même illusoirement en sécurité, le fait de se trouver soi-même perdu, en proie à une grave menace ou même en danger de mort, ce fait ouvre d'emblée une possibilité de se mettre résolument en quête d'un sens, d'une délivrance ou d'un salut. Heureuse connaissance que celle de sa propre perte ! Qui ne se trouve pas perdu, ne peut nullement ressentir l'exigence de trouver un sens. Toutefois, nous appartient-il de nous frayer de nous-même un chemin vers la lumière ou vers le sens ? Ne serait-ce pas d'abord à la lumière qu'il appartiendrait de venir jusqu'à nous, de telle manière à nous ouvrir une piste où nous pourrions nous engager avec espoir ? Ne devrions-nous pas commencer par reconnaître le fait que si je me trouve ici en situation de perte, c'est d'abord parce que la lumière vient d'elle-même m'y trouver ? Mais alors, qu'en est-il de moi ? Devrais-je reconnaître que je suis radicalement dépendant d'un événement de lumière ou de sens qui me précède, sur lequel je ne peux mettre la main, et dont je dépends dans mon être ou dans ma vie ?

Le philosophe doit ici prendre garde à ne pas céder, dans un élan de foi facile ou aveugle, à une interprétation de type finaliste ou providentialiste qui affirmerait ceci : c'est la lumière elle-même qui prend l'initiative de venir me chercher, la lumière pour ainsi dire en personne, qui m'a depuis toujours devancé par sa libre décision de se translater tout spécialement jusqu'à moi, de survenir. Dieu « envoie sa lumière et elle chemine [...] il a appelé [les étoiles] et elles ont répondu : Nous voici ! »²¹. Que la lumière soit faite pour éclairer et sauver, les évangiles le proclament avec force : « Quand on allume une lampe, ce n'est pas pour la mettre sous le boisseau, mais sur son support et elle brille pour tous ceux qui sont dans la maison »²². Nous pouvons qualifier d'« angélique » une telle conception spirituelle qui attribue à la lumière une fonction de messagère de la divinité, ayant rapport au sens sur le mode à la fois de la direction et de la signification : envoyé par un destinataire - Dieu - qui veut

²¹ *Baruch* 3.33-35

²² *Matthieu* 5.15

dire quelque chose - la Révélation, tout spécialement la bonne nouvelle évangélique - à quelqu'un - la créature humaine collective ou individuelle -, le messenger angélique, animé par une ardeur amoureuse, se déplace, à la vitesse de la lumière ou de la pensée, jusqu'à une destination ou un destinataire déterminés, dans le but de communiquer un certain contenu de signification - un message céleste, qui peut être un oracle de malheur ou de salut etc. - . S'il peut être permis (dans quelle mesure ? à quelles conditions ? telle n'est pas ici la question) aux fidèles de la Messe de se croire personnellement investis d'une mission de christophores - être envoyés au milieu du monde pour y rayonner la lumière du Ressuscité -, il revient en revanche au philosophe de suspendre rigoureusement son jugement relativement à toute thèse dont il n'est pas en mesure de produire une vérification directe, « en chair et en os ». Si l'interprétation chrétienne du sens de la lumière à l'œuvre correspond à une interprétation sotériologique qui implique une conviction de foi, elle ne peut alors être postulée ou défendue dans une thèse universitaire de philosophie, ni implicitement, ni explicitement. Il appartient au philosophe d'exposer, de discuter ou de critiquer les différentes raisons de croire alléguées par les fidèles, mais non de s'engager à prendre parti dans un débat de type apologétique.

Le philosophe est en droit de s'interroger sur les rapports possibles entre la conception catholique de la lumière salvifique et la représentation géocentrique du monde qui a prévalu en Occident jusqu'à l'aube de la modernité : la terre que nous habitons, a-t-on longtemps cru, s'identifie au centre de l'univers et le mouvement du soleil qui gravite autour d'elle avec la cour des astres a été ainsi disposé par le Divin Créateur, dans le but final de dispenser à l'humanité lumière, chaleur, croissance, ainsi que de multiples biens, par surcroît. On a appelé « révolution copernicienne » le passage théorique décisif du géocentrisme à l'héliocentrisme. Quelles sont ses conséquences philosophiques ? A partir du moment où l'humanité rompt avec l'habitude de se considérer elle-même comme la destinataire privilégiée de la lumière naturelle - physique ou intellectuelle - ou surnaturelle - la Parole de Dieu en personne - qui serait venue tout spécialement jusqu'à elle, en tant qu'ange, messie ou apôtre, par amour et pour la sauver, la Terre, alors, se met à vaciller sur sa base, elle est privée

de ses amarres, elle bascule dans la condition d'astre errant (*astra planeta*) : dès lors, la question se pose au philosophe de savoir comment sauver le monde réduit à une « branloire pérenne » (Montaigne). L'inauguration de la modernité occidentale, on l'a suffisamment répété, se trouve marquée de manière décisive par la mise en lumière de l'*ego cogito* de Descartes qui a voulu faire de cette certitude première - « je pense, donc je suis »²³, « je suis, j'existe »²⁴ - un nouveau point d'Archimède capable de porter ou soulever l'univers entier. En un sens, pourrait-on dire, tout se passe comme si l'auteur des *Méditations métaphysiques* avait cherché à compenser la perte d'un absolu astronomique - la confortable assise géocentrique - par la saisie d'un nouvel absolu philosophique - « *cogito ergo sum* », c'est-à-dire : je me trouve ici, moi qui résiste absolument à l'hypothèse du malin génie, moi qui découvre en mon esprit l'idée innée et irréductible d'un Dieu infiniment bon qui m'accorde la jouissance de la lumière naturelle de la raison, je me trouve ici avec une certitude absolue, alors même que je me trouve perdu dans un univers inextricable, partant à la dérive et en proie à la menace du chaos. L'*ego* cartésien pourrait ainsi s'identifier, pour ainsi dire, au foyer de la lumière en action. Mérite-t-il d'être considéré en lui-même comme une source autonome ou autosuffisante de lumière vive ? Ou bien n'est-il qu'une créature qui dépend ontologiquement d'un Dieu qui l'a « [...] en quelque façon produit à son image et semblance [...] »²⁵ : l'*ego* qui se trouve spontanément doué de la faculté d'une *lumen naturale*, en ce sens, ne refléterait qu'imparfaitement la splendeur de la lumière incréée, de façon analogue à la lune qui réfléchit la clarté du soleil sans la produire d'elle-même ? Nous avons, ici encore, à écarter cette alternative - ou bien la lumière naturelle de la raison correspondrait à un don d'origine surnaturelle, accordé par Dieu à tout *ego* créé ; ou bien la lumière en question ne serait qu'un fait émergent, surgi de la pure immanence de la matière sous l'effet du hasard ou de la nécessité -. Entreprenons plutôt,

²³ « Et remarquant que cette vérité : *Je pense, donc je suis*, était si ferme et si assurée que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir sans scrupule pour le premier principe de la philosophie que je cherchais » (*Discours de la méthode*, Quatrième partie, in *op. cit.* VI, p. 32).

²⁴ Deuxième des *Méditations métaphysiques*, in *op. cit.* IX, p. 19

²⁵ *Méditation troisième* in *op. cit.* IX, p. 41

indépendamment de tout présupposé non vérifié, de décrire l'ego comme un pur et simple phénomène : celui qui consiste, pour moi, à me trouver ici, dans la lumière, encore perdu, mais aussi et déjà quelque part, en situation. Mais que pèse l'ego ainsi donné ou abandonné à soi-même ? Husserl a cherché, en s'appuyant sur l'égologie kantienne dont la méthode a repris le motif de la révolution copernicienne²⁶, à fonder plus radicalement l'ego cogito comme ego transcendantal, c'est-à-dire comme source constituante de toute connaissance, tandis que la plupart des philosophes post-cartésiens ont soumis l'ego à l'épreuve du soupçon le plus rigoureux, en récusant toute prétention du « moi » à s'ériger en un nouveau « roi soleil » : ce « moi » en question, demandent-ils, ne serait-il pas, en fait, qu'une illusion, qu'une lueur incertaine et éphémère - c'est-à-dire ne brillant que la durée d'« un seul jour » -, qu'une flamme vacillante, inclinant d'emblée et toujours déjà à s'éteindre misérablement - une éclaircie qui se trouverait d'emblée « à la mort », *zum Tode*, nous dit Heidegger -, ou bien une flamme qui aspirerait sublimement à se renier elle-même, à se sacrifier, en se laissant ravir par l'altérité absolue d'un brasier supérieur, pour se dissoudre dans la « gloire de l'infini » (Levinas) ? Comment sauver l'ego de ces critiques ?

²⁶ « [...] Il en est ici comme de la première idée de Copernic : voyant qu'il ne pouvait venir à bout de d'expliquer les mouvements du ciel en admettant que toute la multitude des étoiles tournait autour du spectateur, il chercha s'il n'y réussirait pas mieux en supposant que c'est le spectateur qui tourne autour et que les astres demeurent immobiles. En métaphysique, on peut faire un essai du même genre au sujet de l'intuition des objets » (*Critique de la raison pure*, Préface de la 2^{nde} édition [1787] III, 12, traduction de J. Barni, revue, modifiée et corrigée par A. J.-L. Delamarre et F. Marty), in *Œuvres complètes I*, Pléiade, Gallimard, 1980, p. 42). « La révolution proposée par Copernic », note N. Depraz, « est en réalité, prise matériellement, l'inverse de celle de Kant, puisqu'il fait tourner l'observateur situé sur la terre autour de l'objet solaire, alors que Kant fait du sujet le centre de la connaissance » (*Transcendance et incarnation*, « Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl », Vrin, Paris, 1995, p. 56, note 3). Husserl, tout en saluant le caractère inaugural du renversement kantien (cf. *Krisis*, § 57), va pourtant jusqu'à remettre en cause sa signification : « Loin que le sujet doive se régler sur l'objet, ou, *a contrario*, l'objet sur un sujet intentionnel ou encore psychologique, il convient plutôt qu'ils se règlent l'un sur l'autre, recevant leur sens réduit de la relation qui les corréle l'un à l'autre comme relation intentionnelle d'altérité » (*Ibid.* p. 59).

2° Démythologisation

Pour parvenir à décrire de manière rigoureuse l'événement de la lumière en action, la réflexion philosophique doit entreprendre de démythiser ou de « démythologiser » - pour reprendre une notion-clef du théologien protestant Rudolf Bultmann²⁷ - les représentations plus ou moins imagées que nous nous faisons de la lumière, ou de les soumettre à la pratique d'une destruction (*Destruktion*) ou d'une déconstruction (*Abbau*) - à un geste stratégique comparable à ceux de Heidegger et de Derrida -, donc, en tous les cas, de démystifier radicalement toute interprétation théologique ou métaphysique de la lumière. Si le mythe, en tant que récit fondateur qui raconte l'origine du monde, des dieux ou de l'homme, constitue un phénomène qu'on trouve dans toutes les cultures, c'est en Grèce qu'il a pour la première fois été mis en question par la raison. La philosophie, comme on le sait, s'est construite essentiellement dans une réaction critique du *logos* contre le *mythos*. C'est donc aux Grecs que nous devons l'acception courante du mythe comme fabulation ou mensonge. Une telle entreprise de démystification doit nous conduire à mettre en question la métaphore de la lumière comme condition de dévoilement du sens, métaphore qui a été exploitée jusqu'à l'épuisement par toute la tradition philosophique depuis l'idéalisme platonicien. Nous devons démythiser la tradition idéaliste de la lumière, mais il n'est pas pour autant légitime de la remplacer sans plus de questions par une conception scientiste ou techniciste. A la représentation symbolique, surnaturelle ou théologique de la lumière qui prédominait chez les Anciens - la lumière a une origine divine ou une nature spirituelle, elle descend du ciel pour se répandre sur la terre, l'homme n'en est pas le maître absolu : s'il en jouit, c'est parce qu'il s'en est emparé par la force (la conquête prométhéenne du feu) ou parce qu'il la reçoit par l'effet d'une grâce divine (« [...] votre Père qui est aux cieux [...] fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons [...] »²⁸) -, à une telle représentation, les Modernes ont opposé une conception plus rationnelle, scientifique ou

²⁷ Cf. notamment *Jésus, mythologie et démythologisation*, Préface de P. Ricoeur, Editions du Seuil, Paris, 1968

²⁸ *Matthieu* 5.45

technique - la *Dioptrique* cartésienne, par exemple, a contribué jeter les bases de la science optique moderne ; la théorie de la lumière a hésité entre les modèles corpusculaire ou ondulatoire ; nous avons désormais l'habitude de l'éclairage artificiel, automatique, parfaitement contrôlable et incorporé dans tous nos habitacles de vie, qu'ils soient fixes ou mobiles. Le passage de la représentation des Anciens à la conception des Modernes a été marqué par l'événement des Lumières médiévales ou modernes, symbole des progrès décisifs de la raison humaine, de sa victoire sur l'obscurantisme et la superstition. La question, ici, n'est pas de déterminer précisément si les rapports entre les Anciens et les Modernes impliquent ou non une véritable discontinuité²⁹ ; nous n'avons pas non plus à vouloir trancher entre ces deux interprétations de la lumière, à défendre l'une ou à récuser l'autre ; nous avons bien plutôt, une fois encore, à suspendre toute adhésion inconditionnelle à l'une, par opposition à l'autre - donc à mettre hors circuit tant le dogme de la création divine par le Dieu de la *Genèse* que l'hypothèse scientifique du *Big Bang* -, cela de manière à dégager une place nette à la manifestation directe de la lumière en action, qu'il nous faut tâcher d'accueillir telle qu'elle se donne, en tant que pur et simple phénomène : ainsi pourrions-nous voir si une telle manifestation peut éclairer notre interrogation relative au sens de la phénoménalisation. Un tel geste de suspension phénoménologique peut être favorisé par le fait que l'histoire moderne de la civilisation occidentale a été marquée tout spécialement par deux processus décisifs : d'une part, la sécularisation que nous pourrions ici entendre au sens sommaire d'une rationalisation progressive mais extrême de la foi chrétienne - qui ne peut manquer de mettre en cause l'interprétation métaphysique ou théologique de la lumière - et, d'autre part, la « crise des sciences européennes » au sens de Husserl qui entend par là un éclatement multidisciplinaire des savoirs qui les voue à la fragmentation et au cloisonnement et qui est lié au fait que le « monde de la science » a perdu son enracinement concret dans le sol du « monde de la vie » (*Lebenswelt*) - crise qui met en question la

²⁹ Sur la question des rapports entre lumière de la Révélation et lumières de la raison, il est possible de se reporter notamment aux volumineux travaux en quatre volumes de J. Greisch rassemblés sous le titre : *Le buisson ardent et les lumières de la raison, Les approches phénoménologiques et analytiques, l'invention de la philosophie de la religion*, Tome II, Cerf, Paris, 2002.

compréhension strictement optique ou technique de la lumière -. La mise en suspend que nous devons ici pratiquer concerne la lumière, ainsi que les diverses figures traditionnelles du Sens - à savoir principalement les Idées platoniciennes, le *Logos* stoïcien, les transcendants médiévaux, le Dieu providentiel de la scolastique, le Dieu créateur des vérités éternelles du rationalisme classique, les idées morales ou téléologiques de la raison kantienne, la dialectique de la Raison dans l'Histoire etc. - : nous devons mettre hors circuit la thèse qui pose l'existence métaphysique d'un sens transcendant à la phénoménalisation, et par conséquent écarter l'idée selon laquelle la phénoménalisation se résumerait à la pure et simple exécution d'un programme éternel qui aurait été irrévocablement sélectionné par un arbitre divin qui, par bonté, voudrait le meilleur ou le moins mauvais. Cette opération de démythologisation constitue une obligation philosophique qui ne revient pas du tout - insistons-y - à abolir toute possibilité d'une foi religieuse ; il peut et doit, tout au contraire, contribuer à libérer, par référence au départ kantien de la première *Critique*³⁰, une différence plus authentique entre, d'un côté, le savoir scientifique en tant que tel et, de l'autre, la possibilité d'une foi véritable dans le Dieu révélé que *l'Épître de Jacques* appelle le « Père des lumières »³¹, même si cette présente réflexion ne peut en droit comporter une dimension apologétique.

³⁰ « Je devais donc supprimer le savoir, pour trouver une place pour la foi », *Critique de la raison pure*, Préface de la 2nde édition [1787] III, 19, traduction de J. Barni, revue, modifiée et corrigée par A. J.-L. Delamarre et F. Marty), in *Œuvres complètes I*, Pléiade, Gallimard, 1980, p. 748.

³¹ *Jacques* 1.17

3° Désubstantialisation

Si nous admettons, au moins à titre hypothétique ou heuristique, de suivre la piste que nous offre la précompréhension générale du sens de la phénoménalisation comme événement vécu de la lumière en action, il convient alors de penser la phénoménalisation en question selon non pas selon le modèle d'une substance - par ce terme surdéterminé de la tradition philosophique, entendons ici une chose solide qui perdure à travers le temps et qui se maintient dans une certaine identité à elle-même -, mais bien plutôt comme une activité, un événement ou un processus consistant dans l'œuvre d'éclairer, d'illuminer, de faire venir au jour etc. Bien mieux que l'expression française « les Lumières », les mots allemand *Aufklärung* ou anglais *Enlightenment* disent une telle activité, qui se manifeste par un passage de l'obscurité à la clarté et de l'indistinction à l'évidence. Levinas remarquait que l'un des plus grands mérites de l'auteur de *Sein und Zeit* était d'avoir rendu à l'« être » le sens de sa verbalité, c'est-à-dire dévoilé l'être comme activité événementielle qui a avait été recouverte par l'immémorial oubli de la différence ontico-ontologique : si les étants éclairés sont, la lumière ontologique, en revanche, qu'il ne faut surtout pas confondre avec la lumière physique, ni avec la lumière métaphysique de la raison qui définit l'essence du sujet humain classique, advient et « règne » (*waltet*) en tant que ce qui n'est pas, ce qui n'est rien, en tant que néant compris dans une énigmatique identité à l'être. L'activité d'éclairer n'est pas une propriété, même essentielle, qui s'ajouterait à une substance lumineuse préexistante ; la lumière effective, la lumière en tant que telle, dans sa manifestation concrète, c'est la lumière en action, c'est la venue du jour, c'est l'avènement des phénomènes. Pouvons-nous décrire ou contempler philosophiquement la lumière à l'œuvre ? Une telle contemplation constitue-t-elle seulement la tâche qui incomberait aujourd'hui en priorité à la philosophie ? Nous avons à interroger le sens de la phénoménalisation à partir d'une description de la lumière en action : non pas à interpréter la lumière - en soutenant arbitrairement une conception métaphysique ou physique provenant des Anciens ou des Modernes -, mais seulement à essayer de décrire l'événement de la lumière, tâche qu'il ne nous serait sans doute pas possible d'entreprendre

si nous ne participions d'aucune manière à l'activité dynamique de l'éclairement, si moi - cet *ego* que je suis à chaque fois -, je ne me trouvais pas ici, débouchant d'emblée en dehors du *léthé*, dans un milieu de clarté plus ou moins vive. La tradition philosophique jusqu'à Husserl a trop souvent substantialisé la lumière, alors que ce qui importe, c'est de laisser celle-ci se révéler activement en nous, dans sa vérité événementielle. Qu'est-ce donc que l'action ? Peut-elle se penser ? Comment surmonter cette antinomie : pour penser, il faut cesser d'agir, prendre le temps de la réflexion et, à l'inverse, pour agir cesser de penser, de tergiverser ? Penser, c'est aussi et déjà, dans une certaine mesure, une action, une activité de l'esprit à part entière, un « travail intellectuel » qui peut exiger un effort parfois pénible. Penser, c'est mettre activement en œuvre la lumière du *logos* qui confère aux phénomènes une certaine intelligibilité. Certes, l'acte de pensée n'a pas d'efficacité directe sur la réalité matérielle extérieure, la pensée ne produit pas d'effet spectaculaire ou bruyant. Bien entendu, il convient de distinguer entre, d'un côté, l'acte d'une pure et simple conception mentale et, de l'autre, le passage à l'acte objectif. Cependant, comme l'écrit Nietzsche, il se pourrait que les pensées qui mènent le monde soient celles qui s'avancent à pas de colombe. Et même qu'en un sens, l'acte de penser parvienne à une espèce d'activité plus radicale que l'action comprise au sens communément "réaliste", dans la mesure où le penseur agit sur sa propre manière de voir et de concevoir les choses et se rend ainsi capable de s'arracher à l'activisme, c'est-à-dire à l'action qui dégénère en agitation mondaine et en esquive perpétuelle de toute réflexion. « Les poètes », écrit Kafka, « tentent de greffer aux hommes d'autres yeux et de transformer ainsi le réel » : les phénoménologues ne pourraient-ils contribuer à une opération de type comparable ? Mais comment penser la lumière vive, en action, à l'œuvre, en mouvement, si la pensée a naturellement tendance à figer, réifier, substantialiser, tuer ? L'action de la lumière a-t-elle un sujet, une intention, un contexte ? Sous réduction, nous écartons la thèse selon laquelle le sujet en question serait « Dieu » ou l'« homme ». Nous admettons, avec J. Benoit qui se réfère ici en grande part à la phénoménologie de la donation marionnette, que « La discussion, d'un point de vue encore métaphysique, qui chercherait à *fonder* le donné

(*contradictio in verbo*), pourrait s'enliser autour de la question fictive du « donateur ». Comme si, là où il y a donné, il y avait nécessairement besoin de quelqu'un pour donner. Mais c'est un faux problème, qui résulte d'une application intempestive du principe de raison (et donc de la logique du monde) là où l'on est à la limite du monde, c'est-à-dire en chacun de ses points, en ce point quotidien du pur événement où il surgit à lui-même [...] Le donné, en tant que pur donné, est absolument sans donateur ; il est toujours déjà « après » le don, sans origine, dans l'événementialité de ce qui se produit »³². Nous devons non pas nier la thèse d'un donateur, pas plus que celle d'un donataire qui serait élu par un décret divin et qui, de ce fait, contracterait d'emblée une dette à l'égard de son Créateur, mais les suspendre l'une et l'autre, et ainsi tâcher d'accueillir la lumière telle qu'elle se donne d'elle-même, comme actrice de son propre rayonnement ; il nous faut aussi, comme dit, mettre entre parenthèses tout présupposé téléologique, mais aussi toute affirmation naïvement réaliste d'une existence en soi de l'espace et du temps physiques. En outre, rappelons la distinction antique ou médiévale entre la lumière illuminante - *lux* - et la lumière illuminée - *lumen* - qui désigne l'éclat lumineux que présente tel ou tel aspect d'un objet éclairé. La lumière comme *lux* ne se montre pas de manière directe - elle est en cela comparable au vent qui ne se voit pas en lui-même, mais qui s'indique à travers le mouvement des branches ou le flottement des drapeaux -, elle ne se manifeste que par l'intermédiaire des choses inertes ou vivantes qu'elle éclaire, par le monde qu'elle illumine ; « incolore » ou « blanche », elle se révèle par exemple à travers le phénomène de l'arc-en-ciel. La lumière, pour apparaître, doit, d'une certaine façon, se réfléchir sur ou s'objectiver dans quelque chose qu'elle n'est pas, mais qui se montre de manière évidente. La *lux* n'est pas une chose située dans un point précis et exclusif de l'espace, elle pas localisable, mais elle se meut entre un « ici » (le point-source) et une multitude d'« ailleurs » (l'espace de rayonnement) et son activité s'identifie strictement à un tel mouvement de translation. L'activité de la diffusion lumineuse a-t-elle un sens ou va-t-elle dans tous les sens ? Ne se dispense-t-elle pas qu'à perte, en se dissipant sous tous les azimuts ?

³² *L'idée de phénoménologie, op. cit. p. 75*

4° Clair-obscur

Si la lumière et l'obscurité sont deux motifs opposés ou complémentaires qui composent un couple symbolique essentiel et indissoluble, qu'est-ce qui nous oblige, toutefois, à opposer sur un mode frontal phénoménalisation et obscurcissement ? L'obscurité est plurivoque, elle peut se penser : 1/ sur un mode purement négatif, comme simple absence de lumière - la nuit comme absence de jour, l'ombre portée qui correspond à la zone sans lumière qu'un corps éclairé et opaque projette sur un autre corps (par exemple une éclipse de lune ou de soleil) ; un corps translucide, en filtrant ou tamisant le passage de la lumière, produit une ombre plus ou moins épaisse : l'ombre, en ce sens, n'est qu'un effet qui dérive de l'action de la lumière. Toujours dans le même sens, l'obscurité revient à l'oubli comme privation de mémoire ou de conscience : en effet, seul ce qui fait sens est considéré comme mémorable ; ce qui est ou paraît insignifiant - par exemple la vie singulière des individus - est exclu de l'Histoire, incline naturellement à être abandonné au *léthé* ou à l'inconscient, bref demeure inexistant. 2/ L'obscurité comme élément qui contrarie activement ou volontairement la venue et l'œuvre de la lumière : les mythes en font une force maléfique personnifiée qui s'identifie à une divinité à part entière ou à un principe existant par soi-même - dans la plupart des manichéismes gnostiques -, ou bien à une créature finie qui s'est révoltée contre Dieu - c'est le cas de Satan, « prince des ténèbres » -. L'hymne poétique et théologique qu'entonne le fameux « Prologue » johannique affirme par exemple que « [...] la lumière brille dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont point saisie [...] »³³, c'est-à-dire ni arrêtée, ni comprise (double sens que permet le verbe grec *katalambanô*), tandis que saint Paul exhorte les siens en ces termes : « La nuit est avancée, le jour est tout proche. Rejetons donc les œuvres des ténèbres et revêtons les armes de la lumière »³⁴. L'obscurité, toutefois, ne saurait se résumer à un pur et simple défaut - physique ou métaphysique - de lumière : il faut aussi admettre 3/ la possibilité d'une certaine positivité ou d'une grandeur négative de l'ombre, s'il est vrai que

³³ Jean 1.5

³⁴ Romains 13.12.

la lumière fait voir, mais tout en demeurant elle-même invisible, tout en gardant une espèce de "pudeur" ou de réserve. Le spectre des couleurs qui résulte de l'effet optique de diffraction par le moyen d'un prisme, révèle la nature composée de la lumière dite « blanche » ou « incolore ». « La couleur est la gloire de la lumière » (J. Guittou)³⁵. Lumière et obscurité, de ce point de vue, ne s'opposent pas, mais se confondent. La lumière se manifeste comme une ténèbre illuminante qui déplie le visible tout en se repliant elle-même dans l'invisible, et elle éclaire d'autant plus et mieux qu'elle s'efface davantage. Husserl l'a bien remarqué : l'œil qui voit ne peut être vu par lui-même de manière immédiate ; reflété dans un miroir, mon propre regard se présente à moi sous l'aspect d'une « chose-œil » (*Ding-Aug*) qui ne diffère en rien des yeux d'autrui³⁶. Or, si la lumière demeure invisible, c'est peut être du fait que nous ne pouvons la viser, qu'elle rayonne trop intensément pour nos faibles facultés visuelles : la lumière revient à l'obscurité, parce qu'elle éclate et rayonne en excès de lumière, parce qu'elle provoque un effet d'éblouissement qui revient à un aveuglement, donc une inadéquation radicale ou sublime entre son déluge et nos facultés de perception ou d'intellection qui ne peuvent tolérer une exposition directe, sinon purement ponctuelle : « Le soleil ni la mort ne se peuvent regarder en face » (La Rochefoucauld). En ce sens, l'obscurité pourrait s'identifier paradoxalement à l'essence même de la lumière qui surgirait comme l'excès (c'est l'étymologie de « luxe ») par excellence, l'excès éclatant en tant que tel - faste, luxuriance, excès de vitesse, excès nous prenant de vitesse, nous précédant par le fait de son toujours-déjà-là qui nous dépasse. Conception qui renverse la définition courante de l'obscurité comme défaut de lumière : l'obscurité consiste dans une positivité sursaturée de lumière. Et il arrive à cet excès de lumière (*lux*) de se communiquer aux choses illuminées (visibles par leur *lumen*), comme le prouve l'évidence aveuglante de la lettre volée (Poe). Epuisons-nous ainsi la plurivocité de l'obscurité ? Celle-ci ne pourrait-elle en outre se penser 4/ comme un autre de la lumière, comme une manifestation dont le

³⁵ Notons que Goethe a parfois employé le terme de « phénoménologie » pour nommer sa théorie personnelle des couleurs.

³⁶ Cf. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, Livre second, *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, (abrégé *Ideen II*), PUF, Epiméthée, Paris, 1982, § 37, pp. 210 sq.

« comment » demeurerait irréductible et hétérogène à celui de la lumière, selon une différence de nature plutôt que de degrés ? Nous reviendrons un peu plus loin à cette possibilité qui n'est pas aussi évidente que les trois précédentes. Remarquons déjà le fait que toute obscurité n'égare pas nécessairement ; il faut faire droit à une certaine obscurité - liée au retrait ou à l'intimité - qui permet, tout au contraire, de se trouver ou de se retrouver, qui est utile et même indispensable pour revenir à soi-même, pour se ressourcer ou restaurer son « chez-soi ». L'affirmation théologique du dualisme johannique - « Dieu est lumière, et de ténèbres, il n'y a pas trace en lui »³⁷ -, nous renvoie à l'acception de l'obscurité comme négation maléfique de la gloire divine³⁸ ; elle appellerait en contrepartie cette juste remarque de Rilke - « Que serait un Dieu sans le nuage qui le protège et le recouvre ? » - qu'il faut évidemment resituer dans la tradition du « Dieu caché » (*Deus absconditus*) d'Esaië³⁹, qui passe bien entendu par Pascal⁴⁰. Tandis que la prétention à faire voir les profondeurs insondables de la divinité mène à l'obscénité, le refus de tout exhibitionnisme conduit à l'icôneclasse puritain. Pour maintenir une tension "dialectique" féconde entre ces deux pôles - d'un côté, la splendeur de la Révélation divine et, de l'autre, la nuit du Mystère de la Dité dionysiaque, il faut repousser tout à la fois le rationalisme qui prétend objectiver intégralement le Mystère, et

³⁷ 1 Jean 1.5. Chez saint Paul aussi, il arrive que l'on trouve l'expression d'un dualisme quasi manichéen : « Tous, en effet, vous êtes fils de la lumière, fils du jour : nous ne sommes ni de la nuit, ni des ténèbres » (1 *Thessaloniens* 4.5). Même si, dans la Bible, l'obscurité représente symboliquement le Mal, prise en elle-même, cependant, elle est une créature de Dieu et est à ce titre bénie par le Créateur (cf. *Genèse*) qui l'a destinée à contribuer, à égalité avec la lumière, à sa propre glorification : « Lumière et ténèbres, bénissez le Seigneur » (*Daniel grec*, 3.70).

³⁸ Certains étymologistes, comme on le sait, se sont interrogés sur la possibilité d'une racine commune entre le nom 'o *Theos* « Dieu » et le verbe *theorein* « voir » ou le nom *theoria*, « la contemplation ».

³⁹ Cf. *Esaië* 45.15

⁴⁰ « [...] Si Dieu se découvrait continuellement aux hommes, il y aurait peu de mérite à le croire ; et s'il ne se découvrait jamais, il n'y aurait peu de foi [...] » (« Lettres aux Roannez », IV, in *Œuvres complètes*, Editions du Seuil, préface de H. Gouhier, présentation et notes de L. Lafuma, Paris, 1963, p. 267) ; Dieu se révèle en se cachant sous le triple voile de la création, de la chair du Christ et de l'Eucharistie ; « Dieu se cache « à ceux qui le fuient [...] voulant paraître à découvert à ceux qui le cherchent [...] Il y a assez de lumière pour ceux qui ne désirent que de voir, et assez d'obscurité pour ceux qui ont une disposition contraire » (*Pensées*, 149-430, in *Ibid.* p. 521). Pascal fait ici écho tout spécialement à saint Paul : « Si cependant notre Evangile demeure voilé, il est voilé pour ceux qui se perdent, / pour les incrédules dont le dieu de ce monde a aveuglé l'intelligence, afin qu'ils ne perçoivent pas l'illumination de l'Evangile dans la gloire du Christ, lui qui est l'image de Dieu » (2 *Corinthiens* 4.3-4).

l'irrationalisme qui rejette toute exposition glorieuse. Bref, si donc lumière et obscurité, tout en s'opposant, se manifestent toujours de manière corrélative et indissociable, l'allumage ou le flamboiement ne peuvent alors se penser indépendamment du déclin ou de l'extinction qui renvoient par euphémisme à la mort. Mourir, pour les Grecs, signifiait d'abord le fait d'être privé de la vision et de la lumière du monde⁴¹. Platon joue sur une prétendue communauté étymologique entre le mot « Hadès » et le verbe « voir » (*idein*) précédé de l'a- privatif.

Le fait d'évoquer le motif du clair-obscur nous donne l'occasion d'introduire une référence philosophique fondamentale pour l'avenir de notre réflexion : Heidegger, dans *L'origine de l'œuvre d'art*⁴², considère, en résumé, que l'auto-institution de la vérité s'accomplit principalement selon cinq modes essentiels, à savoir le geste politique, la foi onto-théologique, le « vrai sacrifice » (c'est-à-dire ?), la « pensée de l'être »⁴³, ainsi que l'œuvre d'art qui, dans cette conférence, contrairement à toute la tradition de pensée esthétique, n'est pas appréhendée comme un objet sensible / intelligible qui affecte, dans une expérience vécue (*Erleben*), un ou plusieurs sujets rationnels doués d'une faculté de goût universelle, mais est thématifiée à partir de son propre mode d'être, c'est-à-dire en tant que mise en œuvre de la vérité⁴⁴ qui procède d'un conflit originaire (*Ur-streit*) entre l'éclaircie d'un monde (*Welt*) et la réserve de la terre (*Erde*). La « vérité », ici, doit s'entendre non pas comme l'adéquation (*homoïosis, adequatio*) entre le réel et la représentation, mais comme dévoilement (*alétheia, Unverborgenheit*) ontologique de l'étant. Le « monde » n'est pas l'assemblage matériel ou formel des choses données, ni simplement le réseau ustensilier de l'existence quotidienne, mais désigne « l'ouverture ouvrant toute l'amplitude des options simples et décisives dans le destin d'un peuple historial »⁴⁵ et concerne en priorité les choix éthico-politiques

⁴¹ Cf. aussi la lamentation biblique de Tobit : « Quel bonheur puis-je encore avoir ? Je suis un homme privé de la vue, je ne vois plus la lumière du ciel, mais je gis dans les ténèbres comme les morts qui ne contemplent plus la lumière. Vivant, j'habite parmi les morts [...] » (*Tobit* 5.10).

⁴² « L'origine de l'œuvre d'art » (abrégé *OOA*), in *Chemins qui ne mènent nulle part (Holzwege)*, traduit par W Brokmeier, Tel, Gallimard, Paris, 1962, pp. 13-98.

⁴³ *Ibid.* p. 69

⁴⁴ « Dans l'œuvre d'art, la vérité de l'étant s'est mise en œuvre. L'art est la mise en œuvre de la vérité » (*Ibid.* p. 41).

⁴⁵ *Ibid.* p. 52

dans l'horizon d'une époque. La « terre » signifie non pas la planète astronomique, ni une superposition de strates géologiques, mais plutôt l'équivalent de la *phusis* grecque, « le sein dans lequel l'épanouissement reprend, en tant que tel, tout ce qui s'épanouit »⁴⁶, « la libre apparition de ce qui se referme constamment sur soi, reprenant ainsi en son sein »⁴⁷, elle « se révèle comme celle qui porte tout, comme celle qui s'abrite elle-même dans le statut de son propre recel »⁴⁸, elle « est par essence ce qui se referme sur soi »⁴⁹, l'assise nocturne du monde, dont M. Haar souligne le caractère anhistorial⁵⁰. C'est seulement en tant que l'œuvre installe (*aufstellt*) sur elle un monde, que la terre peut venir comme « sol natal » (*heimatlicher Grund*). Le « combat » n'est pas une vulgaire querelle, mais consiste dans une exaltation réciproque inapaisable, qui exclut toute résolution dialectique et qui révèle une co-appartenance de la terre et du monde dans « l'intimité du simple ». Dans l'avènement agonistique de la vérité ontologique, l'œuvre d'art fait apparaître le monde et la terre comme deux puissances tout à la fois essentiellement différentes et radicalement inséparables : « Le monde se fonde sur la terre, et la terre surgit au travers d'un monde »⁵¹. En tant qu'« instigatrice » du combat entre terre et monde, « l'œuvre d'art fait jaillir (*springen*) la vérité »⁵², elle advient comme source (*Ur-sprung*) qui met en lumière le fait qu'il y ait de l'étant et non pas rien - « [...] qu'y a-t-il de plus ordinaire que ceci : que de l'étant soit ? Par contre, dans l'œuvre, ceci : qu'elle *soit* en tant que telle, est précisément l'extraordinaire »⁵³, c'est-à-dire ce qui suscite la disposition fondamentale du *thaumazein* -. Si Heidegger admet que l'œuvre d'art - par

⁴⁶ *Ibid.* p. 45

⁴⁷ *Ibid.* p. 52

⁴⁸ *Ibid.* p. 70

⁴⁹ *Ibid.* p. 51

⁵⁰ Cf. *Le chant de la terre* (abrégé CT), L'Herne, Paris, 1985, p. 124. M. Haar distingue « quatre sens du concept de Terre » dans la pensée de Heidegger : 1. l'assise secrète de notre séjour dont l' "opacité rayonnante" (plutôt que la « clarté obscure », selon un célèbre oxymore cornélien) ne se montre que comme ce qui fuit toute exhibition ; 2. la « Nature » comprise comme le fait, pour l'ensemble des étants naturels (minéraux, végétaux, animaux etc.), d'affluer inlassablement et de se déployer en une « plénitude inépuisable et simple de formes et de guises » ; 3. le « matériau » de l'œuvre d'art (pierre, bois, métal, sons, langage etc.) ; 4. le « sol natal » (cf. *op. cit.* pp. 122-136).

⁵¹ OOA p. 52

⁵² *Ibid.* p. 88

⁵³ *Ibid.* p. 73

exemple le temple grec » - se manifeste originairement comme un événement de lumière au sens spirituel - « [...] par l'installation de l'œuvre, le sacré est ouvert en tant que sacré, et le Dieu appelé dans l'ouvert de la présence [...] C'est dans la dignité et la splendeur que le Dieu est présent. Et dans le rayonnement issu de cette splendeur brille, c'est-à-dire s'ouvre en lumière (*lichtet sich*) [...] le monde »⁵⁴ -, nous pouvons ici nous demander, sans pour autant trancher, si une telle fulguration nous renvoie en priorité à la beauté ou à l'événement même de la beauté - « La lumière du paraître ordonnée en l'œuvre, c'est la beauté. *La beauté est un mode d'éclosion de la vérité* »⁵⁵ ; « C'est l'apparaître qui, en tant que cet être de la vérité à l'œuvre dans l'œuvre, est la beauté »⁵⁶ -, ou bien plutôt au sublime qui s'impose sur le mode de la saturation - « Le choc qu'est la mise en œuvre de la vérité, fait sauter les portes de l'é-normité (*das Ungeheure*) et du même coup rabat le familier, ou tout ce qu'on croit tel [...] Ce qui est instauré par l'art [...] est un *surcroît* »⁵⁷ -. Nous pouvons aussi noter l'apparition du motif de la *résistance*, qui prendra du poids dans la suite de notre réflexion : « C'est dans la terre, en tant que celle qui essentiellement se réserve, que l'ouverture de l'ouvert rencontre sa suprême *résistance* [...] »⁵⁸. La terre ne résiste pas moins au monde que celui-ci à celle-là, s'il s'agit de deux puissances strictement *co-originaires*. Parce qu'elle procède d'un combat entre mesure et démesure, l'œuvre d'art requiert de la part du créateur un geste de délimitation qui consiste dans le tracé inaugural d'un « trait de lumière »⁵⁹ qui répète au fond le « trait-déchirant » (*Riss* qui signifie une « fente », une « crevasse », une « déchirure », mais aussi un « tracé » ou un « plan ») de l'ouverture ontologique primordiale. De même que la limite tout à la fois inaugure et

⁵⁴ *Ibid.* pp. 46-47

⁵⁵ *Ibid.* p. 62

⁵⁶ *Ibid.* p. 92

⁵⁷ *Ibid.* p. 85, *je souligne*

⁵⁸ *Ibid.* p. 78, *je souligne*

⁵⁹ *Ibid.* p. 79. Commentant Dürer - « [...] l'art est véritablement enfoui dans la nature, et celui qui d'un trait peut l'en arracher (*reissen*), il le tient » (*op. cit.* p. 79), Heidegger écrit : « *Reissen* signifie ici mettre au jour un trait, le tracer sur la planche à dessin » : quoiqu'il entende prendre congé de l'esthétique, l'auteur de *L'origine de l'œuvre d'art* paraît s'inscrire - par son insistance sur le « trait » -, comme Kant dans la *Critique de la faculté de juger*, dans la tradition classique qui fait primer le dessin sur la couleur, plutôt que dans la tradition romantique, représentée philosophiquement par Hegel, qui renverse un tel primat dans son *Esthétique*. Nous reviendrons plus loin sur ce motif du « trait déchirant », qui va prendre pour nous une signification fondamentale.

ferme, l'*Urstreit* tout à la fois décèle et occulte. « La vérité est, en son essence, non-vérité » ; cela « ne veut pas dire que la vérité soit, au fond, fausseté », ni « non plus, en une représentation dialectique, que la vérité n'est jamais elle-même, mais toujours aussi son contraire »⁶⁰ : « La vérité est non-vérité dans la mesure où lui appartient le domaine de provenance du non-encore-éclos, au sens de la réserve »⁶¹. Le « Poème » ou « Poétiser » (*Dichten*⁶²) désigne le « projet éclaircissant de la vérité », dont la poésie (*Poesie*) n'est qu'un mode particulier parmi d'autres (la peinture, la musique etc.). La langue qui fait du Poème « l'essence de la vérité » ne se résume pas à un instrument de communication, mais correspond au pouvoir apophantique d'arracher à la terre le séjour configuré d'une époque historique : « tout ce qui a été donné à l'homme doit être, lors du projet [poématique], tiré à la lumière hors du fonds réservé, et doit être expressément fondé sur lui [...] Parce qu'elle est un tel « tirer à la lumière », toute création est un « puiser » (*ein Schöpfen*) »⁶³, ce qui veut dire qu'elle surgit du Rien entendu non pas comme néant ontique, mais comme jointure de la terre et du monde, jointure que précède et rend possible la béance ontologique originaire. L'œuvre d'art ne peut advenir et subsister dans l'ouverture de l'être indépendamment d'une communauté historique de créateurs et de « gardiens » qui se font les coopérateurs ou les témoins de sa phénoménalisation.

M. Haar, dans *Le chant de la terre*, propose l'hypothèse de lecture suivante : « la relation conflictuelle et unitaire terre-monde constitue à la

⁶⁰ *Ibid.* pp. 59-60

⁶¹ *Ibid.* p. 67

⁶² Heidegger rapproche (plus ou moins légitimement) *Dichtung* du vocable *Dickung* qui désignait jadis, dans la langue des habitants du *Schwarzwald*, le « noir de la forêt » (cf. *Questions IV*, traduction de J. Beaufret, F. Fédier, J. Hervier, Gallimard, Tel, Paris, 1990, p. 127). *Dichtung* signifie littéralement une concentration, une condensation ou un épaissement, ce qui suppose une prise de poids, un alourdissement... et peut-être une thésaurisation de gloire. La *Dichtung*, en tant que *Lichtung*, arrache énergiquement l'ouvert à la *Dickung* de l'*Urwald* (la forêt de l'origine) : le poème, avant de désigner l'ouvrage en vers ou toute œuvre créée, signifierait ainsi le mouvement non évident de condensation, de rassemblement ou de composition par lequel la vérité se pré-découvrirait ou s'éclaircirait (le dégagement de la *Waldlichtung* - la « clairière forestière » -, s'éprouve par contraste avec l'épaisseur dense et inextricable de la forêt. Comme le rappelle Heidegger, le mot *Lichtung* signifie, outre un éclaircissement ou un éclaircissement, une idée d'allègement (*leicht* « léger »), d'ouverture, de libération, un effet de *dilatation* (sur cette notion, cf. J.-L. Chrétien, *La joie spacieuse, Essai sur la dilatation*, Editions de Minuit, Paris, 2007) ou encore une opération de décantation.

⁶³ *Ibid.* p. 85, je souligne

fois une réponse à et une « explication » avec la relation du dionysiaque et de l'apollinien, surtout sous sa forme première dans *La Naissance de la Tragédie* »⁶⁴. Pour Nietzsche, rappelons-le très brièvement, la tragédie attique résulte d'un conflit entre deux « impulsions de la nature »⁶⁵ pensée comme « volonté de puissance » (rappelons que l'expression *Wille zur Macht* n'apparaît pas encore en toutes lettres dans son premier livre) qui sont à la source de toute activité artistique : de la pulsion apollinienne, proviennent les arts plastiques (sculpture, peinture, architecture, poésie épique), tandis que la pulsion dionysiaque est la source des arts non plastiques (musique, chant, danse). Apollon est le dieu solaire du rêve et l'art apollinien consiste à produire de belles apparences, des images idéalisées aux contours bien définis et à la mesure harmonieuse, des représentations affranchies de l'ordre du devenir (le monde olympien du panthéon antique) ; Dionysos, en revanche, est le dieu nocturne de la vie, de la fête, de l'excès et de l'ivresse, en particulier sexuelle, dont le culte, dans l'Antiquité, donnait lieu à des rituels masqués ; le sentiment dionysiaque implique une abolition des limites de l'individuation et de la personnalité et un retour possible à l'unité d'origine de la nature ; mélangeant extase et horreur, il exprime la solidarité de la création et de la destruction, de la souffrance et de la jouissance. L'analogie que propose M. Haar se fonde sur trois principaux éléments : 1° chez Nietzsche comme chez Heidegger (même si celui-ci n'a jamais adhéré à la théorie artistique de la *Wille zur Macht*), l'œuvre d'art résulte d'un conflit entre deux puissances préalables, solidaires et latentes - respectivement le dionysiaque / l'apollinien et la *Erde* / la *Welt* - qui se compénètrent, se soutiennent et se renforcent l'une l'autre, mais dont la tension ne se résout jamais purement et simplement dans l'instauration d'un troisième terme synthétique ; 2° ce conflit ne se montre pas en toute évidence : de même que « le calme de l'œuvre reposant en elle-même a son essence dans l'intimité du combat »⁶⁶, de même, la belle apparence apollinienne, qui

⁶⁴ CT p. 214 ; sur ce point cf. pp. 213-218. Le texte de l'*Ursprung* provient de trois conférences données fin 1936, parallèlement à des cours sur Nietzsche.

⁶⁵ *La naissance de la tragédie (Die Geburt der Tragödie)*, texte, fragments et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, traduit par M. Haar, P. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy, Gallimard, Collection Folio / Essais, Paris, 1977, pp. 27 sq.

⁶⁶ OOA p. 54

correspond à l'ordonnement lumineux du monde, dissimule le déchirement dionysiaque, qui nous renvoie au motif de la terre en travail ; 3° la terre et le dionysiaque se caractérisent l'une comme l'autre par une puissance surabondante et une résistance à la lumière - ces puissances ne peuvent se manifester qu'en se soumettant à la phénoménalité d'un monde. Ces traits communs n'excluent pas des différences : « La terre n'est pas le chaos »⁶⁷, elle n'est pas illimitée comme l'élément dionysiaque, mais est plus ou moins pré-définie comme une « secrète ébauche de formes », une réserve de formes possibles ou « de significations encore à découvrir », suggère G. Vattimo⁶⁸ ; de plus, elle n'est pas une source à elle seule, puisque le monde s'appuie sur la terre mais n'en dérive pas, à la façon dont l'apollinien dérive du dionysiaque. Heidegger, selon M. Haar, s'est démarqué de Nietzsche en voulant « exorciser [...] la pensée d'une primauté des *forces créatrices* sur les *formes* »⁶⁹.

Aussi pertinente soit-elle, cette hypothèse de M. Haar n'exclut pas que la conception heideggérienne du combat originaire entre l'obscurcissement de la terre et l'éclaircissement du monde puisse s'inspirer, au moins autant et sinon plus, du conflit primordial entre le « fond obscur » et « l'existence » selon Schelling. Chez celui-ci, l'existence (*Existenz*) ne se résume pas au simple fait d'être ou de se trouver là (*da sein*), mais consiste à « avoir l'être », c'est-à-dire à s'arracher à un fond (*Grund*) obscur, de manière à être hors de soi ce que l'on est en soi. L'existence, « dont le nom ne signifie rien d'autre qu'*extase* » (*Ekstasis*), ne désigne pas un ravissement mystique, mais le mouvement de conquête par lequel l'être se pose hors de soi-même. L'extase implique un « dérangement » (*Entsetzung*, la préposition *ent-* suggère une idée d'éloignement) qui peut être salutaire ou au contraire maléfique. Contrairement à saint Augustin qui invite son lecteur à « rentrer en soi-même », Schelling considère que « Ce qui est urgent pour l'homme, ce

⁶⁷ CT p. 216

⁶⁸ in *Introduction à Heidegger*, Cerf, Paris, 1985, p. 130. La *Erde* ne pourrait-elle aussi être rapprochée du concept marionnien d'« invu » (sur lequel nous aurons l'occasion de revenir) : « Par « invu », nous entendons purement et simplement ce qui, de fait ne parvient pas ou pas encore à la visibilité, alors que je pourrais, de droit l'expérimenter comme un possible visible » (*De Surcroît, Essai sur les phénomènes saturés (DS)*, PUF, Paris, 2001, p. 131) ?

⁶⁹ CT p. 214

n'est pas de *rentrer en soi*, mais d'être exposé *hors de soi* »⁷⁰. Toute existence est travaillée de l'intérieur par une crise, par un jeu tendu entre des puissances métaphysiques, par un conflit qui, dès l'origine, soustrait l'être à la torpeur, aussi bienheureuse soit-elle, ou à la réclusion, et qui œuvre à le faire venir à la lumière. Le *thaumazein* philosophique des Anciens témoigne d'une ouverture critique à la dimension propre à l'existence : la raison, tout à coup confrontée à l'extériorité radicale, se trouve frappée de stupeur, subjuguée ou atterrée, comme anéantie et prise d'un vertige abyssal. Dieu lui-même, selon Schelling, ne se contente pas d'être : en tant que Créateur, il se fait un « Dieu en devenir » qui surmonte son égoïsme divin pour se révéler absolument à l'existence. Le fond obscur désigne donc ce que toute existence occulte en s'y arrachant, mais aussi son soubassement ou son assise (*hupokeimenon*). Le *Grund* s'oppose à l'*Existenz*, comme, analogiquement, la pesanteur s'oppose à la lumière. Pouvant se définir comme le versant nocturne de l'existence qui se retire toujours plus âprement en lui-même, le fond(s) schellingien mérite d'être rapproché de la *Erde* heideggérienne. Schelling, à la suite de J. Boehme, n'a pas manqué d'exploiter les variations possibles sur le vocable très chargé de *Grund - Abgrund* (« abîme »), *Ungrund* (« fond sans fond »), *Urgrund* (« fond originaire », « archi-fond ») - qui peut aussi signifier un fondement refoulé dans la nature ou le passé. Le rapport de tension entre le fond obscur et l'existence est essentiellement déterminé par un antagonisme radical ou une antipathie structurelle qui ne vont pas sans une foncière solidarité. Schelling estime pouvoir situer l'origine du Mal dans une insurrection du fond qui tenterait d'exister au lieu de demeurer tapi dans l'ombre. En surmontant (*überwinden*) son fond obscur, l'existence s'affirme et remporte joyeusement une victoire sur soi (*überwinnen* signifie « l'emporter sur »), elle meurt à soi et se dépasse, à la manière du grain qui germe et fructifie (en dépit des divergences, il y a une certaine parenté entre l'*Überwindung* schellingienne et l'*Aufhebung* hégélienne, mais poursuivons). De façon comparable, pour Heidegger, exister, c'est « aller au-delà de soi-même », puisque « dans l'existence, l'homme ne sort pas d'un dedans pour accéder ensuite à un dehors ;

⁷⁰ *Œuvres métaphysiques*, trad. J.-F. Courtine et E. Martineau, Gallimard, Paris, 1980, p. 290

l'essence de l'existence, c'est l'instance qui s'expose dans l'essentielle expansion de l'éclaircie de l'étant »⁷¹.

5° « Photocentrisme » ?

Si l'étymologie *phôs* fait signe en direction du motif de la lumière au sens le plus large, est-il cependant légitime de vouloir définir la phénoménalisation par la primauté ou même l'exclusivité de la lumière et de la visibilité, au détriment des autres sens perceptifs : l'ouïe, le toucher, le goût ou l'odorat ? Il nous faut impérativement mettre en question un tel présupposé. Pourquoi cette habitude de distribuer ou de hiérarchiser notre pouvoir de perception selon cinq instances sensorielles ? De plus, qu'est-ce qui nous interdirait de parler d'une « phénoménalisation » à propos de la manifestation d'un air musical, d'une caresse, de la saveur salée, sucrée, acide ou amère d'un mets, ou encore de l'exhalaison d'un parfum ? De telles sensations ou impressions ne méritent-elles pas d'être elles aussi qualifiées de « phénomènes », même si, au sens strict, elles n'ont pas directement rapport à la lumière et à la vision ? L'obligation de faire droit à toutes les dimensions de la manifestation n'implique évidemment pas que nous devrions chercher à fonder philosophiquement une théorie des synesthésies. Le verbe « éclater » s'applique couramment à des manifestations lumineuses ou sonores. On peut de fait avoir spontanément tendance à associer par l'imagination, d'une part, la représentation de rayons lumineux à des sonorités aiguës et, d'autre part, celle d'ombre ou d'obscurité à des sonorités graves : s'agit-il d'un fait universel, d'un mode de pensée qui se rencontrerait dans toute culture et à toute époque ? Derrida a critiqué le « phonocentrisme » qui, d'après lui, caractérise la philosophie depuis le *Phèdre* de Platon (dont la mémoire, ironie de l'histoire, est pourtant parvenue jusqu'à nous par le moyen du texte et des commentaires !), au profit d'une réhabilitation de la trace écrite ; ne pourrions-nous, en un sens comparable, parler d'un « photocentrisme », en faisant référence à Henry notamment, qui, par sa critique du

⁷¹ OOA p. 76

« monisme ontologique », reproche à la tradition de pensée occidentale d'avoir privilégié l'ordre de la lumière et de la visibilité - et donc la logique essentialiste de l'*eidōs* et de l'évidence -, au détriment du domaine nocturne de l'affectivité et des autres dimensions de la perception - notamment le toucher pathétique qui assure lui aussi une épreuve de vérité - ? Derrida a lui-même interrogé « le privilège du regard » et mis en cause l'histoire de la philosophie comme « photologie », la métaphore persistante de l'ombre et de la lumière (du se montrer / se cacher), la « métaphysique héliocentrique », la logique d'une hégémonie « héliotropique »⁷² etc. « La pensée grecque est une pensée solaire [...] elle est pensée de l'aube et du soleil levant, bref, philosophie du jour. Son emblème, c'est Apollon, le dieu qui darde ses rayons dans le ciel ouvert, le dieu de la forme plastique »⁷³. Comme on le sait, le mot grec *alétheia* qui dit la « vérité » implique une métaphore optique : le voile que l'on retire pour laisser le passage à la lumière. « Le toucher », d'après J.-L. Nancy, « est le clair / obscur de tous les sens, et du sens, absolument. Dans le toucher, dans toutes les touches du toucher qui ne se touchent pas entre elles - ses touches colorée, tracée, mélodique, harmonique, gestuelle, rythmique, espaçante, signifiante etc. - les deux côtés du sens unique ne cessent de venir l'un à l'autre, accédant sans accéder, touchant à l'intouchable, intact, espacement du sens »⁷⁴. « Le toucher », écrit J.-L. Chrétien, « n'est pas d'abord, ni peut-être enfin, l'un des cinq sens : il est pour Aristote le sens nécessaire et suffisant pour l'apparition d'un corps animé, la perpétuelle condition de possibilité de la vie humaine et donc aussi d'autres sens éventuels, qui appartiendront toujours à un corps tactile »⁷⁵. Si donc nous avons impérativement à faire droit à tout mode de manifestation qui ne se laisse pas réduire à la mise en lumière, comment penser alors la phénoménalisation autrement que comme une pure et simple activité de visibilisation ?

⁷² Cf. notamment *L'écriture et la différence*, pp. 45-47 ; « La mythologie blanche » in *Marges - de la philosophie* ; « Envoi » in *Psyché, Invention de l'autre*, t. I, Galilée, Paris, 1998, pp. 123 sq.

⁷³ G. Romeyer-Dherbey, « Michel Henry et l'hellénisme », in *PVCC* p. 38.

⁷⁴ *Le sens du monde*, pp. 131-132

⁷⁵ *L'appel et la réponse*, op. cit. p. 104

6° Si notre approche de la lumière événementielle reste encore prise dans l'attitude naturelle, elle doit alors s'élever à un regard phénoménologique et à un questionnement transcendantal

Si, de façon paradoxale, la lumière en action nous montre toutes les choses qu'elle illumine, mais s'efface, pour ainsi dire, "derrière" celles-ci et demeure ainsi elle-même hors de notre vue, nous est-il alors possible, et si oui comment, de la rendre manifeste dans son activité même ? Si la vue naturelle voit directement la lumière illuminée (*lumen*), mais non la lumière illuminante (*lux*), celle-ci ne doit-elle pas alors lui échapper à jamais ? Si la lumière advient par principe dans l'invisible, comment alors la faire entrer dans le champ du regard ? Faudrait-il invoquer l'hypothèse d'une vue surnaturelle qui permettrait d'accéder à la lumière illuminante ou, avec la tradition issue de Platon ou de Plotin, l'idée d'un « œil de l'âme » qui serait en mesure d'apercevoir la lumière dans son surgissement primordial ? Existerait-il un « sixième sens », correspondant à une faculté de voyance extralucide, qui pourrait nous rendre capables de connaître intuitivement ce je-ne-sais-quoi que nous cherchons à évoquer par le mot de « phénoménalisation » ? Mais s'il en était ainsi, ce mot serait alors un mot magique qui renverrait à on ne sait trop quelle manifestation occulte ou numineuse, merveilleuse ou monstrueuse, en tout cas irrationnelle. De plus, un tel sixième sens risquerait de n'être le privilège que de quelques-uns, d'une élite d'élus, les visionnaires de génie qu'il faudrait, avec Baudelaire, considérer comme les « phares » sidéraux de l'humanité.

Dès lors qu'il est question de la phénoménalisation, une distinction élémentaire s'impose entre le mot et la chose - qu'il ne faut, comme dit, certainement pas entendre en un sens substantiel, si la phénoménalisation doit, selon l'hypothèse qui nous sert ici de fil directeur, s'appréhender comme lumière en action (*lux*), autrement dit comme activité d'éclaircissement bien distincte de toutes les substances qu'elle éclaire. Cette distinction ouvre à nos recherches deux voies différentes : d'un côté, nous avons à analyser *a priori* le terme de « phénoménalisation », en questionnant sa signification, son étymologie, ses connotations, ses origines, sa généalogie, sa cohérence interne, la légitimité qu'il peut y

avoir à lui accorder un statut conceptuel - il s'agit en somme d'une interrogation étymologique, terminologique, lexicale, logique... à laquelle nous venons précisément de consacrer un nombre suffisant de pages - ; d'un autre côté, il nous faut interroger le référent concret qu'il doit être possible et légitime de rattacher à ce terme technique - il s'agit de voir dans quelle mesure ce terme peut s'avérer pertinent ou même obligé pour désigner une « chose même », qui correspondrait non pas à une chose substantielle physique ou spirituelle qui serait immédiatement et communément perceptible par l'entremise des organes sensoriels (peu important le ou lesquels) - en effet, la phénoménalisation n'est pas simplement un « ceci » ou un « cela », elle n'est pas le nom d'un objet intramondain, sensible ou intelligible, parmi d'autres, qui ne serait pas encore parvenu à la notoriété -, mais bien plutôt une activité de dévoilement qui précède et conditionne inauguralement la manifestation de toute perception à elle-même : notre questionnement s'élève à un niveau transcendantal - d'abord au sens classique et général de Kant - dès lors qu'il rompt avec toute espèce de "réalisme" naïf présupposant que les choses ou les idées existeraient de manière substantielle, indépendamment de notre esprit qui ne ferait que les refléter de façon plus ou moins adéquate, et qu'il entreprend - ainsi que l'on franchit une écluse pour remonter à la source - d'interroger les conditions *a priori* qui précèdent et rendent possible toute expérience effective⁷⁶. « Transcendantal » qualifie chez Kant une connaissance non-empirique qui fonde la possibilité d'une connaissance empirique vraie. Cet autre versant de notre questionnement

⁷⁶ Bien entendu, le concept de « transcendantal » n'a pas la même signification chez Kant et chez Husserl. E. Fink nous le rappelle dans un article intitulé « La philosophie phénoménologique de Edmund Husserl face à la critique contemporaine » : pour le Husserl des années 1900-30, la conception kantienne de « transcendantal » reste prise dans l'inauthenticité du psychologisme ou les apories du subjectivisme, du fait qu'elle se situe en deçà du régime réductionnel. Husserl écarte l'existence de la chose en soi, même à titre nouménal d'hypothèse-limite, et établit, dans la sixième des *Recherches logiques*, la possibilité que me soit donnée une intuition eidétique : toute connaissance scientifique ne se limite donc pas à la seule connaissance physico-empirique, telle qu'elle est déterminée par les formes *a priori* de l'espace et du temps. Fink met en lumière trois différences fondamentales : 1/ alors que le transcendantal kantien demeure une condition purement formelle, le transcendantal husserlien se donne à titre de phénomène effectif dans une intuition originaire ; 2/ au pur activisme du sujet transcendantal kantien s'oppose chez Husserl la synthèse passive par laquelle le monde s'auto-constitue pour l'*ego* ; 3/ alors que la fonction de l'intuition kantienne se résume à une pure réceptivité, l'intuition comme donation originaire du sens selon Husserl nous permet d'atteindre la chose en elle-même.

est d'autant plus obligé, si la phénoménalisation ne peut se résumer à une idée pure de la raison qui mériterait d'être pensée en elle-même en tant qu'elle s'avérerait en droit d'exercer, pour la connaissance théorique ou l'activité pratique, une fonction régulatrice. Or, par quel chemin, par quelle méthode, par quelle voie transcendantale nous est-il possible de remonter jusqu'au référent que nous cherchons à dévoiler et qui, selon notre hypothèse, correspondrait à la lumière en action ? Cette méthode nous est offerte par la phénoménologie : « En tant que méthode, la phénoménologie se présente comme un procès d'élucidation, c'est-à-dire comme un faire-voir, une mise en évidence »⁷⁷, écrit Henry, qui reprend ici, pour l'essentiel, la définition classique de la méthode phénoménologique que Heidegger expose au § 7 de *Sein und Zeit* : « L'expression « phénoménologie » peut être formulée en grec *legein ta phainomena* ; mais *legein* signifie *apophainesthai*. Phénoménologie veut donc dire *apophainesthai ta phainomena* : faire voir à partir de lui-même ce qui se montre tel qu'il se montre à partir de lui-même »⁷⁸ ; et Heidegger, ajoute : le précepte husserlien « Aux choses mêmes ! (*Zurück zu den Sachen selbst !*) » n'a pas d'autre signification que celle-ci. Comme on le sait, si tous les phénoménologues sont d'accord entre eux pour définir la méthode phénoménologique comme une activité de mise en lumière, ils entrent en revanche en conflit, dès lors qu'il s'agit de dire ce qu'il convient prioritairement ou exclusivement de mettre en lumière par le moyen du *logos* comme faire-voir : est-ce donc l'« intentionnalité » ? Ou le « monde » ? Ou plutôt l'« être » ? Ou bien l'« autre » ? Ou « plus radicalement » la « vie » ? Ou « encore et toujours plus originairement » la donation ?... Nous n'avons pas ici à vouloir aussitôt trancher - et surtout pas à énoncer dogmatiquement ce qui serait "le plus archi-originaire des archi-originaires" ! -, mais seulement à nous demander : comment faire voir, au moyen du *logos apophansis*, la phénoménalisation comme lumière en action, mais sans pour autant faire violence à son activité invisible ? La méthode réductionnelle - il faudrait préciser laquelle - laisse-t-elle suffisamment à la phénoménalisation l'initiative de s'explicitier d'elle-

⁷⁷ « Phénoménologie non-intentionnelle : une tâche de la phénoménologie à venir », in *L'intentionnalité en question*, p. 384

⁷⁸ *Être et temps*, op. cit. § 7, [34], p. 46

même et en elle-même ? Comme le dit Spinoza - *veritas index sui*, « la vérité est à elle-même son propre index, elle se montre d'elle-même » : c'est en effet à la lumière qu'il revient de se dévoiler d'elle-même et en elle-même. La méthode phénoménologique ne doit-elle pas consister d'abord à rendre à la lumière ce qui appartient à la lumière, c'est-à-dire l'initiative de procéder à son auto-révélation ? Ce qui supposerait de travailler à évacuer tous les obstacles qui risquent d'entraver le passage de la lumière ? Si la méthode doit déblayer notre champ de vision, où donc sa voie doit-elle nous conduire ? Et à partir de quel "lieu" déterminé la phénoménalisation se donne-t-elle de manière manifeste, de telle façon à faire effectivement question et à indiquer une piste vers une réponse ? Avant de pouvoir répondre à la question du sens de la phénoménalisation, il est impératif de s'acheminer jusqu'au lieu où elle surgit et se pose d'elle-même, faute de quoi elle ne sera rien d'autre qu'un problème artificiel ou un jeu d'esprit spéculatif. Il s'agit d'indiquer la direction à emprunter pour se transporter, par le moyen d'une « marche régressive », jusqu'au "point" où la phénoménalisation se donne de manière absolument manifeste : quelle est la méthode qui doit permettre une telle *mise au point* ? Comme le rappelle J. Greisch, Husserl, dans l'introduction du second volume des *Recherches logiques*, au moment où il lance la devise « *Zurück zu den Sachen selbst* »⁷⁹, présente l'attitude phénoménologique comme une espèce de « monde à l'envers » - expression qui renvoie implicitement à un passage bien connu de Hegel : « [...] le monde de la philosophie est en soi et pour soi un monde à l'envers (*eine Verkehrte Welt*) »⁸⁰ - : « La source de toutes les difficultés », écrit Husserl, « réside dans l'orientation antinaturelle (*widernatürlich*) de l'intuition de la pensée que l'analyse phénoménologique exige [...] c'est là une orientation de pensée contraire à nos habitudes les plus ancrées, se renforçant sans cesse depuis l'origine de notre développement psychologique ». La mise en œuvre de la méthode critique propre à la phénoménologie transcendantale, pour nous permettre

⁷⁹ *Recherches logiques* II, 1, *Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, traduction de H. Elie, A. L. Kelkel, R. Scherer, PUF, Epiméthée, Paris, 1991, § 2

⁸⁰ G. W. F. Hegel, *Jenaer Schriften 1801-1807, Theorie Werkausgabe*, t. 2, p. 182, traduit et cité par J. Greisch in « « Le monde à l'envers », Quel renversement de quelle phénoménologie ? », in *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry, Les derniers écrits de Michel Henry en débat*, P. Capelle (éditeur), Cerf, 2004, Paris, pp. 56-57.

d'accéder jusqu'à la phénoménalisation non plus comme pur et simple mot mais comme « chose-même », suppose de la part du philosophe qu'il aille à l'encontre des pseudo-évidences du « bon sens » et qu'il renverse radicalement le réalisme naïf du « sens commun » qui, de prime abord et le plus souvent, demeure plongé dans l'attitude naturelle, ne se meut que dans la lumière habituelle et reste aveugle à la lumière événementielle.

Pour ce qui est du mot « phénoménalisation », outre les développements généraux que nous avons pu tirer de son étymologie *phôs*, il constitue un terme technique qui relève avant tout du vocabulaire philosophique et plus particulièrement phénoménologique. Ce néologisme, apparu sans doute au XX^e siècle, dernier-né dans la famille lexicale du « phénomène » - qui regroupe évidemment les termes « phénoménisme », « phénoménalisme », « phénoménalité », « (se) phénoménaliser » etc. -, s'expose d'emblée au risque de n'être mobilisé que de façon vague, lâche ou jargonante. La précompréhension que nous avons déjà pu en dégager exige à présent un effort de détermination logique plus rigoureux. Le vocable en question fait l'objet d'une élaboration conceptuelle véritable chez certains auteurs contemporains comme Michel Henry, Jean-Luc Marion (ou encore Marc Richir), même si elle reste plus opératoire que véritablement thématique. Il apparaît aussi dans un certain nombre de commentaires des textes phénoménologiques fondamentaux - de Husserl ou de Heidegger notamment -, même si les auteurs concernés ne l'emploient pas (pas du tout ou du moins pas spontanément). Nous choisirons pour notre part - non sans arbitraire, certes, mais de manière obligée - de limiter notre présente étude aux travaux de conceptualisation de Henry et de Marion (si la phénoménologie de M. Richir ne manque pas de brio, ne s'exposerait-elle pas, cependant, au cinquième des écueils que nous avons signalés ci-dessus ?). Que voulons-nous dire, que devons-nous entendre par le mot « phénoménalisation » ? Par cet unique et même signifiant, Henry et Marion veulent-ils ou non dire la même chose ? Dans le développement de notre réflexion, nous allons voir, de manière précise et textes à l'appui, que ce n'est pas le cas. Par ce vocable, pour le dire très vite, Henry vise la « vie » comprise comme l'« auto-affection » qui assure originellement la « matérialisation pathétique » de la forme ontologique du monde, tandis que Marion désigne la « conversion » inaugurale de « ce qui

se donne » (le pur donné) en « ce qui se montre » (le phénomène), autrement dit le mouvement par lequel le donné s'ex-plicite de lui-même en phénomène - nous pourrions dire que, chez Marion, le donné et le phénomène fonctionnent en corrélation : le donné pourrait se définir, pour reprendre à nouveaux frais le couple aristotélicien de la puissance (*dunamis*) et de l'acte (*energéia*), comme le phénomène en tant qu'il demeure en-veloppé, tandis que le phénomène consisterait dans le donné en tant qu'il actualise son propre déploiement (il faudrait alors se demander si l'actualisation en question peut ou non, et si oui à quelles conditions, atteindre la perfection de l'entéléchie, qui représenterait quant à elle la « possibilité la plus haute » de la révélation) -. Pour Henry comme pour Marion, la « phénoménalisation » ne veut nullement dire la simple production physique, psychologique ou technique de phénomènes en général, ni la marche dialectique hégélienne de la *Phénoménologie de l'Esprit*, ni la synthèse de l'expérience par le sujet transcendantal kantien, ni la constitution d'objets intentionnels par la conscience transcendantale husserlienne, ni le dévoilement ontologique du *Dasein* ou l'éclair de l'*Ereignis* selon Heidegger. Par ce terme, Henry et Marion entendent l'un comme l'autre l'action de *phénoménaliser* au sens transitif de phénoménaliser quelque chose ou quelqu'un, ou de *se phénoménaliser* - employé intransitivement, mais cependant précédé du pronom personnel réfléchi, comme s'il s'agissait de *phénoménaliser se, le soi* ou *le moi*, bref l'ipséité en tant que telle -. Malgré les différences de leurs visées respectives, ne se pourrait-il que l'un et l'autre se rapportent néanmoins à un unique et même événement de manifestation ? Ou bien font-ils signe vers des événements différents et irréductibles, qu'il serait confus, injuste et violent de prétendre ramener à l'identique ? Et s'ils visent chacun un événement spécifique, existerait-il alors ou non un certain rapport entre les événements qu'ils cherchent respectivement à décrire ou dire ? Et si c'était le cas, quelles seraient alors la nature et les caractéristiques d'un tel rapport ? Pourrait-on lui attribuer un caractère accidentel ou essentiel ? Et qu'en est-il de l'hypothèse contraire selon laquelle Henry et Marion interpréteraient, chacun à sa manière, un unique et même événement, ou bien chercheraient à dire deux aspects ou plutôt deux dimensions distinctes d'une unique et même chose / événement ? Si Henry et Marion

entendent l'un et l'autre décrire - quoique de manière différente ou peut-être même divergente - le mouvement de l'activité transcendante par lequel tout phénomène se fait phénomène, la raison pourrait-elle alors tolérer l'hypothèse d'une double vérité de la phénoménalisation ? Si les pensées henryenne et marionienne peuvent présenter certains rapports de complémentarité, pourrions-nous quant à nous essayer de dégager à partir de celles-ci une certaine signification du mot « phénoménalisation » qui vaudrait objectivement et qui ancrerait son référent dans une certaine manifestation absolument avérée et en soi descriptible indépendamment de toute interprétation arbitraire ou fantaisiste ? Mais si aucune raison *a priori* n'exclut la possibilité factuelle d'une telle manifestation, il nous faut alors, comme dit, commencer par chercher dans la méthode phénoménologique une voie transcendante rigoureuse qui doit nous permettre d'y accéder en toute assurance, de telle manière à pouvoir valider apodictiquement la définition logique que nous avons à déterminer corrélativement, en prenant l'initiative de la donner à la lumière événementielle elle-même (mais s'il nous est, à chacune et chacun, effectivement donné un tel pouvoir de prendre l'initiative de la donner, un tel pouvoir n'exige-t-il pas, lui aussi, une explicitation fondamentale ?). Car le mot « phénoménalisation » ne serait qu'un mot vide, un *flatus vocis*, un pur et simple remuement d'air ou une tache d'encre, si aucun signifié précis ne correspondait à son signifiant que pourtant, de fait, nous préférons, lisons ou écrivons (alors même que nous ne sommes pas encore en mesure d'expliquer parfaitement son signifié), ou s'il ne se trouvait dans la réalité des « choses mêmes » aucun référent concret dont l'épreuve immédiatement vécue puisse remplir de manière satisfaisante - ou bien déborder par l'effet d'une irrésistible saturation - la visée intentionnelle de son signifié. Nous pourrions dire, dans le langage de Hume, qu'il s'agit de mener une « enquête » (*inquiry*) pour vérifier que le mot « phénoménalisation » n'est pas qu'un mot « métaphysique », ce qui suppose que son « idée » (*idea*) puisse de fait être rapportée à une « impression » (*impression*). Mais, du reste, le mot en question serait contradictoire si son signifiant nous renvoyait à plusieurs signifiés s'excluant logiquement les uns les autres. Vide ou contradictoire, le mot n'aurait en tout cas aucun statut conceptuel véritable, il recouvrerait

seulement une notion vague ou lâche, son usage serait par conséquent incertain, inutile, voire nuisible, dans la mesure où, en nous imposant une illusion d'explication, il nous dispenserait d'avoir à chercher une réponse authentique. Mais s'il en était ainsi, il serait alors urgent de le rayer de notre lexique. Or, nous allons montrer que tel n'est pas le cas. Le mot « phénoménalisation » n'est pas un mot magique, ni une espèce de *schibboleth*. Nous partons résolument du principe qu'il doit, tout au contraire, constituer un concept phénoménologique véritable et central.

Peut-on faire de la phénoménologie ou se dire « phénoménologue » sans nécessairement se soucier de définir de manière précise et rigoureuse le terme de « phénoménalisation » ? Si la phénoménologie se définit essentiellement par une certaine méthode - la réduction au sens le plus général - et par un objet privilégié - la phénoménalité -, qu'en est-il des rapports entre phénoménalité et phénoménalisation ? S'agit-il simplement de deux synonymes ou bien faut-il les distinguer, et si oui selon quels critères ? Ne serait-il pas légitime de considérer que la phénoménalisation s'oppose à la phénoménalité comme l'ordre génétique à l'ordre statique ? Faudrait-il impérativement posséder une définition précise de la phénoménalisation pour pouvoir faire de la phénoménologie ? La méthode phénoménologique exige plutôt de suspendre toute définition *a priori* et de rendre aux choses mêmes l'initiative de se dire d'elles-mêmes. La différence entre phénoménalité et phénoménalisation ouvre-t-elle à la phénoménologie deux voies de recherches irréductibles l'une à l'autre et complémentaires ? Ou bien serions-nous ici face à deux objets exclusifs et concurrents, dont le conflit menacerait d'opérer une scission radicale à l'intérieur de la pensée phénoménologique ? Mais est-il légitime de parler de la phénoménologie en général comme d'un courant unifié ? C'est un fait que la phénoménologie contemporaine se trouve « éclatée » entre de multiples directions de recherches. Un fait, un risque, une chance.

Ainsi, en posant la question du sens de la phénoménalisation, nous nous demandons, d'une part, s'il est ou non possible et légitime d'assigner au mot « phénoménalisation » une certaine signification tout à la fois unique, rigoureusement déterminée, logiquement cohérente et référée à une activité lumineuse originaire et avérée, de telle manière à conférer indiscutablement à ce vocable le statut d'un concept phénoménologique à

part entière et probablement chargé d'une importance fondamentale ; et nous cherchons à savoir, d'autre part, si l'activité en question - le fait de se phénoménaliser - peut ou non avoir en lui-même une certaine signification, vouloir ou non dire quelque chose - vouloir *nous* dire quelque chose à *nous* en général ou à *moi* en particulier - : pourrait-il ou non comporter en soi-même une certaine finalité, manifester, de façon plus ou moins évidente, une certaine intention téléologique qui s'exprimerait par l'indication d'une destination où il nous faudrait aller ou la prescription d'une tâche qu'il nous faudrait inconditionnellement accomplir ? Et si une telle chose ne pouvait se prouver scientifiquement, nous faudrait-il alors faire *comme si (als ob)* la phénoménalisation se tendait par elle-même vers un certain but ?

La phénoménalisation comme activité de mise en lumière des phénomènes a-t-elle un sens, tend-elle d'elle-même et par elle-même à quelque chose d'extérieur à elle, comporte-t-elle une certaine orientation finalisée ? « Bien que l'étymologie du mot « sens » ne soit pas claire », note J.-L. Nancy, « il est constant que le mot se rattache à une famille sémantique où l'on trouve d'abord, en irlandais, en gothique ou en haut-allemand, les valeurs du mouvement, du déplacement orienté, du voyage, du « tendre vers » ; il signifie d'abord, selon un étymologiste allemand [Winfried Weier], « le processus de se-porter-vers-quelque-chose »⁸¹. Si le mot « phénoménalisation » dit une activité, il implique l'idée d'un certain mouvement, celui de l'apparaître qui fait passer de l'obscurité à la lumière. Or, est-il ou non légitime d'identifier la phénoménalisation à un mouvement finalisé ? Si nous ramenions le dynamisme de la lumière aux trois espèces de mouvement qu'Aristote distingue dans sa *Physique* - la génération / corruption, la croissance / diminution et la translation⁸² -, nous pourrions alors difficilement échapper à la présupposition d'une finalité. Nous pourrions de fait, à l'inverse, imaginer l'hypothèse schopenhauerienne d'un mouvement de phénoménalisation produisant le monde comme représentation, mouvement qui serait foncièrement mû par un vouloir-vivre aveugle et insatiable et qui n'aurait strictement aucun sens rationnel ou transcendant. Nous n'avons pas ici à trancher entre ces

⁸¹ *Le sens du monde, op. cit.* p. 25

⁸² Cf. *Physique* III, 1, texte établi et traduit par H. Carteron, « Les Belles Lettres », Paris, 1952, 201a-b, p. 90

deux hypothèses antagonistes, mais à les mettre l'une et l'autre hors circuit, car la méthode phénoménologique exige que nous écartions tout présumé - tant affirmatif que négatif - relativement à la téléologie. Si la phénoménalisation appréhendée comme mouvement de la lumière se manifeste effectivement non pas comme une substance, mais comme une activité, rien ne nous autorise à concevoir un tel mouvement sur ou bien contre le modèle d'un élan finalisé qui serait déterminé par une intelligence rationnelle. Découplons donc l'idée de « tendre vers » et celle de finalité, essayons de penser un mouvement de lumière qui se porterait spontanément vers la manifestation des phénomènes, mais indépendamment de tout présumé téléologique ou anti-téléologique.

Admettons avec Heidegger que le phénomène désigne « ce qui se montre de soi-même », de sa propre initiative, et la « phénoménalisation le mouvement originaire par lequel le phénomène s'apporte spontanément à la manifestation. Au mouvement en question, il paraît permis d'appliquer - au moins sur un mode métaphorique - certaines catégories logiques qui disent un "déplacement" vers l'avant, un pro-cès, un pro-cessus, une pro-gression ou une pro-jection, un flux, un développement, un cheminement ou encore une marche - à condition, nous l'avons compris, de suspendre toute position ou négation relativement à la thèse d'une finalité qui serait prédéterminée par une Raison (*Logos*) universelle. La question du sens de la phénoménalisation comme lumière en mouvement appelle une distinction décisive entre le « comment » et le « pourquoi ». Si nous estimons que la phénoménologie a pour fonction unique et spécifique de produire rationnellement un savoir descriptif qui explicite *comment* « ça » phénoménalise, il revient alors à la réflexion phénoménologique d'appréhender la phénoménalisation en tant que pure et simple activité détachée de toute thèse téléologique, sans décider quoi que soit par rapport à ces questions : oui ou non, la phénoménalisation peut-elle vouloir nous dire quelque chose ? Oui ou non, nous est-il permis d'affirmer qu'elle "va" effectivement quelque part ? Oui ou non, pourrions-nous accueillir la lumière comme une messagère divine ? Du point de vue d'une phénoménologie pure - c'est-à-dire avant tout fidèle au principe de l'*epochè* - ces interrogations qui se recourent demeurent absolument indécidables, parce qu'elles ne peuvent faire l'objet

d'une vérification directe, « en chair et en os » ; par conséquent, elles doivent impérativement être non pas congédiées comme dépourvues de tout sens, mais seulement suspendues. Le phénoménologue doit reconnaître qu'il n'a pas compétence pour les trancher et qu'il est obligé de les laisser au métaphysicien ou au théologien. Tel est le problème qui lui incombe en propre : la phénoménalisation comme lumière en action peut-elle se décrire comme un mouvement dont le « comment » demande à s'explicitier indépendamment de tout présupposé téléologique qui s'exprimerait dans un vouloir-dire ou qui s'indiquerait par une orientation directionnelle réfléchie ?

L'obligation méthodologique de mettre entre parenthèses toute question au sujet du « pourquoi » de la phénoménalisation n'implique aucunement - soulignons-le - que toute interrogation de nature téléologique devrait être purement et simplement abandonnée, déclarée sans objet, ni signification, ni pertinence, ramenée à un faux problème ou un obstacle épistémologique, et finalement livrée aux oubliettes. Pourquoi - ou pour qui - est-ce que ça phénoménalise ? Pourquoi des phénomènes se donnent-ils, et non pas rien ? Peut-il y avoir un principe de raison (*principium rationalis*) nécessaire et suffisante qui justifie cela ? Ces interrogations ne sont pas insensées ; nous devons seulement admettre qu'y répondre n'est point du ressort de la phénoménologie pure. Il pourrait, en revanche, revenir à une réflexion de type métaphysique de s'engager - au prix d'un saut de foi ou à titre purement spéculatif - à tenter de leur apporter des réponses. Si le « comment » de la phénoménalisation pose un problème qui appelle une résolution proprement phénoménologique et qui exige une mise hors circuit de tout questionnement de nature téléologique, le « pourquoi » de la phénoménalisation suscite en revanche une irréductible énigme qui, loin de pouvoir être négligemment balayée d'un revers de main positiviste, pourrait légitimement nous inviter à entreprendre une réflexion philosophique indépendante de toute application stricte de la méthode réductionnelle, entreprise qui pourrait correspondre à une démarche personnelle susceptible de conduire à un engagement de foi. Dans le souci de nous confronter de manière la plus purement phénoménologique à la question du « comment », nous avons choisi d'écarter complètement de

notre présente réflexion la question du « pourquoi » de la phénoménalisation - ce qui, répétons-le, n'implique aucune disqualification de cette question -. La méthode phénoménologique nous oblige rigoureusement à mettre hors jeu la question « pourquoi ? » - ce qui ne veut pas dire l'éliminer, mais seulement la remettre à sa place, la resituer dans son champ propre qui est le champ du questionnement métaphysique ou théologique -, parce qu'il nous faut, au moyen de la réduction, nous efforcer d'opérer une séparation claire et distincte entre, d'une part, la sphère du savoir descriptif qui intéresse tout ce qui se donne à moi directement, « en chair et en os » (*leibhaft*) et, d'autre part, le domaine des interprétations transcendantes et incertaines, qui peuvent être de deux principales espèces : d'un côté, toutes les erreurs ou illusions qui menacent sans cesse de nous aliéner et qui doivent être démasquées par la critique philosophique ; de l'autre, les croyances susceptibles de susciter une légitime adhésion de foi que cette même critique a pour devoir de reconnaître. L'obligation d'une telle séparation phénoménologique entre la sphère de l'immanence et le domaine du transcendant fait bien entendu écho au geste kantien de la première *Critique* - l'abolition de la prétendue « science métaphysique », qui assimilait illégitimement la croyance au savoir, au profit de la libération d'une foi authentique (nous ne pouvons évidemment traiter ici des rapports entre foi pratique et foi révélée, qui ne sauraient évidemment se confondre) ; il s'agit de passer du « je crois que je sais » au « je sais que je crois » -. Si toute position ou négation d'une finalité déterminée implique un certain acte de croyance qui transcende inévitablement le principe épochal, alors toute référence au « pourquoi » doit être mise hors circuit. Aucune affirmation téléologique ou anti-téléologique n'a droit de cité en régime de réduction ; le phénoménologue scrupuleux, n'a-t-il pas, cependant, à reconnaître ceci que, dans le monde réduit à son pur et simple phénomène, *l'exigence d'un « pourquoi »* ne laisse pas de se montrer en elle-même, à titre de donné absolument indubitable ? En effet, la mise en œuvre de *l'épochè*, alors même qu'elle suspend toute téléologie, n'abolit pas pour autant ce qu'on peut appeler *l'énigme de la phénoménalisation* - pas plus qu'elle n'annihile le monde comme phénomène effectivement donné, ce que Husserl ne cesse de rappeler -, énigme de sens qui se manifeste par le fait que « le monde est

là comme un faisceau de directions et de directives », « la perception est orientée téléologiquement vers la perception d'un monde » - il faut ici entendre, avec Husserl, « *le monde en tant que sens constitué* »⁸³, ainsi que constituant -, mais qu'en même temps « l'ordre englobant n'est pas donné dans la perception »⁸⁴, toute raison ultime défaille à rendre compte du fait que quelque chose se montre. La conversion phénoménologique du regard doit contribuer à restituer au monde la charge d'énigme qu'implique l'événement de son apparaître, événement que les constructions téléologiques systématiques avaient fini par recouvrir et faire oublier. Nous reconnaissons avec D. Janicaud qu'il s'est de fait produit un certain « tournant théologique » dans la phénoménologie française - chez Levinas ou chez le "dernier" Henry (c'est-à-dire celui du triptyque chrétien *C'est moi la vérité, Incarnation et Paroles du Christ*), cela nous semble indiscutable⁸⁵ -, dans la mesure où les pensées concernées ne respectent pas avec suffisamment de rigueur le principe méthodologique de séparation que nous venons d'évoquer entre, d'une part, la sphère du savoir purement phénoménologique⁸⁶, et, de l'autre, le domaine de la croyance métaphysique ou théologique. Pourtant, de telles transgressions - car il s'agit bien de cela - ne manifestent-elles pas une certaine nécessité de répondre à une exigence fondamentale de sens - qui peut se formuler, par exemple, par cette question : « l'apparaître, pourquoi ou pour qui ? » - que la phénoménologie stricte comme pure fonctionnaire du « comment » demeure absolument incapable de satisfaire et qu'elle n'a, par principe,

⁸³ *Méditations cartésiennes* (abrégé MC), traduction de G. Peiffer et E. Levinas, Vrin, Paris, 2001, § 59, p. 221

⁸⁴ A. Lingis, « Intentionnalité et impératif », in *L'intentionnalité en question*, p. 370

⁸⁵ S'agissant de Henry, P. Audi nous invite à nuancer notre jugement : « [...] un infléchissement, sinon une inflexion affecte bien la trajectoire de la pensée de l'auteur de *L'Essence de la manifestation*, mais cette inflexion que d'aucuns qualifient de « tournant », n'a rien de théologique à proprement parler. Le virage qu'opère Henry dans la deuxième partie de son œuvre où il devient question de la « vérité du christianisme » permet en fait, à terme, de laisser derrière lui et la phénoménologie et la théologie, en tant qu'elles sont toutes les deux des disciplines de pensée, des savoirs *thématiques* [...] » (*Michel Henry*, « Les Belles Lettres », Paris, 2006, pp. 237-238) ; « C'est l'intelligence de la vie qui a conduit [Michel Henry] à la foi ; ce n'est pas la foi qui l'a conduit à l'intelligence de la vie. Mais cela se paie du dépassement, et donc de l'abandon, de la phénoménologie comme discipline de pensée. « Par-delà phénoménologie et théologie », tel est, de fait, selon Henry, le statut de l'Archi-intelligibilité johannique. Et tel est le titre de la conclusion d'*Incarnation* » (*Ibid.* p. 222).

⁸⁶ Mais, demandera-t-on, est-il seulement possible de parvenir à une telle pureté absolue ou bien celle-ci ne constitue-t-elle qu'un idéal régulateur ?

justement pas à chercher à satisfaire, si elle doit se conformer le mieux possible à son idéal rigoureux de science descriptive ? La phénoménologie husserlienne semble écarter toute téléologie autre que l'idéal de la science rigoureuse - dont la position fait déjà problème ! Husserl lui-même s'en est aperçu, il n'a pas manqué de se confronter à cette objection : n'y a-t-il pas une certaine contradiction à exiger la suspension de toute finalité, au nom même de l'érection en finalité suprême de la philosophie phénoménologique comme « science première » ? Nous ne prétendons pas résoudre cette difficulté, mais remarquerons simplement qu'il paraît douteux que la constitution d'une telle science phénoménologique, si elle était réalisable et quand bien même elle parviendrait à rendre parfaitement compte des « choses mêmes » « dans leur comment » (*im Wie*), serait en mesure d'épuiser à elle seule toute la vérité induite par l'activité de la conscience donatrice de sens, s'il est vrai que celle-ci exige aussi et irréductiblement une réponse à cette question téléologique - « pourquoi ça se phénoménalise ? » -. La figure phantasmatique du savoir absolu ne saurait épuiser toute réponse possible. Si Heidegger a résolu de prendre ses distances par rapport à la rationalité scientifique et de se tourner vers la méditation poétique du *Geheimnis* - le « secret » de l'Être -, si Levinas a cherché à renverser l'ontologie au profit d'une éthique de la Transcendance, si Henry s'est finalement engagé dans la voie de la mystique chrétienne etc., ces orientations respectives, aussi différentes ou divergentes qu'elles soient les unes par rapport aux autres, nous semblent pouvoir être perçues comme autant de signes attestant que ces grands auteurs n'ont pas manqué de s'apercevoir des limites qu'implique toute phénoménologie purement positiviste ou intellectualiste. Bref, si la pensée phénoménologique en général ne peut éluder absolument la question ultime du « pourquoi ? », remarquons cependant que l'accueil d'une telle question n'est nullement sans danger : elle risque en effet d'introduire - il s'agit d'un risque, mais peut-être aussi d'une chance - la dynamique d'un travail de subversion radicale à l'intérieur de la tradition qui la rattache, en dépit de toute infidélité revendiquée ou non, à l'idéal husserlien de science rigoureuse du « comment ? » de la phénoménalité. Il nous semble permis de parler d'une certaine nécessité de prendre ses distances par rapport à l'idéal d'une phénoménologie strictement scientifique, mais l'impossibilité

absolue d'éluder l'interrogation « pourquoi ? » ne saurait cependant en aucun cas légitimer un quelconque manque de rigueur méthodologique ayant pour effet une ruineuse confusion du savoir et de la croyance. Même si les limites entre ces deux modes de rapport à la vérité paraissent souvent très ténues, il revient au phénoménologue de s'astreindre à respecter scrupuleusement le principe de séparation entre savoir phénoménologique et interprétation métaphysico-théologique.

Résumons-nous. La question du sens de la phénoménalisation se décline selon les trois interrogations suivantes : 1° que voulons-nous dire au juste par le mot « phénoménalisation » ? 2° Comment décrire le mouvement a-téléologique de la lumière en action auquel ce mot entend se référer ? Ce mouvement a-t-il un caractère unique ou multiple ? Quelle est la méthode phénoménologique précise, quelle est la réduction qui peut et doit nous permettre d'accéder jusqu'à son épreuve concrète et prouver ainsi qu'il ne se confond pas avec une construction spéculative arbitraire ? 3° Le mot de « phénoménalisation » convient-il effectivement pour dire l'activité, l'événement ou le processus en question ?

La phénoménalisation comme lumière en action est-elle à penser comme un événement ou comme un processus ? Qu'est-ce qu'un événement ? Qu'est-ce qu'un processus ? Il pourrait sembler, d'abord, que ces deux notions, même si elles disent l'une comme l'autre une activité dynamique qui fait advenir quelque chose ou un mouvement efficace qui peut faire surgir du nouveau, devraient se définir par opposition l'une à l'autre : tandis que l'événement éclate envers et contre toute évidence, provoque la surprise générale ou individuelle, introduit une discontinuité dans une configuration préalable d'ordre physique ou psychologique, une rupture violente, décisive et irréversible entre un « avant » et un « après », change radicalement la donne, prend un caractère à chaque fois absolument unique, singulier, non répétable, ni programmable, reste étranger à toute règle et met en question toute loi, le processus, au contraire, se déroule de manière continue, latente, il correspond à une activité régulière, mécanique ou habituelle, rationalisable, il se répète et se prévoit, il peut se conformer à une orientation téléologique déterminée. Toutefois, plutôt que de poser une opposition tranchée entre l'événement et le processus, ne serait-il pas plus pertinent de les considérer l'un et

l'autre comme deux modes possibles de manifestation ou d'appréhension d'un unique et même phénomène ? Le processus n'est pas un donné naturel, mais une construction rationnelle consistant dans une représentation théorique qui permet d'apporter une certaine intelligibilité à l'événement. Le processuel peut ainsi se penser comme de l'événementiel rationalisé, c'est-à-dire "domestiqué" par le moyen d'une exposition à la lumière du *logos*. S'il faut évidemment qu'un événement soit d'abord donné pour que la pensée rationnelle puisse, dans un second temps, construire un modèle d'explication processuel, la pensée, en s'élevant au degré d'abstraction que suppose la réflexion du processus, s'éloigne de l'événement et risque ainsi de le trahir par des spéculations qui le défigurent, même si le chercheur a voulu congédier tout mythe ; aussi la description doit-elle faire incessamment retour à l'événement. Toutefois, cette exigence ne fait-elle pas problème, si l'événement se définit par le fait de n'être précisément pas reproductible à volonté ? Par le concept d'événement, il n'est cependant pas nécessaire d'entendre un fait extraordinaire ou une exhibition sublime ; l'événement, aux yeux du phénoménologue qui rompt avec l'attitude naturelle, qualifie d'abord l'advenue de cela à quoi nous laissons l'initiative de surgir et de se dévoiler selon son propre dynamisme. On pourra bien entendu objecter : dès lors que l'on admet que, d'un point de vue phénoménologique, tout, y compris les choses vécues les plus ordinaires, peut faire événement - « Tout est événement et les événements constituent la poussière même du monde »⁸⁷ -, la notion d'événement ne tend-elle pas alors à perdre sens et à se dissoudre ? Nous répondrons que non, s'il nous est permis de considérer que l'expérience peut et mérite de s'accueillir comme l'événement indéfiniment repris et renouvelé d'une espèce de « création continuée », pour faire référence à un concept cartésien sur lequel nous aurons l'occasion de revenir. Transposons maintenant la triple distinction de l'activité, de l'événement et du processus à la question du sens de la phénoménalisation : la lumière déploie ordinairement une activité efficace, mais celle-ci demeure de prime abord et le plus souvent inaperçue de nous ; or, il arrive à cette activité de faire événement : elle se révèle à

⁸⁷ J. Benoist, *L'idée de phénoménologie*, op. cit. p. 78.

nous, de sa propre initiative, dans l'expérience vécue d'un éblouissement lié à un étonnant contraste d'ordre esthétique, érotique, éthique ou autre, de telle sorte à mettre en mouvement notre questionnement philosophique ou phénoménologique. A partir d'un tel événement de lumière vive, il nous devient possible de nous mettre en quête d'un modèle d'intelligibilité qui nous doive nous permettre de décrire et de penser de manière rigoureuse la lumière en action en tant que processus transcendantal. Toutefois, si l'élaboration conceptuelle d'un tel modèle processuel menace toujours d'occulter ou de défigurer la nature phénoménale de l'événement vécu en tant que tel - toujours unique, singulier, irrépétable -, il est alors impératif que la pensée veille à revenir continuellement à la source, aux « choses mêmes », de telle façon à rectifier avec le plus grand soin, peut-être par un effort à poursuivre indéfiniment, sa construction théorique. Il s'agit donc, pour le regard phénoménologique, d'effectuer un constant mouvement de va-et-vient - « La recherche se meut en quelque sorte en zig-zag »⁸⁸, estime Husserl - entre la lumière événementielle et le processus à constituer.

Comment donc penser la lumière en action, à un niveau transcendantal et indépendamment de tout présumé finaliste ? A cette question, le « père fondateur » de la phénoménologie descriptive n'a-t-il pas apporté une réponse capable de nous satisfaire ? La théorie husserlienne de l'intentionnalité conçoit la conscience humaine non pas comme une chose qui contiendrait autre chose, mais bien plutôt, à la différence de toute représentation de type psychologue, comme un rapport de tension⁸⁹ transcendantal qui équivaut à une « corrélation noético-noématique », c'est-à-dire comme l'activité même qui consiste, pour l'esprit humain, à se porter au-dehors vers les choses, de telle manière à les constituer en un monde de phénomènes objectifs, à les faire

⁸⁸ « La recherche se meut en quelque sorte en zig-zag » (*Krisis*, in *Husserliana VI*, § 9, 1, p. 59).

⁸⁹ « *Intentio*, comme le nom même le fait entendre (*intus tensio*) signifie une tension vers autre chose » [Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, IIae, q. 14, a. 1, cité par N. Depraz in *Transcendance et incarnation*, op. cit. p. 48, note 1 ; « [...] l'intentionnalité est l'opération grâce à laquelle Husserl rompt avec la dualité du sujet et de l'objet, cette opposition de type cartésien qui fait de l'objet ma simple représentation mentale [...] L'idée qui sous-tend l'acte intentionnel est que lorsque je vise une chose, je l'atteins (mieux, je peux l'atteindre) elle-même. Connaître, c'est pouvoir atteindre la chose elle-même, non la chose représentée en mon esprit » (*Ibid.* p. 47)].

apparaître en leur donnant le sens - la conscience intentionnelle se définit en effet fondamentalement comme « donatrice de sens » (*Sinngebung*) - d'être des objets de perception qui manifestent l'ordre d'un monde intelligible : « Le mot *intentionnalité* ne signifie rien d'autre que cette particularité foncière et générale qu'a la conscience d'être conscience de quelque chose, de porter, en sa qualité de *cogito*, son *cogitatum* en elle-même »⁹⁰. L'intentionnalité husserlienne, à proprement parler, n'est pas une propriété, même essentielle, qui serait possédée substantiellement par la conscience, mais désigne bien plutôt le fait, pour le *cogito*, de se trouver d'emblée et nécessairement en relation de corrélation avec un certain *cogitatum* qui se pose là devant, dans une représentation ou une projection de sens. Cette théorie, qui repose sur la distinction fondamentale de l'objet visé (le phénomène) et de l'acte de visée (le « comment » du phénomène), paraît en effet pouvoir nous permettre de nous élever à une véritable compréhension transcendantale de l'activité de la lumière, par opposition à toute interprétation seulement naturelle de la lumière physique ou métaphysique, cela indépendamment de toute position téléologique, puisque la découverte de l'intentionnalité originaire présuppose la mise en œuvre de la réduction qui doit suspendre toute thèse transcendantale, et en particulier toute thèse relative à une finalité métaphysique ou théologique. Commentant la doctrine de son maître, Heidegger a souligné le fait que les vécus de perception sont comme tels et d'eux-mêmes intentionnels et a explicité la structure de tout comportement (*Verhaltung*) comme directionnalité, « orientation-direction sur » (*sich Richten auf*)⁹¹, tandis que Levinas a noté ceci : « C'est dire que le réel - choses et pensées - n'a de sens que dans la conscience. La conscience est le mode même de l'existence du sens. Elle s'accomplit non pas dans une connaissance qui *explique* les choses, mais dans la phénoménologie qui rend compte de leur sens évident. L'explication représente une forme dérivée de la conscience, dont le vrai épanouissement est la clarté. L'idéal de la lumière, le soleil intelligible condition de toute existence : voilà les motifs platoniciens authentiques de

⁹⁰ MC § 14, p. 65

⁹¹ *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Gallimard, NRF, Paris, 1985, p. 82

la philosophie de Husserl [...] »⁹². Et ailleurs : « C'est une autre façon d'exprimer l'intentionnalité que de dire qu'elle est l'origine même du « sens ». Le sens, c'est ce par quoi un extérieur est déjà ajusté et se réfère à un intérieur [...] Le sens, c'est la perméabilité même à l'esprit, perméabilité qui caractérise déjà ce qu'on appelle la sensation, ou, si l'on préfère, c'est la luminosité »⁹³. Mais rendons la parole à Husserl lui-même : « L'accomplissement de l'orientation vers... est ce que nous appelons l'être-en-éveil du Je... Être éveillé veut dire : subir effectivement une affection ; un arrière-plan devient "vivant", des objets intentionnels se rapprochent plus ou moins du Je, celui-ci ou celui-là attire à soi effectivement le Je. Il est "auprès de l'objet" lorsqu'il se tourne vers lui »⁹⁴. Ainsi, en adoptant un point de vue husserlien, nous pourrions considérer que la question du sens de la phénoménalisation nous ramène droit à la conscience intentionnelle qui définit la subjectivité transcendante, ainsi qu'à son « vrai épanouissement » dans la « clarté », c'est-à-dire à l'accomplissement épistémologique de la rationalité dans l'entreprise phénoménologique qui viserait à édifier la philosophie selon le modèle idéal - dont Husserl, héritier des Lumières, situe l'origine chez Descartes - d'une science véritable, universelle, systématique, absolument fondée, apodictique. Ainsi, il apparaît - si du moins, espérons-le, nous ne nous laissons pas égarer par les chatoiements attrayants de l'étymologie *phôs* - que la phénoménalisation pourrait ou devrait se définir à partir de l'intentionnalité qui rayonne, éclaire, donne sens aux intuitions sensorielles sur lesquelles elle darde ses "rayons", constitue au moyen des catégories ces intuitions en objets de perception, produit les phénomènes en tant que tels, s'identifie au mouvement même de visée par lequel l'esprit humain se tourne vers les choses et les rapporte fondamentalement aux multiples et diverses significations intelligibles, de manière à construire des jugements, articuler un discours rationnel et élaborer un savoir scientifique, dont l'idéal devrait, selon Husserl - qui, relativement à la conscience intentionnelle, demande : « *Worauf sie eigentlich hinauswill ?* », c'est-à-dire : « Où veut-

⁹² *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris, 1988, p. 49

⁹³ *De l'existence à l'existant*, Vrin, Paris, 1986, pp. 73-74

⁹⁴ *Expérience et jugement (Erfahrung und Urteil, Untersuchungen zur Genealogie der Logik)*, tr. fr. par D. Souche-Dagues, PUF, Epiméthée, 1970, pp. 92-93.

elle proprement en venir ? »⁹⁵ -, fournir une orientation téléologique au devenir historique de la civilisation. Si nous admettons, au moins à titre hypothétique, mais non pas indépendamment de toute réserve, l'identification husserlienne de la phénoménalité à l'intentionnalité, il nous est alors permis de considérer que *la phénoménalisation consiste dans l'intentionnalité en action*, formulation qui s'expliciterait ainsi : d'emblée et toujours déjà, la phénoménalisation est à l'œuvre, dans la mesure où l'activité transcendantale de la conscience intentionnelle s'exerce, travaille à constituer cet *ego* que je suis, cet *ego* qui se trouve passivement donné à soi-même dans le flux synthétique du présent vivant où tout phénomène accède à la manifestation et concourt à la donation de sens du monde. Toutefois, aussi longtemps que l'on demeure plongé dans l'attitude naturelle, une telle activité de phénoménalisation, quoiqu'elle s'exerce universellement en toute subjectivité monadique concrète, s'ignore elle-même et reste inaperçue, "inconsciente", du fait que la conscience se focalise habituellement sur les objets du monde sans revenir réflexivement sur elle-même - tout au plus se comprend-t-elle elle-même de façon inadéquate, selon une représentation introspective de type psychologue : l'esprit humain serait une boîte dans laquelle défileraient une collection de phénomènes -. Si donc la lumière qui donne à voir toutes choses, mais qui ne se montre pas elle-même directement doit pouvoir s'explicitier transcendantalement au moyen d'une méthode de type phénoménologique, c'est d'abord parce que l'activité d'éclaircissement de la conscience intentionnelle sombre couramment dans l'oubli de sa propre vérité : « Sans doute », confirme Henry, « dans notre vie quotidienne, nous ne prêtons pas attention à cette conscience qui constitue le monde de notre environnement habituel [...] Toujours nous avons conscience du monde et jamais conscience de notre conscience du monde. C'est la tâche de la philosophie de porter à l'évidence cette activité inlassable de la conscience qui perçoit le monde, qui conçoit les idéalités et les abstractions de la science, qui imagine et se souvient etc., produisant ainsi toutes les représentations irréelles qui ne cessent d'accompagner le cours de notre

⁹⁵ Cité par E. Levinas in *l'Éthique comme philosophie première*, préfacé et annoté par J. Rolland, Payot & Rivages, Rivages poche / Petite Bibliothèque, Paris, 1998, p. 78.

vie réelle »⁹⁶. La conversion phénoménologique du regard consiste ainsi dans le geste réflexif qui doit permettre à l'intentionnalité de s'arracher à l'attitude naturelle, de se diriger sur elle-même, de se dévoiler à elle-même et de se saisir elle-même dans l'évidence absolue d'une certitude apodictique. La réduction doit suspendre et déconstruire toute théorie qui ramène l'activité de la lumière à un processus optique ou physico-chimique, ainsi que reconduire la conscience à découvrir qu'à l'origine, elle n'est pas une chose physique perceptible par les organes des sens, mais l'activité même de l'intentionnalité transcendante qui consiste à viser les choses selon une certaine orientation logique ou téléologique, autrement dit à effectuer l'acte noétique de se rapporter à des objets noématiques. La méthode phénoménologique, selon Husserl, aurait donc pour fin l'auto-révélation de la phénoménalisation comme intentionnalité en action, auto-révélation qui devrait s'exposer systématiquement dans la phénoménologie comme science philosophique rigoureuse et apodictique de l'intentionnalité, et l'on pourrait, dans cette même logique, aller jusqu'à penser ou croire que l'accomplissement d'une telle science idéale constituerait finalement le sens ultime de la phénoménalisation.

La théorie husserlienne de l'intentionnalité, si elle s'impose immédiatement à nous, du fait de son caractère classique et incontournable, comme une réponse évidente à la question du sens de la phénoménalisation en tant qu'élevée à un niveau transcendantal, cette théorie suscite toutefois d'emblée des interrogations ou des critiques : n'implique-t-elle pas en elle-même certaines limites⁹⁷ ? Il ne s'agira pas, ici, de traiter les problématiques suivantes : la théorie husserlienne de l'intentionnalité procède-t-elle d'un seul ou de plusieurs paradigmes ? Tout en prétendant échapper au psychologisme et aux apories de la philosophie classique de la représentation, la phénoménologie de la conscience intentionnelle, ne tend-t-elle pas à restaurer implicitement une certaine forme d'idéalisme métaphysique ? Comment décrire sa genèse dans la pensée de Husserl ? Proviens-elle ou non de la doctrine médiévale de l'*intentio* ? Qu'est-ce qui fait la spécificité de l'intentionnalité husserlienne

⁹⁶ M. Henry, *La barbarie*, Grasset & Fasquelle, Paris, 1987, p. 17

⁹⁷ *L'intentionnalité en question*, « Entre phénoménologie et recherches cognitives », J. Vrin, Problèmes & Controverses, textes réunis et présentés par D. Janicaud, Paris, 1995

par rapport aux conceptions de Brentano, de Twardoski ou des néo-kantiens ?⁹⁸ Un dialogue fructueux est-il possible entre l'intentionnalité phénoménologique et les recherches en sciences cognitives ? etc. Nous nous demanderons en revanche : la conscience intentionnelle est-elle parfaitement libre et toute puissante ? « La Réduction transcendantale » husserlienne, critique Levinas, « [...] mène - ou devrait mener - à la pleine conscience de soi s'affirmant comme être absolu, se confirmant comme un *moi* qui s'identifie à travers toutes les « différences », maître de lui-même comme de l'univers et capable d'éclairer tous les coins sombres où sa maîtrise serait contestée »⁹⁹. « Mais suis-je *kosmotheoros* ? », demande Merleau-Ponty, « Plus exactement, le suis-je à titre ultime ? »¹⁰⁰. Devons-nous donc considérer que la conscience intentionnelle jouirait d'un pouvoir capable de tout soumettre à une transparence absolue ? Ne se trouve-t-elle pas, de fait, plutôt implacablement contrainte à faire l'épreuve d'une résistance plus ou moins forte de la part de la masse des intuitions donatrices qui s'imposent inépuisablement à son activité d'éclairement et de mise en ordre ? « C'est par la lumière que les objets sont un monde, c'est-à-dire sont à nous », écrit encore Levinas, « La lumière rend donc possible cet enveloppement de l'extérieur par l'intérieur qui est la structure même du *cogito* et du sens »¹⁰¹ : si la lumière caractérise en effet l'existence du monde comme acheminement vers une totalité ordonnée selon un certain sens, qu'en est-il, toutefois, du pouvoir de la conscience intentionnelle face à l'éclat éblouissant de la beauté, face au surgissement du visage qui, d'après l'auteur de *Totalité et infini*, provoquerait un renversement de l'intentionnalité objectivante et commanderait une « interruption éthique de la phénoménologie »¹⁰², ou face au poids de

⁹⁸ Sur ces points, cf. notamment J.-F. Courtine, « Histoire et destin phénoménologique de l'intention » in *L'intentionnalité en question*, op. cit. pp. 13-36

⁹⁹ *L'Éthique comme philosophie première*, op. cit. p. 79

¹⁰⁰ *Le visible et l'invisible*, Gallimard, « Tel », Paris, 1964, p. 18

¹⁰¹ *De l'existence à l'existant*, op. cit. pp. 75-76

¹⁰² « *Signifiance* », note J.-L. Nancy, « est un terme que divers linguistes ont employé en des sens divers, mais qui ont en commun l'indication d'un ordre ou d'un registre antérieur à celui de la signification et formant la condition de possibilité de celle-ci [...] Signifiance est aussi le mot employé par Emmanuel Levinas pour désigner l'excès du sens sur les significations, dans son étude de 1964, *La Signification et le Sens* » (*Le sens du monde*, op. cit. pp. 21-22, note 1). « Ne faut-il pas [...] distinguer, d'une part, les significations, dans leur pluralisme culturel et, d'autre part, le sens, orientation et unité de l'être, événement primordial où viennent se placer toutes les autres démarches de la

l'idole qui, d'après Marion, enfermerait le regard dans le jeu circulaire d'un miroir invisible ? Est-il bien sûr, d'ailleurs, que le visage du prochain, tel qu'il surgit dans sa « nudité », sa « droiture » et son « absence de contexte », devrait nécessairement m'offrir la possibilité d'un accès immédiat ou transparent à la transcendance de l'Autre ? Aux yeux de la conscience intentionnelle, une confusion n'est-elle pas de fait possible entre visage, masque et idole ?

Husserl n'a certainement pas été dupe de la conception naïve d'une conscience intentionnelle qui ne connaîtrait point de nuit. Comme si la thèse de l'intentionnalité pouvait équivaloir à l'affirmation orgueilleuse d'un jour sans ombre, d'un midi sans partage ni déclin, ou encore d'une conscience qui veillerait perpétuellement, à la manière d'un soleil de minuit ! Loin que l'activité intentionnelle puisse se réduire à un rayonnement solipsiste purement unilatéral, il est question, chez l'auteur des *Ideen II* - nous y reviendrons -, de *Gegenstrahlen*, c'est-à-dire d'énigmatiques « contre-rayons » qui proviendraient des choses ou d'autrui et qui auraient pour fonction d'exciter ou d'appeler l'exercice directionnel de la conscience¹⁰³. L'intentionnalité ne devrait-elle donc pas se décrire comme un mouvement foncièrement dialogique, progressant au rythme d'un constant « va-et-vient » ? Et pourtant, la théorie en question ne manque pas de susciter des difficultés. Soucieux de bien distinguer l'intentionnalité de l'attention psychologique, Husserl note que « *l'objet intentionnel n'est pas toujours objet d'attention (Aufmerksamkeit), objet remarqué* »¹⁰⁴, ce qui ne manque pas de nous interpeller : il serait donc de fait possible à l'intentionnalité de se rapporter noétiquement à un objet, mais sans pour autant l'apercevoir en pleine lumière et le saisir en toute conscience ? ! Soit dit en d'autres termes : de l'activité intentionnelle ne résulte pas de manière absolument automatique la mise en lumière de tout phénomène ; celle-ci dépend aussi de l'exercice d'un « vouloir-faire-

pensée et toute la vie historique de l'être ? [...] Les significations ne requièrent-elles pas un sens unique auquel elles empruntent leur signification même ? [...] Cette signification résiderait, pour une lettre, par exemple, dans tout ce qui fait que l'émission du message que nous captions à partir du langage de cette lettre et de sa sincérité, quelqu'un passe purement et simplement » (*Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972, pp. 37 et 61).

¹⁰³ Cf. notamment *Ideen II* § 22

¹⁰⁴ *Recherches logiques*, II, 5, *op. cit.* § 13

attention ». Mais s'il en va ainsi, il faut alors admettre le fait que la conscience intentionnelle subit une espèce de voilement, si elle ne s'accompagne pas d'un acte suffisant d'attention ou si elle focalise toute son attention sur un objet exclusif dans lequel elle s'absorbe intégralement - hypothèse qui, au fond, n'a rien d'étrange : ne faisons-nous pas nous-mêmes quotidiennement l'expérience d'un tel oubli, celui qu'implique tout acte de concentration mentale, ne savons-nous pas parfaitement que l'attention ne peut se diriger activement sur un objet extérieur à elle, sans nécessairement se détourner d'elle-même ou d'un autre objet ? Si, bien plutôt que comme une faculté substantielle, réifiée ou ontique, l'attention doit sans doute se penser comme un pouvoir de viser propre à l'*ego* intentionnel, comment faut-il alors concevoir les rapports de l'égoïté transcendante à un tel pouvoir ? Au modèle propriétaire / propriété ou attributaire / attribut, ne faut-il pas préférer l'hypothèse d'une stricte identité : *ego* voudrait dire « je peux » faire attention, parce que je suis une conscience intentionnelle. Si l'*ego* intentionnel se trouve d'emblée investi d'un certain pouvoir de faire attention à ce qu'il vise, de telle manière à le mettre pleinement en lumière, il faudrait alors savoir : est-ce donc par le moyen d'une visée intentionnelle qu'il accède à l'exercice concret d'un tel pouvoir, ou bien un autre mode de phénoménalité, irréductible à l'intentionnalité, devrait-il intervenir ici ? Et le pouvoir en question ne doit-il pas varier en puissance, osciller ou vaciller entre le jour et la nuit, si l'acte d'attention s'effectue avec une intensité plus ou moins aiguë ? De plus, qu'est-ce qui peut donc motiver, soutenir ou gouverner le mouvement de l'attention comprise comme modalité de la visée intentionnelle orientée ? Plutôt que le bon sens ou la pure intelligence, ne serait-ce pas d'abord et foncièrement l'affectivité et ses passions - par exemple la crainte du danger, l'attachement amoureux, la répulsion haineuse etc. ? Ne faudrait-il donc prendre en considération le fait que, paradoxalement, le sens de toute notre activité de dévoilement intentionnel dépendrait intégralement et fondamentalement d'un jeu vivant et puissant d'impulsions obscures, de motivations inconscientes ou de « raisons du cœur », de prime abord et le plus souvent inaperçues ?

S'agissant toujours des limites de l'intentionnalité et de ses rapports à la nuit, nous ne pourrions manquer de penser, avec Heidegger, ne serait-ce qu'à titre hypothétique, le fait que la conscience, loin de se résumer à la liberté spéculative d'un spectateur purement théorique qui jouirait d'une espèce de position de surplomb universel, se trouve au contraire foncièrement « embarquée » (comme dit Pascal) dans l'existence, radicalement soumise à l'épreuve angoissante de la finitude, de la temporalité, de la mortalité, d'emblée « à la mort » (*zum Tode*), inclinant à s'éteindre, menacée à chaque instant par un engloutissement sans retour dans la nuit de la « forêt de l'origine » (*Urwald*), et ayant par conséquent à assumer authentiquement son pouvoir-être historial. Husserl a défini l'intentionnalité comme une transcendance, comme un mouvement qui peut se décrire par la conjonction d'une sortie hors de soi et d'un auto-dépassement (*Über-sich-hinausweisen*¹⁰⁵) : tel est le sens de la visée noético-noématique. Or, comme le souligne J.-F. Courtine, d'après l'auteur d'*Être et temps*, « la transcendance du *Dasein* est le fondement de l'intentionnalité, comprise comme comportement à l'égard de l'étant [...] »¹⁰⁶, autrement dit c'est la vérité ontologique de l'existant qui ouvre et rend radicalement possible toute transcendance intentionnelle, s'il est vrai que l'intentionnalité revient à la « délivrance (*Freigabe*) de l'étant qui vient à l'encontre »¹⁰⁷. Dans la résolution pour l'authenticité, l'existence de ce *Dasein* que je suis se trouve toute entière éclairée et orientée par le soleil noir de ma propre mort, autrement dit de ma « possibilité la plus haute » qui correspond à la « source » obscure d'où ad-vient la temporalisation de ma temporalité insubstituable. Or, dès que l'on consent à s'ouvrir à ce fait primordial et tragique - je ne suis moi-même rien d'autre qu'une éclaircie légère et fugace, l'éclair d'une *Lichtung* ne

¹⁰⁵ Cf. *Husserliana*, XXII, 306, 25-30. Notons au passage l'expression allemande *nach Norden weisen*, « indiquer le Nord », pour souligner l'idée d'orientation qui caractérise essentiellement l'intentionnalité, qui serait en un sens comparable à une boussole. « L'intentionnalité apportait l'idée neuve d'une sortie de soi, événement primordial conditionnant tous les autres » et faisant du « je pense » une présence « "dans la rue et sur les routes" », écrivait Levinas dans un texte de 1965 intitulé *Intentionnalité et sensation* et publié dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, op. cit. p. 145.

¹⁰⁶ « Histoire et destin phénoménologique de l'*intentio* » in *L'intentionnalité en question*, op. cit. p. 13

¹⁰⁷ Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, op. cit. p. 96.

déchirant qu'un seul instant l'épaisseur abyssale du *léthé* (même si cet éclair fait éclater sublimement la « couseuse d'étoiles »¹⁰⁸) -, l'entreprise husserlienne de constitution de la science absolue ne se trouve-t-elle pas alors du même coup radicalement frappée d'une insurmontable vanité : « à quoi bon (*umsonst*) ? » S'il y a sans doute une légitimité à opposer à la démesure de la technoscience - qui exerce trop souvent la puissance aveuglante d'une figure idolâtrique -, la sagesse d'une humble méditation poétique du séjour terrestre, rien, toutefois, ne nous autorise pour autant à rabattre purement et simplement la question du sens de la phénoménalisation sur la question du sens de l'Être (*Seynsfrage*), qu'elle soit posée à partir de l'être du *Dasein* ou bien à partir de l'être en tant qu'être, selon la thématique de l'*Ereignis* comme « événement / avènement appropriant ».

Si l'intentionnalité est limitée par la nuit, c'est en un sens encore différent chez Henry. Avec le phénoménologue de la vie, il nous faut interroger la matérialité phénoménologique de l'« impression originaire » (*Urimpression*) en laquelle la conscience intentionnelle, telle qu'elle s'auto-constitue dans le flux synthétique du « présent vivant » est censée, d'après Husserl, se donner concrètement et continuellement à elle-même. « La phénoménologie de Husserl », concède Henry, « n'a pas ignoré le non-intentionnel, le désignant au contraire en tant que hylé comme une couche fondamentale de la conscience [...] Toutefois [...] la hylé [chez Husserl] n'est précisément plus qu'une matière pour une forme qui a seule le pouvoir de l'illuminer et de faire d'elle un phénomène, et cette forme qui donne lumière c'est l'intentionnalité »¹⁰⁹. Il ne nous est pas possible d'éluider cette question radicale que Henry adresse à l'intentionnalité husserlienne et, indirectement, à l'ek-stase du *Dasein* selon Heidegger : « *l'intentionnalité elle-même qui donne l'étant, comment y avons-nous*

¹⁰⁸ « Pour servir de commentaire à *Sérénité* », in *Questions III*, traduit par J. Beaufret, F. Fédier, J. Hervier, J. Lauxerois, R. Munier, A. Préau et C. Roëls, Gallimard, Paris, Tel, 1966, p. 181.

¹⁰⁹ M. Henry, « Phénoménologie non-intentionnelle : une tâche de la phénoménologie à venir », in *L'intentionnalité en question*, op. cit. p. 394, cf. aussi Phénoménologie hylétique et phénoménologie matérielle, in *Phénoménologie matérielle (PM)*, PUF, Epiméthée, Paris, 1990, pp. 13-59. Dans la troisième étude intitulée « La méthode phénoménologique », Henry met en cause les contradictions à l'intérieur desquelles la pensée husserlienne se débat lorsqu'elle s'imagine pouvoir ramener le fondement de toute manifestation possible à la seule conscience intentionnelle.

accès ? Est-ce encore par une intentionnalité ? »¹¹⁰. Or, à cette question, Henry entend apporter une réponse décisive : « Le voir n'est jamais vu, l'intentionnalité jamais son propre objet. Elle ne l'est pas et ne peut pas l'être [...] *Ce n'est pas l'intentionnalité qui accomplit sa propre révélation* »¹¹¹. En d'autres termes, la théorie de l'intentionnalité, à elle seule, n'est pas en mesure de fonder absolument l'entreprise phénoménologique. D'après Henry, nous devons admettre que toute opération de mise en lumière intentionnelle doit supposer, en tant qu'acte de vision, un certain point aveugle (*punctum caecum*), un foyer nocturne qui permette à la lumière de se saisir et de s'étreindre soi-même : « Que le voir ne se voit pas lui-même, voilà qui ne lui laisse la possibilité de voir quoi que ce soit que sous la condition de son auto-donation dans une Archi-révélation étrangère à tout voir, dans l'Archi-révélation de la vie [...] *l'intentionnalité n'est possible que comme vie intentionnelle* »¹¹². « La nuit n'est pas seulement, pour Michel Henry, ce qui succède au jour avant de lui laisser la place ; elle est nuit absolue, royaume non pas de l'invisible, mais de l'invisibilité, en vertu du dualisme ontologique qui ne tolère aucun point de contact entre ces deux modes de la révélation, transcendance et immanence, cette dernière étant d'ailleurs la révélation originaire »¹¹³. L'essence de l'immanence est la nuit, non pas celle de la pure Identité où, dit Hegel, « tous les chats sont gris », mais celle où « fulgure la vérité » pathétique de l'auto-affection invisible dont la réalité dionysiaque résiste absolument à toute tentative d'objectivation mondaine, de façon comparable à la *Erde* heideggérienne (et, dans une moindre mesure, au *Grund* schellingien). « Tu m'as révélé la nuit comme essence de la vie », chante Novalis ; Henry pense : « Toute vie est par essence invisible, l'invisible est l'essence de la vie »¹¹⁴. La « nuit » est donc une métaphore stratégique que Henry mobilise avec vigueur pour partir en guerre contre la phénoménologie classique de la lumière intentionnelle : le « vivre » se révolte contre le « voir » ! Le règne sans partage de la conscience intentionnelle est révolu ! La nuit n'est pas le défaut ou l'ombre portée de

¹¹⁰ *Ibid.* p. 389

¹¹¹ *Ibid.* pp. 390-391, je souligne

¹¹² *Ibid.* pp. 396-397, je souligne

¹¹³ G. Romeyer-Dherbey, « Michel Henry et l'hellénisme », in *PVCC* p. 39

¹¹⁴ *L'essence de la manifestation* (abrégé *EM*), PUF, Epiméthée, Paris, 1963, p. 556

l'intentionnalité, mais désigne l'élément inextatique ou in-statique dans lequel la lumière intentionnelle s'affecte concrètement de soi-même, autrement dit une auto-révélation positive, et même la Révélation au sens suprême et théologique : « Au fond de sa Nuit, notre chair est Dieu »¹¹⁵, proposition extraordinaire qu'un théologien de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi ne saurait sans doute considérer sans ciller¹¹⁶ ! Si la conscience qui répand sa lumière sur toute chose ne peut se connaître elle-même qu'en naissant à soi-même dans la nuit pathétique de la vie, dont la manifestation spécifique se donne à décrire et à penser comme l'auto-affection originaire qui s'éprouve tout spécialement dans l'activité pratique de l'*ego* incarné, comment pourrions-nous alors nous contenter de penser l'intentionnalité comme lumière en action sans pour autant interroger son rapport possible ou nécessaire à la passion - au sens à la fois du pathos vivant et de l'amour (et l'on sait que l'amour passionné est susceptible de virer à l'amour passionnel et à la haine) - ? D'après Henry, l'élaboration d'une « phénoménologie non-intentionnelle » constitue en tout cas « une tâche pour la phénoménologie à venir »¹¹⁷ - non pas, bien entendu, la tâche exclusive, le sens unique de toute phénoménologie à venir ! -. Mais que signifie précisément cette affirmation ? Ne présente-t-elle pas une certaine ambiguïté ? S'agit-il en priorité de relativiser l'importance de l'intentionnalité, de contester sa primauté ou de mettre en cause sa prétention à l'autosuffisance - « la phénoménologie non-intentionnelle se donne aussi pour tâche de *fonder l'intentionnalité elle-même* »¹¹⁸ ; « je voudrais établir [...] qu'une phénoménologie non-intentionnelle peut seule fonder, en premier lieu, notre ouverture au monde en tant que telle, en second lieu, le contenu même de ce monde »¹¹⁹ ; « [...] la donation extatique dans la perception du maintenant présuppose [...] la donation inextatique dans l'affectivité »¹²⁰ - ? Si c'était le cas, il suffirait alors de renverser la phénoménologie intentionnelle - la première partie

¹¹⁵ *Incarnation, Une philosophie de la chair (IPC)*, Seuil, Paris, 2000, p. 373

¹¹⁶ Il ne saurait évidemment être ici question de chercher à évaluer, d'une quelconque manière, l' "orthodoxie" de la pensée henryenne ; nous laissons aux théologiens compétents le soin d'une telle tâche.

¹¹⁷ Cf. *Ibid.* pp. 383-397

¹¹⁸ *Ibid.* p. 383, je souligne

¹¹⁹ *Ibid.* p. 395

¹²⁰ *PM* p. 36

d'*Incarnation* s'intitule expressément « Le renversement de la phénoménologie » -, de manière à remettre l'idéalisme transcendantal « sur ses pieds », dans un geste comparable à celui que Marx a prétendu accomplir à l'égard de la dialectique hégélienne. Mais si ce qui est renversé se reproduit sur un mode inversé - ce que Henry n'a évidemment pu ignorer -, ne faut-il pas alors aller jusqu'à évacuer décidément l'intentionnalité - « il s'agit de pratiquer la réduction la plus radicale qui entreprend de mettre hors jeu l'intentionnalité elle-même et son faire-voir »¹²¹ ; il faut « donner un congé définitif à la phénoménologie intentionnelle, à tout mode de présentation extatique, dans sa prétention du moins à l'originarité »¹²² - et de la remplacer par une vérité phénoménologique hétérogène et radicalement étrangère à elle, la vérité pathétique de la vie - « C'est lorsque la phénoménologie intentionnelle se pose à elle-même la question de la phénoménologie, c'est-à-dire la question de la donation, de la phénoménalité, lorsqu'elle pose cette question à l'intentionnalité, donc, qu'elle *s'auto-détruit* en tant que phénoménologie intentionnelle, en tant que phénoménologie posant l'intentionnalité au principe de la phénoménalité »¹²³ - ? Les interprètes de l'œuvre henryenne se trouvent ici confrontés à une alternative déterminante : ou bien la phénoménologie de la vie doit abandonner toute référence à l'intentionnalité - ce serait la thèse, par exemple, de G. Dufour-Kowalska, qui estime que Henry opère, par un geste de renversement révolutionnaire, une « démystification » de l'intentionnalité husserlienne qui ferait l'objet d'une « quasi-aversion » et fonde une véritable « contre-phénoménologie » qui correspond à une « philosophie première et matérielle »¹²⁴ -, ou bien elle doit, au contraire, maintenir fermement une référence à celle-ci¹²⁵. Or, ne nous faut-il pas écarter la

¹²¹ *Ibid.* p. 392

¹²² *Ibid.* p. 43

¹²³ *Ibid.* pp. 389-390, *je souligne*

¹²⁴ « Le corps subjectif : incarnation et révélation » in *PVCC* pp. 81 et 83

¹²⁵ La pensée levinassienne soulève une difficulté analogue. Comme le note J.-L. Marion : « La critique de l'intentionnalité par E. Levinas admet des degrés différents ; parfois, il ne s'agit que de libérer l'intentionnalité du couple sujet / objet (*En découvrant l'existence... op. cit.* p. 139) ou du couple noèse / noème (*Totalité et infini*, Essai sur l'extériorité, Martinus Nijhoff, La Haye, 1971, p. 271) ; tantôt il s'agit, plus radicalement, d'atteindre à « une pensée non intentionnelle, dont aucune préposition dans notre langue - pas même le à auquel nous recourons - ne saurait traduire la dévotion (*De Dieu qui vient à l'idée...*

première possibilité, si la nuit pathétique risque d'engloutir sans reste dans sa pure immanence la lumière de la conscience et avec elle le monde tout entier ? Ne devons-nous pas chercher impérativement à briser le cercle étouffant de l'éternel retour tautologique du *logos* de la pure auto-affection acosmique ? Henry lui-même note bien la difficulté que suscite l'hypothèse-limite d'une vie qui serait absolument privée de tout rapport à un dehors ou à une altérité : « La réduction phénoménologique radicale qui conduit à la vie pathétique invisible et acosmique ne nous détourne-t-elle pas du monde, ne le perd-t-elle pas pour nous jeter dans une espèce de mysticisme enfermé en lui-même et livré à sa nuit ? »¹²⁶. Cette hypothèse-limite que nous nommerons « monisme pathétique » (nous préciserons et justifierons plus loin cette expression) constitue, sur le plan philosophique, une objection inéludable¹²⁷. Si nous devons bien plutôt opter pour l'autre possibilité - conserver une référence à l'intentionnalité, mais à partir d'une approche renouvelée¹²⁸ -, la question se pose alors de savoir : comment l'expression - que l'on trouve notamment sous la plume de Henry - de « vie intentionnelle » doit-elle donc s'entendre, c'est-à-dire comment la pensée phénoménologique doit-elle précisément articuler vie et intentionnalité, si l'une et l'autre se trouvent séparées par un abîme ? Nous pointons ici le nœud ou le cœur de notre problématique. Est-il nécessaire,

p. 250... » (« L'intentionnalité de l'amour », in *Prolégomènes à la charité*, Editions de la Différence, Paris, 2007, p. 124, note 13).

¹²⁶ *PM* p. 395

¹²⁷ Même si, sur un plan empirique, ainsi qu'en témoigne personnellement Marion, elle a été assurément démentie par la fréquentation concrète du philosophe et par le fait, chez lui, d'une attention à l'autre qui « surprenaient d'ailleurs souvent ceux qui en étaient restés à une acception d'abord superficielle de l'auto-affection [...] En fait, l'auto-affection n'avait rien d'un autisme, mais s'exerçait toujours par et dans une profonde affection au double sens, indissolublement, du terme. L'affection par soi se laissait affecter elle-même par toutes les autres consciences auto-affectées que l'amitié lui attirait » (J.-L. Marion, « Avant-propos » in Michel Henry, *Phénoménologie de la vie (PV)*, t. I, Epiméthée, PUF, Paris, 2003, p. 8).

¹²⁸ « [...] cette phénoménologie de la vie immanente ne se présente pas comme un simple « dépassement » de la phénoménologie historique ou classique - celle qui fut fondée par Husserl, critiquée par Heidegger et déclinée, depuis, par certains philosophes français notamment (tels Sartre et Merleau-Ponty, Levinas et Derrida) à propos desquels Henry ne s'est jamais privé de faire état de ses réserves - ; elle prétend en être la substitution. Ou plus exactement le *renouvellement* », estime P. Audi (*Michel Henry, op. cit.* p. 32), qui cite Henry : « Le renouvellement de la phénoménologie n'est possible aujourd'hui qu'à une condition - à la condition que la question qui la détermine entièrement, et qui est la raison d'être de la philosophie, soit elle-même renouvelée. Non point élargie, corrigée, amendée, encore moins abandonnée pour une autre, mais radicalisée de telle façon que ce dont tout dépend s'en trouve bouleversé et que, à sa suite, tout en effet soit changé » (*PM* p. 6).

ainsi que le répète Henry, qui se garde de poser explicitement cette question, de concevoir l'une et l'autre selon un rapport métaphorique de fondation ou d'enracinement - la vie fonderait l'intentionnalité, celle-ci s'enracinerait en celle-là¹²⁹ - ? Mais s'il s'agit d'abord d'une métaphore architecturale ou botanique, que signifie-t-elle précisément¹³⁰ ? Poser la vie comme le fondement de l'être - ou, plutôt que de « fondement », peut-être vaudrait-il mieux, pour reprendre une distinction de Patocka, parler de « base », de manière à écarter toute idée d'un principe de raison suffisante : la vie est « sans pourquoi », nous dit Henry, comme la rose d'Angelus Silesius -, cela n'impliquerait-il pas une hiérarchisation injustifiée (les fondations doivent être posées avant les murs et la toiture, de même que le végétal doit d'abord prendre racine pour pouvoir croître et porter du fruit), qui doit inéluctablement nous ramener à opposer à la vie qui s'identifierait à l'unique réalité consistante, l'intentionnalité du monde qui ne serait en revanche, quant à elle, qu'une apparence illusoire - on pourrait forcer une telle logique et multiplier les analogies : l'intentionnalité dépendrait de la vie à la façon dont, dans la métaphysique classique, le corps dépend de l'âme, la créature dépend de Dieu etc. N'avons-nous pas à résister à un tel assujettissement de l'intentionnalité à la vie ? Mais comment ? Un modèle de pensée préexistant pourrait-il nous y aider et encourager ? De plus, penser la vie comme fondement de l'être ou du vivant, cela n'implique-t-il pas de soumettre la vie à une certaine ontologisation ? Henry en a pris conscience et a voulu, comme nous le fait remarquer P. Audi, « dépasser la démarche transcendantale qui vise à élucider le rapport du vivant à la vie en termes de fondation ou de fondement, en renonçant à cette façon de penser pour échapper au risque majeur qui guette la phénoménologie de la vie, sa substantialisation, son identification à de l'être (ce qu'est par définition un fondement) - car la vie,

¹²⁹ Dans *L'Essence de la manifestation*, Henry affirme expressément que seule une « phénoménologie du fondement » peut être en mesure d'élucider l'essence de la vie (*op. cit.* p. 270).

¹³⁰ Merleau-Ponty, on le sait, a repris à Husserl le terme de *Fundierung* - « fondation » -, ainsi que celui de *Stiftung* - « institution » -, qu'il oppose à la constitution intentionnelle ; au cours de son évolution philosophique, il a progressivement renoncé à un projet de « fondation de l'être » (à l'époque de la *Phénoménologie de la perception*) à celui d'une « reconversion de la parole et du silence l'un dans l'autre » (*Le visible et l'invisible*, *op. cit.* p. 171). Les termes de *Grund* et d'*Abgrund* apparaissent dans ses dernières notes de travail.

soutient Henry, « n'est pas », mais elle *advient* et ne cesse d'advenir dans son éternel parvenir en soi, dans une « auto-génération qui n'a pas de fin »¹³¹. Si nous sommes parfaitement d'accord pour reconnaître, avec Henry, que « l'intentionnalité n'est possible que comme vie intentionnelle », c'est-à-dire que la mise en lumière de l'intentionnalité en action ne peut se connaître soi-même en dehors de la nuit pathétique de la vie in-statique, que la lumière en action s'identifie à la lumière vive qui naît au cœur de la nuit affective - plus loin, nous développerons en détails les raisons qui nous obligent à admettre cette thèse -, l'approche henryenne ne souffre-t-elle pas, en revanche, sur le point considéré, d'une certaine unilatéralité ? On a très souvent l'impression que la vie s'identifierait à un fondement qui pourrait se dispenser absolument de ce qu'il fonde et dont la fonction fondatrice ne serait donc nullement essentielle et nécessaire, mais au contraire seulement accidentelle et contingente. Pourquoi donc Henry n'envisage-t-il jamais la possibilité - ou peut-être même l'obligation - d'admettre la proposition réciproque : la vie n'est jamais possible que comme vie intentionnelle, c'est-à-dire comme vie qui se trouve originairement astreinte à une activité intentionnelle, autrement dit d'emblée jetée au monde ? *Tout vivant n'a-t-il pas, de manière immédiate et nécessaire, à être ?* Si la venue ek-statique au monde que décrit Heidegger n'advenait pas de manière rigoureusement concomitante au surgissement de la vie comme auto-affection, l'*ego* qui s'incarne à chaque instant pourrait-il alors échapper au danger d'une implosion radicale, pourrait-il ne pas s'effondrer dans une pure nuit acosmique, ni se replier dans un enfermement autistique, ni succomber à « l'ivresse sans vision lucide, [à] la fusion infinie dans un abîme de sensualité ou d'affects informes »¹³², qu'évoque Heidegger à propos de la surenchère barbare du pur dionysiaque qu'il attribue à Wagner par opposition à Nietzsche¹³³ ? De plus, si nous devons aussi considérer avec Henry le fait que la vie intransitive et l'intentionnalité transitive sont radicalement étrangères et hétérogènes, qu'elles n'ont absolument rien en commun, ne devrions-nous pas, néanmoins, aussitôt ajouter : rien, *sinon le fait de se donner,*

¹³¹ P. Audi, *Michel Henry, op. cit.* pp 237-238. Michel Henry, *C'est moi la vérité* (abrégé *CMV*), *Pour une philosophie du christianisme*, Seuil, Paris, 1996, p. 74.

¹³² M. Haar, *CT* p. 216

¹³³ Cf. *Nietzsche, I*, traduit par P. Klossowski, NRF Gallimard, Paris, 1971, pp. 85-86

*d'appartenir à et de procéder d'un unique et même événement originaire de donation ? Ne serait-il pas permis d'essayer de dépasser l'alternative du monisme ontologique et du monisme pathétique, en concevant les rapports de la nuit dionysiaque de l'auto-affection et le jour apollinien de l'ek-stase sur le modèle du rapport agonistique de co-originarité qui, dans *L'origine de l'œuvre d'art*, oppose la terre et le monde ? Plutôt que de chercher une tiède réconciliation entre Henry et Heidegger, ne nous faut-il pas nous efforcer d'exacerber radicalement le *polémos* qui oppose le pathos et l'*ek-stasis*, indépendamment de toute résorption moniste de l'un dans l'autre ?*

Singulier paradoxe ! Etrange retournement ! Aurions-nous pris les choses à l'envers ? D'un point de vue empirique et chronologique, c'est pour notre part dans les textes de Henry que nous avons rencontré pour la première fois le vocable de « phénoménalisation » ; toutefois, en prenant ce vocable pour point de départ et en suivant comme un fil rouge le motif étymologique de la lumière, nous avons finalement, au terme de cette introduction, abouti, de manière obligée, à la théorie husserlienne classique de l'intentionnalité - que Henry prétend précisément renverser ou congédier ! Si nous admettrons sans plus de difficultés le fait qu'interroger précisément le sens de la phénoménalisation - en demandant : comment donc nous vient la lumière qui rend manifeste tout ce qui se montre ou se donne à sentir, et où cette lumière peut-elle nous conduire ? - constitue un enjeu véritable, pertinent ou même obligé pour les recherches contemporaines en phénoménologie, il est en revanche tout à fait hors de question de prétendre qu'une telle interrogation devrait nécessairement s'imposer comme l'objet unique et exclusif de toute recherche phénoménologique, ou que la phénoménologie historique parviendrait à son accomplissement à partir du moment où elle entreprendrait enfin de se confronter sérieusement à cette problématique ! Si nous reconnaissons qu'il y a un sens pour la phénoménologie actuelle à se laisser mettre en question par le sens de la phénoménalisation, il nous faut préciser encore nos intentions. Notre présente thèse, soulignons-le, ne s'intitule point : « Le sens et les limites de l'intentionnalité selon Husserl ». Nous ne voulons nullement suggérer que le sens de la phénoménalisation pourrait se ramener purement et simplement à la théorie husserlienne de l'intentionnalité ; nous estimons, tout au contraire, que la réponse à la

question qui nous requiert ici ne saurait s'épuiser dans celle, aussi brillante qu'elle soit, qu'a su apporter le « père fondateur » de la méthode phénoménologique. Non, la phénoménalisation ne saurait se résumer à un pur et simple synonyme de l'intentionnalité en action. Mais en même temps, nous partons de l'idée que l'intentionnalité ne saurait demeurer absolument étrangère à la phénoménalisation. Si, de fait, notre réflexion sur le sens de la phénoménalisation ne peut pas ne pas faire référence à la théorie husserlienne de l'intentionnalité, ce fait, pourtant, n'implique pas que la théorie en question devrait obligatoirement être prise pour *la* référence, c'est-à-dire tenue pour le paradigme qui nous permettrait d'explicitier de manière parfaitement satisfaisante le sens de la phénoménalisation comme processus qui serait susceptible de ne pas se ramener intégralement à elle. C'est pourquoi le fil directeur de notre réflexion ne sera pas le concept d'intentionnalité, mais bien plutôt la notion de phénoménalisation telle qu'elle se trouve thématifiée dans les pensées de Henry et de Marion. Ni pure et simple tentative pour restaurer le concept d'intentionnalité contre les critiques des successeurs de Husserl, ni pure et simple déconstruction ou démolition du concept en question, notre projet s'identifie bien plutôt à une espèce de reprise critique, qui va viser à relativiser l'intentionnalité en la resituant à l'intérieur d'un processus de manifestation qui ne se réduira pas non plus à la vie comme pure auto-affection et dont nous tâcherons de montrer le caractère plus global ou plus fondamental. Par ailleurs, si la théorie de l'intentionnalité suppose par définition et au même titre que l'auto-affection henryenne la référence à un *ego*, il va falloir alors interroger les rapports qui peuvent lier la phénoménalisation et l'égoïté, ainsi que l'*ego* vivant de Henry et l'*ego* constituant de Husserl. Si Heidegger, dès 1927, a évacué l'*ego* au profit du *Dasein*, et si Sartre, dans la *Transcendance de l'ego* puis dans *L'Être et le néant*, a développé une conception non égologique de la conscience - l'*ego* n'est pas « dans » la conscience, ni matériellement, ni formellement, mais fait partie des étants intramondains -, Henry, quant à lui, a voulu s'inscrire résolument dans la tradition cartésienne et husserlienne du *cogito* en s'efforçant de repenser l'*ego* de manière absolument radicale - plus encore que Husserl, qui a rabattu l'*ego* vivant sur l'*ego* intentionnel, le *cogito* sur son *cogitatum* -, à partir d'une auto-donation purement pathétique, au

point de suspendre toute référence à l'intentionnalité, tandis que Marion, pour sa part, entend substituer au sujet transcendantal l'« adonné », c'est-à-dire l'instance qui « se reçoit » purement et simplement « de ce qu'elle reçoit ». Si l'on tue, ne serait-ce que théoriquement, l'ego compris comme pouvoir de résister à l'aliénation, comment, nous demande Jacob Rogozinski, échapper alors au désastre ? S'il faut résolument faire droit à l'ego, n'oublions pas qu'il faut aussi éviter impérativement le piège que représente la conception d'un ego tyrannique ou mégalomane, qui posséderait la puissance de se créer de lui-même et qui serait à soi-même son propre dieu et maître, à la manière de « l'Unique » que revendique Max Stirner¹³⁴.

Bref, nous partons de ce fait : quelque chose m'arrive : de la lumière vive : comment donc un tel événement est-il phénoménologiquement possible ? La réponse va d'autant moins de soi, si la phénoménologie actuelle se trouve écartelée, en particulier, entre ces deux directions de recherches totalement divergentes - d'un côté, une phénoménologie noétique de l'intentionnalité et, de l'autre, une phénoménologie matérielle de la vie -. Or, n'est-il pas contraire au principe épochal que le phénoménologue ait à décider du sens de la phénoménalisation, en procédant à un choix arbitraire et exclusif face à une bifurcation qui serait inévitable : ou bien la transcendance intentionnelle ou bien l'immanence pathétique ? N'est-il pas impératif de libérer le champ phénoménologique de toute espèce de dualisme - la nuit pathétique *versus* le jour intentionnel - ? Comment déjouer cette alternative - dont, certes, nous accentuons ici à dessein le caractère dramatique - qui nous condamnerait à privilégier injustement une dimension de la phénoménalité au détriment d'une autre ? Si nous partons d'un refus de réduire sans reste la phénoménalité tant à l'intentionnalité qu'à la vie, nous est-il alors possible de dépasser philosophiquement le clivage de l'une et de l'autre, mais sans pour autant céder à la tentation d'une réconciliation facile qui recourrait à une synthèse artificielle impliquant un violent impérialisme ou une instrumentalisation de la théologie ? Pouvons-nous donc inventer un modèle phénoménologique qui nous permettrait de décrire et de penser

¹³⁴ Cf. *Œuvres complètes : L'Unique et sa propriété (Der Einzige und sein Eigentum) et autres écrits*, P. Gallissaires et A. Sauge, L'Age d'homme, Lausanne, 1988

avec justesse et justice la phénoménalisation comme effectuation de la vie intentionnelle ? Partant du principe qu'il n'est pas plus légitime de réduire la vie à une pure représentation intentionnelle que de réduire l'intentionnalité ek-statique à une modalité pathétique absolument acosmique, notre argumentation va procéder selon le plan suivant : d'abord, nous allons chercher à déterminer ce que Henry et Marion entendent précisément et respectivement par le terme de « phénoménalisation ». Ensuite, nous tâcherons d'élaborer une construction phénoménologique¹³⁵ que nous appellerons l'« auto-hétéro-donation »¹³⁶ : celle-ci correspondra à une tentative pour conjuguer deux thèses phénoménologiques fondamentales, à savoir, d'une part, la primauté absolue de la donation par rapport à l'objectivité et l'étantité (Marion) et, de l'autre, la dualité de l'apparaître (Henry), et qui nous permettra de récuser tout à la fois le monisme ontologique et le monisme pathétique, en essayant de penser le rapport de la vie et de l'intentionnalité selon le modèle que nous offre le rapport de co-originarité qui, chez Heidegger, lie la *Erde* et la *Welt* dans l'*Urstreit* qui préside à la mise en œuvre artistique de la vérité. Dans un troisième temps, le modèle phénoménologique ainsi obtenu, ne pouvant bien entendu nous convaincre s'il demeure une construction purement spéculative, nous le mettrons à l'épreuve des « choses mêmes » et montrerons qu'il fait effectivement preuve d'une certaine fécondité opératoire lorsqu'il s'agit d'explicitier l'expérience dans ses dimensions pratique, théorique ou relationnelle.

Avant de passer à un court préambule qui, de façon obligée, se chargera de rappeler quelques notions élémentaires de la phénoménologie, terminons cette longue introduction par deux questions complémentaires.

D'abord, qu'est-ce qui motive le fait que nous nous engagions à consacrer une thèse entière de philosophie à interroger le sens de la phénoménalisation ? L'interrogation du sens de la phénoménalisation, loin de ne procéder que du choix arbitraire d'un individu, ne pourrait-elle être

¹³⁵ Pour Heidegger, la méthode phénoménologique comporte trois dimensions solidaires : la réduction, la déconstruction et la « construction phénoménologique », concept que nous allons préciser au début de notre deuxième partie.

¹³⁶ Nous verrons que nous pourrions aussi la désigner, pour bien la différencier du « chiasme » ou de l'« entrelacs » selon Merleau-Ponty ou J. Rogozinski - d'« étreinte » originaire.

considérée plutôt et d'abord comme une réponse à un appel provenant d'un certain événement de lumière ? Ne nous serait-il pas permis penser que c'est la phénoménalisation elle-même qui, en tant qu'événement de vérité, nous appelle - nous, ou cet *ego* à chaque fois mien - à accueillir sa propre mise en lumière ? Et le fait de consentir à un tel accueil, autrement dit de répondre de telle façon à laisser l'appel résonner véritablement en tant qu'appel à nous adressé, un tel consentement ne pourrait-il libérer toute possibilité de lucidité, d'élucidation ou de gloire authentique ? Répondre à l'appel, consentir à l'accueil, s'ouvrir à la vérité qui fait événement, cela ne reviendrait-il pas à honorer la lumière, à prendre l'initiative de la lui donner, à lui faire place, à se laisser précéder par elle, autrement dit à prononcer une espèce de « *fiat lux* » - « que la lumière advienne ! » -, au sens non pas, bien entendu, où l'on se ferait soi-même l'auteur absolu de la lumière, si ce privilège doit être réservé au Créateur divin ; un tel « *fiat* » voudrait seulement dire l'acte fondamental de donner délibérément son approbation à la possibilité de devenir soi-même un hôte de la lumière événementielle, au double sens de celui qui accueille chez lui - je donne l'hospitalité à la venue du jour - et qui se reçoit soi-même de ce qu'il reçoit - *cogito* : je me trouve ici, dans la lumière, je me laisse trouver par la lumière, je laisse à la lumière l'initiative de m'auto-révéler à moi-même en me conduisant jusqu'au lieu propre de mon « ici », et accède, en me laissant ainsi élucider, à la lucidité et à la gloire véritables qui s'opposent à l'illusion et l'aliénation qui sont peut-être les choses du monde les mieux partagées -. L'autorévélation dont il est ici question pourrait-elle s'accomplir de manière purement automatique ? Ne devrait-elle pas plutôt impliquer un travail souterrain exigeant assurément des efforts et de la peine ? L'événement de phénoménalisation qui nous requiert ici, s'il se manifeste d'abord comme un processus automatique ou une espèce de synthèse passive, ne présente-t-il pas aussi et d'emblée un caractère fondamental d'inachèvement - et ne devrait-il, par conséquent, consister également dans une tâche qu'il nous revient, même indépendamment de tout impératif catégorique qu'imposerait la raison classique, de favoriser, d'accompagner et de poursuivre, délibérément et peut-être indéfiniment ?

Du reste, si la phénoménalisation correspond à l'action originaire de la lumière vive, qui doit pouvoir se penser comme un processus phénoménologique dont l'accomplissement automatique ne dépend en rien des conditions historiques ou culturelles, mais les précède bien plutôt et rend transcendentalement possible leur manifestation, s'il en va ainsi, qu'en est-il, en revanche, du dévoilement affectif ou logique d'un tel processus fondamental : ne doit-il pas, quant à lui, en tant que construction de l'esprit, nécessairement tomber sous la contingence de telles conditions ? La question du sens de la phénoménalisation ici soulevée, et plus largement celle du « comment » des phénomènes à partir de Kant ou de Husserl, n'aurait sans aucun doute pas pu émerger, être posée et traitée de manière claire et rigoureuse à toute époque, en tout lieu ou en toute culture. Le questionnement phénoménologique, nous le savons bien, est né dans une aire spatiale, temporelle et culturelle aux coordonnées déterminées, à savoir l'histoire de la civilisation occidentale qui, à l'époque moderne et contemporaine, se trouve, comme nous l'avons noté plus haut, marquée tout spécialement par la sécularisation et la crise générale des sciences. Il ne s'agit aucunement, ici, de se prononcer d'une manière ou d'une autre par rapport aux débats philosophiques relatifs à la question de la « fin de l'histoire » - qu'il s'agisse de l'histoire universelle ou de l'histoire de la métaphysique comme tradition onto-théologique -, ni de discuter la légitimité de catégories telles que celles de « postmodernité », d'« ultra-modernité » etc. Il pourrait être pertinent, en revanche, d'évoquer ici, même de manière extrêmement rapide (ce n'est pas notre objet premier), la notion de « fin du monde », que nous entendons ici au sens non pas cataclysmique - une annihilation universelle -, ni millénariste - l'avènement du Messie glorieux ou de la société sans classe -, ni historique - la fin d'un monde, une « fin de siècle » -, mais bien plutôt comme *désastre planétaire*, quoique indépendamment de toute connotation renvoyant à une vision du monde désastreusement pessimiste. Le désastre, étymologiquement lié au « désir » (*desiderium*), dit littéralement le fait d'être privé d'astre, la perte de toute source de lumière transcendante capable de donner sens au monde, de l'éclairer comme monde véritablement nôtre. « Dieu est mort », « le ciel est vide », « le communisme a échoué », « il n'y a plus à attendre de lendemain qui

chante »... : autant d'astres dont le monde contemporain éprouve aujourd'hui encore la perte, même sur le mode d'une actualité qui revient à une immédiateté ignorante de sa provenance. Le monde actuel a cessé de graviter autour d'un soleil transcendant, il est devenu une *planète*, c'est-à-dire un « astre errant » (*astra planeta*), un bâtiment désaxé ou désorbité, qui, emporté dans une détresse sans précédent, ne pourrait que céder au réflexe vital de se prendre soi-même pour le centre, sans cependant pouvoir dire où il va, dans quel sens il faudrait aller, n'allant plus nulle part. Privé de tout astre beau, bon ou vrai autour duquel graviter, le monde n'a-t-il pas du même coup perdu tout sens ? Ne s'est pas perdu lui-même comme monde ? Alexandre Koyré évoque « le processus [...] profond et [...] grave en vertu duquel l'homme [...] a perdu sa place dans le monde, ou, plus exactement peut-être, a perdu le monde même »¹³⁷. « L'absence de monde (*Weltlosigkeit*) qui s'institue avec l'époque moderne est un fait sans équivalent »¹³⁸, écrit Hannah Arendt. Aujourd'hui, pourrait-on dire, tout en ayant désormais accès à tous les mondes, y compris les plus lointains dans le temps ou l'espace, nous n'avons plus aucun monde commun dont la totalité de sens serait ordonnée par un astre qui nous rassemblerait dans une adhésion de foi unanime. Mais un tel état de fait, bien plutôt que de susciter une déploration nostalgique - n'est-il pas décidément souhaitable que le désir lié au désastre, plutôt que de s'enchaîner à la mort en se repliant sur un passé idéalisé, fasse alliance avec la vie et se tourne vers l'avenir ? -, ne devrait-il pas se penser en priorité comme un puissant événement de libération ? Ne devons-nous pas nous en réjouir, si les astres des mondes anciens n'étaient qu'autant d'idoles ? Cependant, il convient de rester prudent : toute idole a-t-elle vraiment été renversée ? Rien n'est moins sûr : nous, individus du XXI^e siècle qui nous prétendons libérés à tous égards - au plan tant politique et religieux, que moral et technique etc. - ne sommes-nous pas de fait encore assujettis à l'aliénation de dieux nouveaux (en fait connus de longue date) - l'« Argent », le « Sexe », le « Pouvoir », la « Gloire » médiatique etc. - qui profitent du désarroi général pour ne cesser d'étendre leurs ravages ? Et néanmoins, ne devons-

¹³⁷ *Du monde clos à l'univers infini*, trad. R. Tarr, PUF, Paris, 1961, p. 2

¹³⁸ *La Condition de l'homme moderne*, trad. J. Fradier, Calmann-Lévy, Paris, 1961, § 45

nous pas considérer qu'au cœur du désastre planétaire comme processus de dépouillement, de dénuement et de renversement des multiples transcendances aliénantes d'hier ou d'avant-hier, luit aussi, irréductiblement, l'espoir d'un certain événement de vérité capable de libérer la possibilité d'un questionnement radical sur le sens de la phénoménalisation ? Pour le dire de façon triviale, tant que le monde tourne rond ou glisse sur son erre, l'événement de mise en lumière qui fait apparaître le monde en tant que tel, un tel événement doit nécessairement demeurer voilé et ignoré du plus grand nombre. En revanche, à partir du moment où le monde se trouve « sens dessus dessous », incline à se dissoudre, fait l'épreuve d'une défaillance générale du sens, la question du sens de la phénoménalisation peut alors trouver une occasion particulière d'émerger comme question philosophique : l'heure critique devient ainsi propice au dévoilement de choses qui étaient restées « cachées depuis la fondation du monde »¹³⁹. Il se pourrait ainsi, non sans paradoxe, que la configuration actuelle de la fin du monde comme désastre planétaire puisse revenir à une condition historique et culturelle de crise ayant ceci de particulier qu'elle rendrait possible ou même favoriserait à un point exceptionnel la radicale mise à nu, le jugement et la décision du sens de cet événement originaire de vérité qu'il nous faut ici entreprendre de penser sous le nom de « phénoménalisation ».

¹³⁹ Cf. *Matthieu* 13.35

Préambule : la phénoménologie et son idée

Avant d'entrer dans notre première partie consacrée à la détermination précise et la problématisation du sens de la notion de « phénoménalisation » chez Henry et chez Marion, nous nous sentons obligés d'effectuer un bref rappel relativement à la phénoménologie comprise au sens non pas philosophique de Lambert, de Kant ou de Hegel, ni scientifique de Mach ou de Kirchhoff (un point de vue qui refuse d'introduire dans l'analyse physique des entités explicatives, notamment de type mécaniste), mais de Husserl et de ses successeurs : celle-ci n'est ni une idéologie, ni un système, ni une doctrine, mais correspond à un courant philosophique majeur (un courant dont l'unité fait aujourd'hui, mais peut-être dès le départ, problème), à l'origine allemand et français - Husserl n'a pas manqué de reconnaître, tout spécialement dans ses propres *Méditations*¹⁴⁰, sa dette à l'égard de Descartes (qui n'a quant à lui jamais usé du terme de « phénoménologie ») -, européen et désormais international, apparu au XX^e siècle (la « percée » des *Recherches logiques* date de 1900-1901), à une attitude réflexive, à une discipline pour pratiquer la philosophie, à une démarche raisonnée, à un chemin de pensée. Nous pouvons reprendre à J. Benoist cette définition très sommaire : « il s'agit d'une attitude philosophique essentiellement descriptive, déterminée par l'exigence de *l'absence de présuppositions*, et de renoncement à toute stratégie explicative qui nous conduirait à extrapoler au-delà du donné »¹⁴¹. Pour Husserl et ses disciples, la phénoménologie factuelle, positive ou historique doit, si l'on peut ainsi parler, régler sa marche sur l'étoile que lui fournit l'idée régulatrice de la phénoménologie pure. Celle-ci peut se définir par son objet - la phénoménalité, qui se contre-distingue de tout phénomène particulier ou général et qui désigne l'essence du phénomène, c'est-à-dire ce qui fait que le phénomène est phénomène -, par sa méthode que Husserl indique de manière condensée dans ces trois grands principes directeurs : 1^o « Autant d'apparaître, autant d'être » (*Soviel Schein, soviel Sein*), 2^o « Retour droit

¹⁴⁰ MC pp. 17, 18

¹⁴¹ « Sur l'état présent de la phénoménologie », in *L'idée de phénoménologie, op. cit.* p.

aux choses mêmes » (*Zurück zu den Sachen selbst*, énoncé dans lequel la préposition *zu* connote l'idée d'un cheminement à accomplir), 3° « [...] toute intuition donatrice originaire est une source de droit pour la connaissance, [...] tout ce qui s'offre à nous originairement dans l'intuition (dans son effectivité charnelle pour ainsi dire) doit être simplement reçu pour ce qu'il se donne, mais sans non plus outrepasser les limites dans lesquelles il se donne » (ce troisième principe est souvent considéré comme le « principe des principes » qui présuppose les deux autres). Plutôt que de les examiner en détails, tenons-nous en pour le moment à rappeler que la phénoménologie n'est pas la science qui, à la différence des disciplines qui s'occupent de tels ou tels phénomènes en particulier - la biologie, par exemple, étudie les phénomènes du vivant, la psychologie les phénomènes de la psyché, la sociologie les phénomènes de la réalité sociale etc. -, prendrait pour objet théorique les phénomènes en général - comme s'il s'agissait de rassembler dans une science totalisante tous les savoirs particuliers sur les divers phénomènes - ; elle se présente bien plutôt comme une méthode philosophique qui se base en priorité sur la description (toujours à affiner et à compléter, qu'elle s'attache à un objet, un événement ou une situation particulière) et dont la pratique procède essentiellement au moyen de certains instruments de travail ou par l'exercice - beaucoup moins naïf et irréfléchi que patient et persévérant - de certains gestes "intérieurs" ou "mentaux" (d'abord intellectuels, mais en un sens peut-être aussi "spirituels") tels que la conversion réflexive du regard - qui consiste à détourner son attention du contenu des choses existantes, à cesser de se rapporter à elles sur le mode habituel de l'intérêt pratique ou vital, pour revenir "contemplativement"¹⁴² sur l'acte de

¹⁴² Si la phénoménologie paraît d'emblée tournée vers la contemplation, plutôt que vers l'action, faut-il pour autant lui reprocher de se contenter de contempler le monde au lieu de le transformer ? Un tel reproche est injuste, s'il est vrai que la conversion phénoménologique du regard conduit déjà à une transformation du monde compris au sens originaire. Le phénomène est à faire. La vérité comme dévoilement se fait à partir d'un travail patient et persévérant sur les données intuitives. Je ne peux modifier intentionnellement le phénomène sans du même coup transformer le réel, même si je n'agis pas nécessairement pour autant sur les choses au sens purement physique ou matériel. Bien plus : c'est probablement par une modification intentionnelle du phénomène que devrait commencer toute entreprise visant à améliorer le réel. Nous pourrions peut-être aller jusqu'à dire qu'il est toujours illusoire ou dangereux de vouloir « faire la révolution » sans commencer par convertir phénoménologiquement son propre regard en vue de ce qui se donne tel qu'il se donne. Si le précepte *Zu den Sachen selbst*

conscience vécu qui rend transcendentement possible leur dévoilement -, la variation eidétique - il est possible, en faisant varier imaginativement¹⁴³ les traits caractéristique d'un objet donné, de déterminer, par l'opération d'une *Wesenschau*, sa structure essentielle, unique et universelle, par opposition aux multiples éléments seulement contingents qui s'y mêlent - et, surtout, la réduction épochale qui s'opère par une mise en suspend (*épochè*) rompant avec l'« attitude naturelle » : il s'agit, en un sens à la façon des pyrrhoniens ou des stoïciens dont Montaigne, dans ses *Essais*, fait sien le geste - *epeikhô* : je m'arrête, je suspends toute action, tout jugement -, de « s'abstenir » et de « supporter », entendons : de retenir son jugement, de mettre entre parenthèses tout préjugé, d'écarter sceptiquement, par l'effet d'un doute non pas complaisant mais méthodique et visant à obtenir la certitude, tout présumé, de mettre hors circuit, par une vigilante prise de distance ou un effort de détachement - non naturel -, certes, toute présomption, toute idée reçue et toute interprétation a priori¹⁴⁴, bref toute thèse injustifiée qui risquerait de se retourner contre celui qui la pose arbitrairement - et d'abord la « foi naïve » en l'existence "réaliste" et autosuffisante, au dehors de la conscience qui les perçoit, des choses, du monde, des hommes, des autres et même du moi -. Il s'agit non pas, précisons-le bien, de déclarer faux, trompeurs ou erronés les propositions ou les objets concernés par l'*épochè*, mais de se garder de toute position thétique (notamment en matière de vérité, de bien ou de beauté) relative à leur être, de telle sorte à accéder à une certitude première à toute épreuve, à laisser à ce qui se

nous enjoint à privilégier le souci des « choses mêmes » par rapport à toute tendance à la spéculation métaphysique qui livrerait la théorie au grand vide de la pure abstraction, nous pouvons aussi l'entendre comme un garde-fou qui doit nous préserver contre toute violence idéologique, notamment celle du scientisme.

¹⁴³ L'imagination, pour Husserl, tout à fait irréductible à une « maîtresse d'erreur et de fausseté » pascalienne ou à la « folle du logis » malebranchienne, vaut comme source donatrice de connaissance, même si la représentation purement phantasmatique doit évidemment être distinguée de l'impression originaire de l'objet qui se donne *leibhaft* tout en étant constitué intentionnellement comme une fiction : « Pour la conscience », écrit Husserl, « le donné est une chose essentiellement la même, que l'objet représenté existe ou qu'il soit imaginé et peut-être même absurde. Je ne me représente pas Jupiter autrement que Bismarck, la tour de Babel autrement que la cathédrale de Cologne... » (cité par J.-F. Courtine in « Histoire et destin phénoménologique de l'*intentio* » in *L'intentionnalité en question*, op. cit. p. 31).

¹⁴⁴ Quoiqu'une interprétation préalable, une fois neutralisée, c'est-à-dire privée de toute position thétique transcendante, puisse servir de fil directeur à la description.

donne - au(x) donné(es) - l'occasion et l'initiative de se montrer sans lui opposer d'obstacle, le plus directement possible, en soi-même et à partir de soi-même, « en personne », « en chair et en os » (*leibhaft*), bref selon sa propre vérité. D'après Husserl, l'évidence¹⁴⁵ constitue l'expérience même où toute certitude peut et doit se produire - thèse qui mérite certainement d'être questionnée, dans la mesure où elle présuppose une pure autosuffisance de l'intentionnalité. Réduire les choses à leur pur et simple phénomène, cela n'équivaut nullement, notons-le bien, à les abolir. La réduction ne nous ferme aucunement l'horizon du monde réel, à la manière du personnage de Michaux qui voudrait « rentrer l'horizon »¹⁴⁶, mais nous ouvre tout au contraire un champ de recherches vaste et inédit : le royaume des phénomènes tels qu'ils doivent être appréhendés dans leur pureté transcendante. Comme le remarque J. Rogozinski, « la réduction phénoménologique [...] n'a rien de restrictif [...] Loin de limiter notre expérience, elle la délivre de ses limites, la libère de son asservissement à la réalité existante pour lui donner accès à un domaine nouveau qui ne connaît pas de bornes »¹⁴⁷. La fonction de la réduction est de reconduire (*re-ducere*) toute expérience à son sol originare. La pensée phénoménologique ne vise pas à expliquer les phénomènes, si l'on entend par là le fait d'invoquer un principe de raison nécessaire et suffisante ou de rapporter théoriquement les phénomènes en question à une instance ou une entité indépendante, de nature physique ou métaphysique, selon un certain rapport logique qui peut être de cause à effet, de tout à partie, de moyen à fin etc. ; elle n'a pas non plus pour but de rassembler, pour ainsi dire au petit bonheur la chance, des collections de phénomènes disparates : se laisser saisir par l'étonnement face au surgissement des choses-mêmes, cela ne peut vouloir dire se livrer à un inventaire de trivialisés, si la réduction doit d'emblée mettre hors circuit la masse des opinions. La phénoménologie cherche bien plutôt et d'abord à expliciter la

¹⁴⁵ Précisons que Husserl distingue trois degrés d'évidence, du plus fort au plus faible : l'évidence apodictique (du grec *apodeiksis* qui signifie une « preuve nécessaire et fondée en droit ») s'avère absolument indubitable, l'évidence adéquate caractérise la donation d'un objet dont l'intuition est quasiment complète, l'évidence présomptive demeure hypothétique et marque ce qui paraît aller de soi, mais sans s'accompagner d'une preuve solide.

¹⁴⁶ H. Michaux, « Projection » in *Mes propriétés in Anthologie de la poésie française du XVIII^e au XX^e siècle*, Gallimard, Pléiade, Paris, 2000, p. 1038

¹⁴⁷ *Le moi et la chair, op. cit.* p. 149

possibilité transcendantale des phénomènes - non pas à les fonder en droit sur une justification métaphysique ou empirique, mais à les décrire « dans le comment » (*im Wie*, dit Husserl) de leur effectuation concrète -, autrement dit à faire voir en pleine lumière cela par quoi le phénomène se fait phénomène, l'essence de tout phénomène, c'est-à-dire la phénoménalité, et la phénoménalité en action, autrement dit la phénoménalisation, que nous appréhendons ici de manière encore très générale comme l'activité de la manifestation au sens le plus large qui fait événement pour nous et qui demande à se penser réflexivement et conceptuellement comme processus originaire à construire et à justifier. Bref, la phénoménologie a pour souci la vérité entendue d'abord au sens non pas de l'adéquation de la représentation au réel (*adaequatio rei et intellectus*), mais bien plutôt du dévoilement (*alétheia*) fondamental. Ainsi, contrairement à la démarche des diverses sciences de la nature ou de l'homme, la méthode phénoménologique ne vise pas à démontrer, c'est-à-dire à rendre raison des phénomènes en les ramenant à un premier principe ou à les fonder en les situant à l'intérieur d'un enchaînement causal nécessaire, mais seulement à montrer, c'est-à-dire à laisser autant que possible tout ce qui se donne à voir, à entendre, à sentir, à comprendre, à éprouver, à savourer etc. parvenir de sa propre initiative à une complète manifestation. Revenir aux choses mêmes, cela veut dire rendre aux choses l'initiative d'apparaître d'elles-mêmes et en elles-mêmes, indépendamment de tous les préjugés et de toutes les idées reçues que nous plaquons trop facilement et trop couramment sur elles. S'il est donc permis de voir dans la question de la phénoménalité en action la question centrale de la phénoménologie ou son objet privilégié (que toute autre science ignore et ne peut qu'ignorer), nous constatons aussitôt le fait que les différents phénoménologues ayant voix au chapitre n'y répondent point ni ne la traitent de manière unanime. En effet : comme l'a souligné D. Janicaud, la recherche phénoménologique contemporaine est « éclatée »¹⁴⁸, elle ressemble à un champ de bataille, à une nébuleuse inextricable, à un arbre aux ramifications multiples et aux fruits exotiques les uns par rapport aux autres, voire à une auberge espagnole ! Husserl,

¹⁴⁸ Cf. *La phénoménologie éclatée*, op. cit.

dans l'introduction à ses *Méditations cartésiennes*¹⁴⁹, déplore plus ou moins nostalgiquement la « situation funeste », divisée, désordonnée, dispersée, atomisée - en un mot désastreuse - dans laquelle l'activité philosophique ou scientifique occidentale s'est précipitée, depuis que les chercheurs, emportés par leur avidité positiviste, ont perdu de vue l'étoile cartésienne : d'après lui, rien n'est plus impératif et urgent, pour contrer une telle décadence, que de renouer, sur un mode inventif, avec le geste radicalement fondateur du *cogito*, afin de réédifier sur une base rationnelle inébranlable une philosophie scientifique véritablement une et vivante. La plurivocité, la profusion et la mise en question incessante, cependant, marquent aussi, et cela dès le commencement, le travail husserlien lui-même, dont J.-F. Courtine souligne « l'exceptionnelle richesse et diversité », ce travail « toujours emporté dans le mouvement de sa recherche (c'est la figure du Husserl "éternel commençant") et qui aura su, au-delà des projets systématiques, jamais aboutis, de refondation radicale [...] susciter la multiplicité de ses dissidences »¹⁵⁰. L'œuvre que Husserl nous a léguée apparaît elle-même protéiforme et susceptible d'interprétations diverses ou même divergentes, ce qui prouve sa richesse et sa puissance d'inspiration. Il n'existe donc sans doute pas de phénoménologie purement orthodoxe, ni d'Idée en soi, absolument immuable, éternelle, intangible ou sacro-sainte de la phénoménologie. « La phénoménologie est pour une bonne part l'histoire des hérésies husserliennes. La structure de l'œuvre du maître impliquait qu'il n'y eut pas d'orthodoxie husserlienne »¹⁵¹, écrivait Paul Ricoeur, dès 1953. N'y a-t-il pas, toutefois, quelque contradiction à parler d'« hérésie », si fait défaut toute référence « orthodoxe » ? Nous pouvons considérer les grands phénoménologues moins comme des hérétiques que comme des hérésiarques. Mais quoi qu'il en soit, par-delà les subtiles querelles terminologiques, nous constatons que tous les phénoménologues "officiels" ne s'attachent aucunement à user scrupuleusement des instruments méthodologiques - réduction, analyse eidétique, conversion réflexive - qui ont été élaborés par Husserl. Les pensées phénoménologiques les plus

¹⁴⁹ Cf. *MC* pp. 21-24

¹⁵⁰ cité in Magazine Littéraire n° 403 (novembre 2001), p. 36

¹⁵¹ *Idem*

inventives, celles de Heidegger ou de Levinas par exemple, ne se montrent fidèles à celle du « maître » ou du « père » que dans l'infidélité, le renversement, la transgression ou même le "parricide", même en toute reconnaissance de dette ! Si la phénoménologie vivante se trouve aujourd'hui en proie à une menace, celle-ci ne réside-t-elle pas beaucoup moins dans la dissidence ou dans l'ouverture aux champs étrangers (notamment la foi ou la théologie) que dans le manque de rigueur méthodologique qui s'accompagne d'une confusion du transcendant et de l'immanent, sans doute, mais aussi et peut-être plus encore dans une fidélité au Maître ou au Texte extrêmement étroite et bornée jusqu'à la sclérose ? La fidélité purement mimétique - le psittacisme - revient, comme dit, à la trahison ou à la caricature. Heidegger, en 1963, écrivait : « Et aujourd'hui ? Le temps de la philosophie phénoménologique semble passé. Elle vaut déjà pour quelque chose de passé qui n'est plus caractérisé que d'un point de vue historique à côté d'autres courants de la philosophie. Mais la phénoménologie, dans ce qu'elle a de plus propre, n'est pas un courant. Elle est, pour la pensée, la possibilité, qui se modifie en temps opportun et de ce fait durable, de correspondre à l'exigence de ce qui est à penser »¹⁵². Autrement dit, même si la phénoménologie est d'emblée exposée au risque de mourir, c'est-à-dire d'abord de s'enfermer dans un commentarisme étriqué et de se figer en prenant la forme doctrinaire d'une nouvelle tradition scolastique (au sens le plus péjoratif), elle demeure pourtant toujours vivante dans son esprit, en tant qu'elle respire et répète l'étonnement radical que suscite et relance le dévoilement des « choses mêmes », cet étonnement qui, depuis Platon jusqu'aux contemporains, provoque toute entreprise de pensée philosophique. Si certains phénoménologues choisissent de se consacrer en priorité au commentaire historique des textes fondamentaux qu'ils traitent comme des documents ou des monuments - travail tout à fait légitime, utile, indispensable et méritoire -, d'autres préfèrent en revanche entreprendre, non sans revendiquer une vaste liberté de regard, de frayer de nouvelles voies de réflexion, souvent non sans courir un certain risque, il est vrai, de naïveté, d'emballement métaphysique ou de faiblesse conceptuelle. Ainsi,

¹⁵² *Questions IV*, trad. J. Lauxerois et C. Roëls, Gallimard, Tel, Paris, p. 173

le terme de « phénoménologie » n'a nullement une signification absolument universelle et univoque - il ne saurait en tout cas se résumer à désigner une théorie de l'intentionnalité -, même parmi les « phénoménologues » les mieux reconnus. Ceux-ci, même s'il leur arrive de se quereller sur la définition du vocable, conservent néanmoins un air de famille, partagent un même héritage, s'accordent sur un ensemble de références communes qui consistent peut-être moins en des résultats finis qu'en des problématiques qui se recoupent ou en des manières comparables de traiter les questions : méfiance à l'encontre de toute présupposition idéologique, rejet de tout psychologisme et de tout positivisme naturaliste ou objectiviste (qui trahit en fait une profonde naïveté), attention aiguë aux données phénoménales, souci descriptif constant, inlassable exercice d'autocritique etc. En somme, les différents phénoménologues se rejoignent peut-être davantage par ce qu'ils refusent que par ce qu'ils acceptent et composent en ce sens une communauté d'esprit négative. Ils forment non pas une secte, mais plutôt une espèce de confrérie inévitablement traversée de tensions ou de conflits internes, déchirée par des différends ou des polémiques qui peuvent heureusement se révéler tout à fait fructueuses. Marc Richir parle, non sans humour, d'un "peuple phénoménologique" et va jusqu'à comparer Husserl à un Moïse qui aurait aperçu la terre promise sans pour autant en fouler le sol¹⁵³. A la différence d'autres courants de pensée (notamment le marxisme ou le structuralisme), la phénoménologie a réussi à survivre jusqu'à aujourd'hui, malgré les - ou, parfois même, grâce aux ? - multiples griefs et accusations (qui, d'ailleurs, se contredisent les unes les autres) de ses détracteurs extérieurs ou de ses critiques intérieurs : « platonisme », « psychologisme larvé », « logicisme creux », « égocentrisme », « relativisme », « irrationalisme », « mysticisme », « solipsisme » etc. Or, si la phénoménologie se montre capable d'un tel dynamisme, c'est sans doute, au moins en partie, du fait de la pluralité qui caractérise la troupe de ses héros et de ses combattants. Au demeurant, la vitalité actuelle de la philosophie contemporaine, en particulier française, doit au moins autant

¹⁵³ cité in Magazine Littéraire n° 403, p. 61

sinon plus à l'apport du mouvement phénoménologique qu'aux développements de la pensée de type « analytique ».

Si donc la phénoménologie demeure vivante aussi longtemps qu'on se garde de l'enfermer dans une formule irrévocable ou de la ranger sous une étiquette indélébile ou indécollable, il est pourtant tout à fait légitime et même obligé de chercher à définir plus précisément sa nature et sa fonction. Heidegger, au paragraphe 7 de *Sein und Zeit*, propose cette définition qui a été mainte fois citée et commentée : la tâche de la phénoménologie consiste formellement à revenir droit aux choses mêmes, c'est-à-dire à « faire voir à partir de lui-même ce qui se montre, tel qu'il se montre à partir de lui-même »¹⁵⁴. Si le mot grec *logos* peut se traduire, selon le contexte, par « parole », « discours », « rapport », « raison », « jugement » etc., ces multiples traductions possibles présupposent pour Heidegger une signification originaire et fondamentale : la mise en lumière propre au faire-voir apophantique ; Aristote, même si la tradition de ses interprétations l'a longtemps ignoré, a su poser l'identité des verbes *legein* et *apophainestai*. Tout *logos* est *apophansis* en tant qu'il fait venir au jour ce dont il parle, qu'il introduit dans le champ ontologique les significations qu'il nomme, même si un tel dévoilement n'implique pas nécessairement pour autant une donation effective de la chose à laquelle la parole fait référence. Même la parole secrète ou ésotérique (par exemple la prière) a pour caractère essentiel de rendre manifeste ce qu'elle énonce, quoique de façon particulière. Et c'est seulement parce que le *logos* consiste originairement en un faire-voir, qu'il peut, par dérivation, être vrai ou faux. La vérité originaire du *logos* réside non pas, selon la définition scolastique, dans l'*adaequatio rei et intellectus*, mais dans l'*alétheia*. Ainsi, il revient à la phénoménologie de décrire, par le moyen d'une conceptualisation rigoureuse, le « comment » de l'*apophansis*, en donnant la parole à l'*apophansis* elle-même, en rendant la parole à la vérité originaire qui est étouffée ou bâillonnée par le basculement dans la « déchéance » (*Verfallenheit*) ou dans l'attitude naturelle. « Décrire », au sens phénoménologique, ne signifie rien d'autre que cela : « faire voir en lui-

¹⁵⁴ *Être et Temps, op. cit.* p. 46

même ce qui se montre, tel qu'il se montre ». De ce point de vue, l'expression « phénoménologie descriptive » est tautologique.

Dans la tradition philosophique, l'usage de la notion de « phénomène » comporte une foncière ambiguïté : ce terme peut désigner, d'une part, ce qui paraît, ce qui « a l'air de », soit une « pure et simple apparence » - qui n'est cependant pas aussi pure et simple que cela, puisqu'elle se caractérise aussi par la multiplicité, le changement, l'instabilité, la duplicité etc. -, par opposition à la réalité même de la chose en soi qui serait quant à elle absolument une, identique, immuable, éternelle, substantielle etc. : l'apparence, selon cette acception, serait assimilable à l'illusion, au simulacre que dénonce et condamne toute la tradition de pensée platonicienne, jusqu'au renversement de la métaphysique par Nietzsche qui en a fait vigoureusement l'apologie, au nom de la primauté inconditionnelle de la « vie » sur la « vérité » ; d'autre part, depuis Husserl et Heidegger, le « phénomène » dit ce qui se dévoile ou ce qui se montre en vérité, désigne un donné dont le contenu, sous régime de réduction phénoménologique, s'avère en soi absolument indubitable et irrécusable en tant que « chose même » qui s'offre à moi, ici et maintenant, « en chair et en os », indépendamment de toute interprétation idéologique et de toute position intentionnelle d'une existence physique ou métaphysique (pour Husserl) ou en tant qu'étant qui fait encontre, dans l'horizon de temporalité du monde, au pur « là » de mon *Dasein* (pour Heidegger). « Ce n'est pas le phénomène psychologique dans l'aperception et l'objectivation psychologique qui est une donation (*Gegebenheit*) absolue », écrit Husserl, « mais seulement le « phénomène pur », autrement dit « réduit »¹⁵⁵. Le phénomène par excellence, aux yeux de Husserl, s'identifie à la manifestation de la conscience intentionnelle (notamment dans la réflexion du présent vivant), tandis que pour Heidegger, « le phénomène le plus originaire de la vérité (*das ursprunglichste Phänomen der Wahrheit*) » correspond à l'événement ontologique qui ouvre le *Dasein* dans son rapport au monde.

Rappelons cette contre-distinction fondamentale que l'auteur d'*Être et temps*, au même paragraphe sept, établit entre, d'une part, le

¹⁵⁵ Husserl, *L'idée de la phénoménologie*, *Husserliana* II, 7, 11-14 ; tr. fr. p. 108

phénomène réduit proprement dit, à savoir ce qui se montre (*was sich zeigt*) soi-même en faisant encontre de manière privilégiée - par exemple cet arc-en-ciel que j'ai présentement sous les yeux, mais qui dans quelques instants aura sans doute disparu -, et, d'autre part, ce qui apparaît (*was erscheint*), c'est-à-dire ce qui « se montre sans se montrer », ce qui se dévoile indirectement, sur le mode d'une présence / absence, on pourrait dire, pour user d'un langage husserlien, d'une « appréhension », en s'annonçant par l'intermédiaire d'un contenu qui, quant à lui, se montre immédiatement, mais qui renvoie aussi, du fait qu'il joue comme signe, indice ou allégorie (au sens étymologique de « dire autre chose » que soi-même), à quelque chose d'autre ou d'au-delà qui transparait de manière plus ou moins évidente - je constate, par exemple, que mon corps frissonne et tremble, je sens une chaleur inhabituelle : je n'ai nullement besoin d'un médecin pour diagnostiquer des symptômes de fièvre ; celle-ci m'apparaît indirectement, par le moyen de signes qui se montrent quant à eux directement -. Au sens le plus strict, souligne Heidegger, les phénomènes ne sont jamais des apparitions, mais toute apparition suppose au préalable qu'un phénomène se montre¹⁵⁶. Cette contre-distinction entre « ce qui se montre » (les monstrations) et « ce qui apparaît » (les apparitions ou les appréhensions) en appelle une seconde, entre, d'une part, les apparitions qui sont susceptibles de devenir des monstrations - par exemple l'arrière d'un bâtiment dont j'ai sous les yeux la façade -, et, d'autre part, celles qui, par principe phénoménologique, ne le peuvent en aucun cas - par exemple le vécu propre à cet autrui - qui consiste, pour le dire en termes henryens, dans le "lieu" nocturne et pour moi à jamais inaccessible directement, où l'autre vivant naît à soi-même et se connaît soi-même, souffre et jouit en s'auto-affectant immédiatement de soi-même - ; l'« âme » de l'autre homme, du fait qu'elle ne se découvre jamais dans l'éclaircie du visible à la manière d'un étant objectif, risque d'être tenue pour une pure et simple fiction métaphysique, pour un « fantôme dans la machine », selon l'objectivisme behavioriste de G. Ryle. Dans le cas où l'appréhensé est potentiellement présentable, l'effectuation de sa présentation peut alors être plus ou moins aisée : elle peut supposer

¹⁵⁶ cf. *Être et temps*, op. cit. p. 43

un simple mouvement de mes yeux ou de ma tête, un geste de ma main, un déplacement de mon corps dans l'espace - jeter un coup d'œil à droite pour vérifier qu'aucune voiture ne vient, retourner une carte à jouer ou contourner le bâtiment -, ou bien au contraire le recours à des moyens techniques parfois très sophistiqués - la découverte de la face cachée de la lune, par exemple, nécessite d'envoyer dans l'espace cosmique un véhicule astronautique -.

Terminons ce prélude par une question difficile et plus ou moins annexe : où se situe donc la limite précise entre le phénomène comme fait et le phénomène comme interprétation ? Ce qui, sous réduction rigoureuse, se montre « en chair et en os » se donne-t-il vraiment en tant que tel, à titre de fait absolument incontestable, ou bien devons-nous dire d'un tel donné qu'il implique d'emblée, ne serait-ce qu'en partie, une part d'interprétation ou une dimension de construction ? Par exemple, en distinguant dans le phénomène de cet arc-en-ciel sept couleurs plutôt que cinq, trois ou neuf, est-ce que nous ne nous livrons pas déjà, plutôt que de nous en tenir à une observation factuelle purement objective, à une interprétation arbitraire, sans doute influencée par une vision du monde particulière et tributaire des conditions culturelles et historiques auxquelles nous sommes inévitablement soumis ? Qu'est-ce donc qu'un fait ? Dès lors que nous entreprenons d'analyser avec suffisamment d'attention ce que nous tenons spontanément pour un fait, ne démasquons-nous pas une interprétation ? Où donc le fait finit-il et où donc l'interprétation commence-t-elle ? A tenter de saisir un fait qui serait premier, en soi incontestable et absolument pur de toute interprétation, n'est-il pas inéluctable que nous basculions dans une régression à l'infini ? Nous avons l'habitude d'opposer aux faits objectifs les interprétations subjectives. Le fait correspondrait à une chose, à un état de chose ou à un événement dont l'impression empirique serait reçue et recueillie de façon purement passive par un esprit qui serait comparable à une tablette de cire, cela indépendamment de toute détermination idiomatique introduite par une subjectivité particulière. Tandis que les modèles formels de type logique et mathématique sont censés assurer à la science moderne le privilège de pouvoir connaître en toute objectivité les faits en eux-mêmes, qu'ils soient physiques ou psychiques, les visions culturelles produites par l'art ou la

religion impliqueraient forcément une interprétation subjective. Chez Husserl, la méthode *epochale* vise à mettre entre parenthèses toute espèce d'interprétation *a priori*, de sorte à revenir aux faits en eux-mêmes et à les décrire tels qu'ils se montrent, dans le « comment » de leur manifestation. Chez l'auteur de *Sein und Zeit*, en revanche, la phénoménologie comme méthode de l'ontologie fondamentale chargée d'explicitier la structure existentielle propre au *Dasein*, la phénoménologie ainsi redéfinie est identifiée à une « herméneutique »¹⁵⁷ ; mais Heidegger n'estime aucunement imposer une interprétation arbitraire qui feraient violence aux « choses mêmes ». Celles-ci, du reste, ne sauraient en aucun cas correspondre à l'état de fait d'une quelconque nature substantielle, immuable et parfaitement intelligible qui, selon la pensée onto-théologique, fonderait l'existence une essence universelle de l'Homme. La « chose même », pour Heidegger, c'est la vérité ontologique dont la fulguration originaire et énigmatique distingue en propre le *Dasein* de tous les autres étants : l'existant seul, du fait qu'il se trouve au monde, possède d'emblée une précompréhension de la question du sens de l'Être. Si le fait d'être au monde définit la facticité du *Dasein*, par opposition à la factualité des autres étants qui sont « sans monde » (par exemple la pierre) ou « pauvres en monde » (par exemple l'animal), un tel fait a un caractère non pas ontique, mais ontologique. C'est l'Être du *Dasein* qui fait que tout ce qui est, se montre effectivement, en venant à découvert dans la lumière du monde. Le *Dasein*, du fait qu'il ne se dévoile à soi-même que dans le néant originaire de l'ouverture ontologique, appartient d'emblée à un cercle herméneutique : il n'existe qu'en tant qu'il se comprend soi-même à l'intérieur d'un horizon mondain, et une telle auto-compréhension s'élève à l'authenticité si, herméneute de l'abîme, je saisis mon existence dans sa temporalisation originaire, c'est-à-dire à la lumière de ma possibilité la plus haute, qui correspond au devancement vertigineux de ma propre mort. Ainsi, pour Heidegger, fait et interprétation coïncident dès l'origine, au point qu'à la limite, en dehors du fait ontologique fondamental qu'« il y a » (*es gibt*), aucun fait ne se donne, mais seulement des interprétations, qui ont être « détruites » ou « déconstruites ».

¹⁵⁷ *Être et temps, op. cit.* p. 37

Il serait sans doute faux, pourtant, de croire que Husserl s'en tiendrait simplement à répéter l'opposition habituelle du fait et de l'interprétation. L'usage méthodologique des variations imaginaires suffit à montrer qu'il n'en est rien. La réduction exige que j'accueille, en tant que pur et simple phénomène, tout ce qui se donne à moi ici et maintenant et que je suspende toute position thétique liée à une interprétation naturelle de type métaphysique ou physique - ce qui, bien entendu, n'implique aucunement que j'évacue ou abolisse le donné même qui constitue le contenu des interprétations de ce genre ; ce contenu, je le recueille, au contraire, à l'intérieur de ma sphère d'immanence, en le déliant impérativement de toute affirmation ou négation relativement à son existence en-dehors de mon champ intentionnel originaire -. Ce que j'obtiens ainsi, dans ma sphère égologique primordiale, consiste dans le fait indubitable d'un certain contenu d'impressions sensibles et de significations intelligibles, dans un matériau phénoménal sur lequel il m'est possible d'opérer fictivement un ensemble de variations eidétiques. Soit, par exemple, ce donné multicolore qui se montre *hic et nunc* et que je vise intentionnellement en le subsumant sous le concept d'« arc-en-ciel », de sorte à le constituer instantanément et automatiquement, sans avoir à procéder à de longs raisonnements, en cet objet météorologique : un travail de l'imagination me permet de distinguer dans ce phénomène un nombre plus ou moins grand de couleurs, de le déformer en accentuant sa courbure, en l'étirant ou en l'aplatissant, il est possible à ma pensée de le rapprocher analogiquement d'autres représentations - par exemple d'une écharpe, l'« écharpe d'Iris », pour reprendre un cliché poétique - etc., donc de faire varier les interprétations possibles auxquelles je livre le pur matériau sensible, tout ce jeu herméneutique sur le phénomène donné de fait m'est permis, à condition que je me garde rigoureusement d'affirmer (ou de nier) l'existence naturelle d'un arc-en-ciel qui subsisterait réellement en dehors de ma conscience, qui posséderait en soi la propriété physique de compter tel ou tel nombre déterminé de couleurs, qui constituerait un signe d'alliance qu'un Dieu adresserait à l'humanité etc. Si, en tant qu'appréhendé sous réduction, tout phénomène factuel, se montre susceptible de faire l'objet d'une diversité de variations herméneutiques qui dépendent de l'arbitraire de la conscience donatrice de sens, la loi de

l'épochè m'interdit cependant de tenir une interprétation déterminée pour objectivement vraie et pour l'unique valable, à l'exclusion de toutes les autres. Décrire la chose même, le phénomène dans sa factualité, cela revient ainsi à mesurer l'étendue eidétique dans laquelle je peux faire varier imaginativement, jusqu'aux limites de son impossibilité phénoménale, le contenu perceptif ou impressionnel considéré, de manière à embrasser théoriquement dans une *Wesenschau* l'ensemble des interprétations possibles sous lesquelles je peux le viser - je parviens ainsi à saisir la chose même dans son essence, par exemple le triangle dont la forme géométrique résulte universellement et nécessairement de l'intersection de trois droites qui ne se confondent pas -, cela indépendamment de toute position thétique de nature transcendante. Ainsi, cet éclaircissement très rapide nous permet de dire que, chez Husserl, l'interprétation ne s'oppose pas absolument à la description factuelle. Il faut bien distinguer entre, d'une part, l'interprétation comme affirmation gratuite ou invérifiable directement qui exige d'être suspendue et, de l'autre, l'interprétation comme libre jeu imaginaire et purement immanent sur les manières possibles de se rapporter intentionnellement à un certain phénomène qui se donne incontestablement. Un tel jeu interprétatif pourrait se comparer à la technique du vibrato musical, cet effet de tremblement autour d'un même point qui doit donner la note juste, mais dans un mouvement de "variation statique".

Ajoutons que les deux contre-distinctions phénoménologiques élémentaires que nous venons d'évoquer - se montrer directement (ou se présenter) / apparaître médiatement (ou s'appréhender), d'une part, et, d'autre part, le fait / l'interprétation - ne se recoupent pas exactement, ni ne se superposent nécessairement. Si nous considérons que le lien entre ce qui se présente et ce qui s'apprécie peut relever du fait ou, au contraire, de l'interprétation, nous entendons le rapport entre fait et interprétation de manière dérivée plutôt qu'originale : nous voulons dire par là que le rapport de fait correspond à un lien *a priori* analytique qui doit logiquement valoir pour l'ensemble d'une communauté intersubjective : ce marteau qui se montre - en fait, il présente une ou plusieurs faces, tout en appréciant les autres - renvoie de fait à l'activité de marteler ou d'enfoncer un clou, activité qui doit apparaître ou

transparaître à la perception immédiate, sauter aux yeux de tout un chacun à la vue directe de cet objet, sans qu'il y ait besoin de voir directement un ouvrier en train de marteler¹⁵⁸. Mais la monstration de ce même marteau peut aussi susciter une ou plusieurs interprétations (un nombre indéfini) qui s'appresentent en se donnant dans une association synthétique *a posteriori* ou *a priori*, mais qui ne s'imposent pas nécessairement ni universellement : par exemple le souvenir personnel et douloureux d'un accident ou l'anticipation d'un meurtre ! Le jeu des variations imaginaires que j'opère sous réduction sur le phénomène de ce marteau me permet ainsi - du moins s'il m'est donné suffisamment d'imagination - d'embrasser du regard l'ensemble des diverses interprétations possibles selon lesquelles il m'est possible de me rapporter à cet objet, du fait qu'elles qui se montrent sans se montrer.

¹⁵⁸ Ce vers quoi est tournée la chose qui se montre, ce à quoi elle renvoie, n'est bien entendu pas toujours ni exclusivement ce à quoi elle est utile. La « tournure », pour reprendre une traduction de *Sein und Zeit*, peut revêtir un caractère esthétique, moral, gnoséologique etc. : ce bouquet de fleurs sur la table, par exemple, s'il ne fait apparaître aucune finalité liée à l'utilité, peut en revanche déclarer, pour peu que je consente à accueillir une telle apparition, le pur et simple éclat du visible ou une délicate intention.

Première partie :

LA PHENOMENALISATION

COMME AUTO-AFFECTION (M. HENRY)

OU COMME SATURATION (J.-L. MARION)

I. Déterminons précisément la signification du concept de « phénoménalisation » chez Henry et chez Marion et montrons son insuffisance

1) La phénoménalisation selon Michel Henry

Selon Henry, d'abord, « [...] l'objet de la phénoménologie est la phénoménalité en tant que processus, autrement dit la phénoménalisation de la phénoménalité, c'est-à-dire encore la façon dont la phénoménalité pure se phénoménalise, vient à se montrer effectivement »¹⁵⁹. Les mots « phénoménalisation » et « phénoménalité », ici, ne sont pas simplement synonymes. La phénoménalité, d'une part, dit ce qui caractérise le phénomène, ce qui fait qu'un phénomène se donne comme phénomène, l'essence même du phénomène, qui est le fait d'apparaître. La distinction phénoménologique entre le phénomène et la phénoménalité, absolument élémentaire, nous vient, on le sait, de Husserl : « Le mot de « phénomène » admet un double sens (*ist doppelsinnig*) en vertu de la corrélation essentielle entre l'apparaître (*Erscheinen*) et l'apparaissant (*Erscheinenden*, ce qui apparaît) », corrélation qui ouvre sur « [...] deux donations absolues (*absolute Gegebenheiten*), la donation de l'apparaître (*Gegebenheit des Erscheinens*) et la donation de l'objet (*Gegebenheit des Gegenstandes*) »¹⁶⁰ et qui s'articule selon différents couples conceptuels : intention / intuition, signification / remplissement, noèse / noème etc. La phénoménalité, si elle relève d'une « donation absolue », ne peut se réduire à une essence intelligible qui se suspendrait, immuable, dans un quelconque "ciel des idées", mais doit bien plutôt se décrire comme une activité de chaque instant ou comme un surgissement inlassablement repris et continué, autrement dit comme un « processus ». Tout « processus » est d'abord un pro-cès, un mouvement vers l'avant, une avancée à travers quelque chose de pénétrable, à travers un milieu qui

¹⁵⁹ « Phénoménologie et sciences humaines, de Descartes à Marx », in *Auto-donation, entretiens et conférences*, Prétentaine, 2002, pp. 19-20

¹⁶⁰ *L'idée de la phénoménologie, Husserliana II*, respectivement pp. 14 et 11. ; trad. fr. respectivement pp. 116 et 113

cède plus ou moins aisément devant un effort de poussée. Ainsi, la « phénoménalité en tant que processus » qui définit concrètement la phénoménalisation consiste dans une action essentiellement marquée par un dynamisme et une générativité propres. Quant au verbe « se montrer », toujours dans cette même citation de Henry, il ne doit pas s'entendre au sens d'une mise en lumière dans un horizon de visibilité, puisqu'il désigne en réalité - nous le comprendrons mieux un peu plus loin - l'immanence de l'auto-affection qui demeure, par principe phénoménologique, absolument invisible, radicalement étrangère à l'ek-tase du monde. Ainsi, Henry définit la phénoménologie comme la science qui prend pour objet non pas certains phénomènes particuliers, ni le phénomène en général, mais bien plutôt la phénoménalité en tant que processus, donc la phénoménalisation, c'est-à-dire le mouvement transcendantal qui effectue concrètement et inlassablement l'apparaître de tout phénomène à soi-même. La phénoménalisation désigne donc le fait que la phénoménalité s'apparaît matériellement à soi-même, autrement dit la pure auto-donation de la phénoménalité, son auto-révélation à même la matière pathétique d'une vie incarnée à chaque fois mienne qui s'identifie à une ipsité individuelle concrète : je me sens vivre, je souffre et je jouis, je me trouve donné à moi-même dans la vérité affective qui consiste dans l'identité sans distance de l'affectant et de l'affecté. Nous le comprenons : non seulement l'être doit d'abord apparaître, mais, de plus, l'apparaître doit s'apparaître à soi-même de manière effective et concrète. Henry reprend le principe husserlien « *Soviel Schein, soviel Sein* », qu'il traduit « Autant d'apparaître [plutôt que : « d'apparence »], autant d'être » et qu'il explicite ainsi : « [...] indépendamment de [l'apparaître], aussi longtemps que [l'apparaître] n'apparaît pas, l'être n'est rien - au sens de ce qui n'est rien du tout. Son essence, ce qui lui permet d'être, l'être la trouve seulement dans l'apparaître qui a déployé sa propre essence à lui, l'essence d'apparaître qui consiste dans le fait d'apparaître effectivement »¹⁶¹. Il est nécessaire que l'être d'abord apparaisse - que l'être se donne comme pouvoir ek-statique d'ouvrir un monde où se découvre tout objet et tout étant -, mais cette condition n'est pas pour

¹⁶¹ PV-I p. 79

autant suffisante, puisque l'apparaître comme ek-stase ontologique doit aussi se manifester réellement à soi-même : « [...] si l'apparaître n'apparaissait pas en tant qu'apparaître, étant donné que la chose est dépourvue de la capacité de s'apporter par elle-même dans l'apparaître, de se promouvoir elle-même dans la condition de phénomène, rien n'apparaîtrait et il n'y aurait rien du tout. La question de l'apparaître de l'apparaître lui-même, de la donation de la donation elle-même, de la phénoménalisation effective de la phénoménalité en tant que telle, est la question de la phénoménologie, sa "chose même" »¹⁶². Ainsi, l'être dépend foncièrement de l'apparaître - ce qu'a oublié toute la tradition onto-théologique qui, selon Heidegger, a rabattu l'activité ek-statique sur l'étant suprême ou le plus commun -, mais celui-ci dépend lui-même d'un auto-apparaître que Henry identifie à la phénoménalisation de la vie. Pour Henry, écrit P. Audi, « la vie est [...] le « principe » (en lui-même manifeste) de toute manifestation possible, en ce sens qu'il n'existe aucune possibilité de phénoménalisation en dehors de la vie ou indépendamment d'elle »¹⁶³. Henry a parfaitement raison d'insister sur le fait que la phénoménalité doit être comprise non pas comme une pure et simple détermination théorique (une essence statique revenant à une virtualité), mais bien plutôt comme un processus actif, s'accomplissant dynamiquement, ici et maintenant, dans la matérialité propre à l'affectivité qui donne à soi-même l'individu dans sa chair et qui fonde ainsi la possibilité de toute manifestation effective : « Le fondement, s'il n'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 montrer »¹⁶⁴. A l'encontre de toute forme de « monisme ontologique », c'est-à-dire, brièvement (nous précisons plus loin ce thème essentiel de la pensée henryenne), de la position phénoménologique qui présuppose, le plus souvent à son insu, que la phénoménalité peut ou doit se réduire exclusivement à l'« être » - à la transcendance ek-statique, telle que Heidegger la pense, à partir de la

¹⁶² « Phénoménologie non-intentionnelle : une tâche de la phénoménologie à venir », in *L'intentionnalité en question*, op. cit. p. 385

¹⁶³ Michel Henry, op. cit. p. 38

¹⁶⁴ EM pp. 49-50

différence ontico-ontologique dont l'éclairage permet, selon lui, d'interpréter en retour l'ensemble de la tradition philosophique occidentale -, Henry s'efforce de montrer que la phénoménalité implique au contraire une dualité fondamentale qui réside dans la contre-distinction de la « transcendance du monde », d'une part, et, de l'autre, de l'« immanence de la vie ». Or, la transcendance ontologique, contrairement à ce qu'on prétend, n'est nullement auto-suffisante ; tout au contraire, elle est par elle-même incapable de s'apporter en soi-même, de se donner à soi-même effectivement, d'accomplir sa propre phénoménalisation¹⁶⁵, du fait qu'elle se définit par principe par un écart ou une différence d'avec soi-même, par le creusement formel d'un intervalle d'irréalité. Par conséquent, elle ne peut s'apparaître à elle-même sans qu'intervienne nécessairement un autre pouvoir phénoménologique qui lui demeure radicalement étranger et irréductible. Ce pouvoir d'emblée en activité, nous dit Henry dont nous résumons ici au plus court l'argumentation qui ne se ramène surtout pas à une spéculation formelle, s'identifie à l'immanence comme vie originaire ou affectivité fondamentale. C'est en ce sens qu'il faut entendre cette fameuse thèse : « *L'immanence est l'essence de la transcendance* »¹⁶⁶. L'immanence phénoménalise la transcendance, c'est-à-dire l'apporte concrètement en elle-même, accomplit son auto-manifestation, et cela de manière indéfiniment répétée, à chaque instant. S'il nous est ici permis de recourir au procédé des variations fictives¹⁶⁷, nous pouvons considérer que si la phénoménalisation s'interrompait, ne fut-ce qu'un instant, notre expérience tout entière basculerait alors aussitôt dans la non-

¹⁶⁵ Henry, pouvons-nous demander, n'aurait-il pas tendance à penser implicitement le rapport phénoménologique être / vie sur le modèle du rapport métaphysique essence (*essentia*) / existence (*existentia*) ou puissance (*dunamis*) / acte (*energeia*) ? On pourrait dire que, de même qu'il ne suffit pas de former le concept de 100 € pour avoir effectivement cette somme dans ma poche, de même il ne suffit pas de décrire la structure de l'ek-stase pour rendre pleinement raison de ce fait concret que nous nous sentons vivants, ici et maintenant. Tout se présente comme si la phénoménalité ekstatique n'était qu'une essence ou qu'une potentialité que seule la phénoménalisation dans la vie serait capable de porter à l'existence ou à l'actualité. Or, plutôt qu'une pure et simple forme inactive, ne devrions-nous pas la considérer plutôt comme une activité formatrice qui serait en mesure de constituer une dimension fondamentale du processus originaire de phénoménalisation ?

¹⁶⁶ EM p. 309

¹⁶⁷ « La "fiction" », affirme Husserl, « constitue l'élément vital de la phénoménologie comme de toutes les sciences eidétiques » (*Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, Livre premier (abrégé *Ideen I*), traduction de P. Ricoeur, Paris, 1971, p. 227)

phénoménalité. Mais cela n'arrive jamais (ou du moins ne nous est encore jamais arrivé et nous pouvons souhaiter que ce ne soit jamais le cas), mais nous pouvons et devons néanmoins penser, à titre d'idée-limite, une telle possibilité, qui reviendrait à l'impossibilité de tout phénomène concret (à proprement parler rien n'arriverait, pas même le rien en tant que tel). Ainsi, la « phénoménalisation » selon Henry ne désigne rien d'autre que l'effectuation concrète de la phénoménalité, non pas le fonctionnement autonome d'une transcendance purement "formelle" (qu'il s'agisse des conditions *a priori* kantienne de l'espace et du temps, de l'intentionnalité husserlienne ou encore de l'ouverture ek-statique heideggérienne) qui ne ferait que "tourner à vide", mais l'activité transcendantale qui consiste dans l'événement affectif de se sentir et de s'éprouver soi-même, ce qui suppose de parvenir en soi-même, de se toucher soi-même, de se joindre à soi-même, bref de se donner à soi-même sur le mode d'une ipsité vivante, à la fois souffrante et jouissante, dans une chair réelle qui s'identifie au milieu élémentaire et nocturne propre à chaque individu, à moi comme à vous. Mais Henry va plus loin, soutenant que la phénoménalisation de la phénoménalité dans l'immanence advient et s'accomplit de manière plus originaire que toute transcendance : « Toute phénoménalité effective et concevable, à vrai dire, se phénoménalise d'abord elle-même et c'est à cette condition-là seulement qu'un phénomène quelconque peut se phénoménaliser en elle, dans sa phénoménalité préalablement accomplie et donnée »¹⁶⁸. L'antériorité dont il s'agit ici n'est pas chronologique, ni même seulement logique, mais bien plutôt et de bout en bout phénoménologique, ce qui veut dire qu'elle explicite un événement toujours déjà accompli : d'après Henry, la phénoménalisation de la phénoménalité précède et rend possible, à titre d'*a priori* transcendantal - un *a priori* qui ne se résume pas à une pure possibilité théorique, mais qui consiste en fait dans un contenu affectif d'emblée *a posteriori* -, la donation effective de tout phénomène, quel qu'il soit, et même l'ouverture ek-statique de l'être elle-même.

¹⁶⁸ PM p. 32

Cette entente de la phénoménalisation que nous propose Henry, à présent éclaircie, suscite en elle-même des questions, des difficultés et même des apories :

1° Comporte-elle ou non nécessairement des implications de type théologique ou métaphysique, en particulier si elle prétend se fonder sur l'auto-position d'une « Vie absolue » ? Si c'est le cas, de telles implications ne risquent-elles pas de disqualifier plus ou moins sa portée proprement phénoménologique ? Penser précisément les rapports qui permettent d'articuler ces différentes disciplines - phénoménologie, métaphysique et théologie - constitue alors une obligation méthodologique incontournable et dont la satisfaction s'impose au préalable : est-il possible, en général et en particulier dans la pensée henryenne, de tracer une ligne de démarcation absolument nette entre, d'une part, ce qui relève de la phénoménologie "pure" et, de l'autre, ce qui tient à la théologie, qu'elle soit phénoménologique ou métaphysique ?

2° Si le mot « phénomène » provient étymologiquement, comme on le sait, de la racine grecque *pha, phôs*, qui renvoie à la lumière et à un horizon de visibilité, le procès originaire par lequel la phénoménalité pure s'apparaît à soi-même dans l'auto-donation d'une vie incarnée par principe absolument acosmique et invisible, un tel procès, s'il exclut radicalement toute manifestation lumineuse ou mondaine, mérite-t-il alors à proprement parler le nom de « phénoménalisation » ? Comment un donné dont nous admettons le caractère originaire, mais qui a pour trait fondamental de demeurer à jamais sans lumière (même si Henry, pour le décrire, recourt assez souvent à la métaphore optique de la « transparence » qui signifie chez lui la pure immédiateté de l'impressionnalité charnelle à soi-même), peut-il donc légitimement imposer à la phénoménalité sa définition première et dernière, ou même lui imposer sa norme ?

3° Qu'en est-il précisément du statut phénoménologique qu'il convient d'attribuer à la « transcendance » chez Henry - terme en soi plurivoque, qui exige d'être manié avec les plus grandes précautions - ? Celle-ci désigne-t-elle en priorité un mode de phénoménalité originaire - l'ek-stase du monde qui, selon Heidegger, conditionne radicalement l'intentionnalité husserlienne -, dont l'activité fondamentale, sous réduction, s'imposerait à nous de manière absolument indubitable, ou bien

la réduction radicale à l'immanence que Henry revendique doit-elle au contraire disqualifier toute espèce de transcendance, non seulement tout jugement et toute représentation qui ont pour caractère de ne pas se donner immédiatement « en chair et en os » et donc de demeurer incertains, mais aussi le mouvement fondamental de mise hors de soi par lequel s'opère la modification, le se-faire-monde du monde (*die Welt weltet*) ? A lire Henry, nous pouvons avoir l'impression d'une certaine contradiction : d'un côté, il semble reconnaître à part entière la transcendance comme ek-stase originaire ; de l'autre, il paraît disqualifier un tel statut originaire, en subordonnant radicalement l'ek-stase du monde à l'immanence de la vie. Un tel flottement mérite d'être pointé. Devons-nous considérer que la transcendance possède effectivement un caractère originaire, mais, pourrait-on dire, seulement de second rang ? Ou bien plutôt qu'elle dérive en fait, ni plus ni moins, de l'immanence radicale qui demeurerait à elle seule véritablement originaire ? Dans un cas comme dans l'autre, ne cède-t-on pas illégitimement à une certaine forme d'unilatéralité ? En effet, si la transcendance doit impérativement parvenir en soi, mais sans cependant pouvoir effectuer de son propre fait une telle parousie - telle est la thèse de la phénoménalisation henryenne -, l'immanence ne pourrait-elle pas, à l'inverse, avoir à subir nécessairement une extériorisation ou l'inlassable creusement d'un écart entre soi et soi-même, autrement dit ne se pourrait-il qu'elle se trouve incontestablement astreinte à un travail du négatif co-originaire à sa propre auto-donation, travail du négatif qui exposerait d'ailleurs d'emblée le vivant à une altération, à une chance d'ouverture à l'autre, ou à un risque d'aliénation, de dissipation dans l'extériorité ? Sur ce point, il est impératif d'adresser à la pensée henryenne de l'immanence radicale cette question en retour : ne se pourrait-il que la transcendance ontologique - à condition bien entendu de lui attribuer explicitement et sans réserve non pas un statut dérivé, ni même une simple originarité de second rang, mais bien plutôt un statut de co-originité, en la situant sur un pied de parfaite égalité avec l'immanence, ce qui n'est sans doute pas possible à l'intérieur de la réduction radicale telle que Henry la pratique - agisse en retour sur l'immanence, d'une manière irrésistible (si du moins le schéma métaphysique qui met en scène l'action d'une entité sur une autre,

extérieure à elle, a ici une pertinence) ? Si l'immanence "agit sur" la transcendance en la joignant sans cesse à elle-même, de manière à l'effectuer en tant que telle, ne pourrions-nous alors penser que la transcendance puisse, à l'inverse, "agir sur" l'immanence, en la disjoignant ou la dé-faisant inlassablement, de façon à contraindre, dès sa naissance, toute *Urimpression* à un procès d'irréalisation correspondant à un déphasage temporel ou spatial, à une ek-stase rétentio-protentionnelle, ce qui, pour autant, ne voudrait nullement dire que la phénoménalisation se ramènerait à un travail de Pénélope ? Il serait évidemment beaucoup trop tôt pour répondre catégoriquement par l'affirmative. Nous ne pouvons, au point où nous en sommes, qu'émettre une hypothèse de recherche, celle selon laquelle la phénoménalisation originaire résulterait, autant que de celle l'immanence - la parousie de la vie -, d'une activité co-originaire de la transcendance qui équivaldrait à un évidement ontologique, à une espèce de kénose ek-statique dont l'exercice automatique nous déchargerait à chaque instant d'un surcroît chaotique de réalité immédiate, nous libérerait du trop plein étouffant de l'affect, tout spécialement en ouvrant l'espace de jeu du *logos*. La phénoménalisation originaire pourrait donc peut-être, dans cette perspective, se penser sur le modèle théorique d'une irréductible tension conflictuelle entre immanence et transcendance, voire, plutôt que d'une synthèse dialectique admettant une résolution dans un troisième terme, d'un véritable combat originaire (*Ur-streit*) au sens heideggérien, qui opposerait irréductiblement l'un à l'autre, par analogie avec la *Erde* et la *Welt*, les deux modes d'une unique et même donation : la vie et le monde. En effet : du point de vue d'une variation imaginaire, dès lors que la phénoménalisation comme pure auto-affection exclut absolument toute transcendance, notre expérience ne devrait-elle pas alors inévitablement s'effondrer dans la non-phénoménalité, du fait que tout y reviendrait au Même et s'engloutirait dans la pure Identité, même si l'affectivité ne cesse de naviguer entre souffrance et jouissance, selon une gamme indéfinie de nuances ? Ou du moins basculer dans un chaos nocturne et dionysiaque ? Au demeurant, il s'agirait de savoir : pourquoi Henry, dans ses publications, n'envisage-t-il jamais une telle hypothèse ? Ne serait-ce pas d'abord et surtout pour éviter d'avoir à mettre en cause sa propre tendance à absolutiser sans

reste l'immanence radicale ? Mais une telle intransigeance peut-elle se justifier ? Quelle légitimité y a-t-il à refuser catégoriquement tout compromis avec l'ek-stase ?

4° La thématization de la vie comme auto-affection épuise-t-elle à elle seule toute description possible de l'ensemble des phénomènes qui se trouvent concernés par la notion d'« affectivité » ? « L'affectivité est l'essence de l'ipséité »¹⁶⁹ : aussi fondamentale que soit cette identification, de quel droit devrait-on restreindre l'affectivité à la vie exclusivement (une telle restriction n'est en tout cas nullement explicite chez Henry) ? Toute activité pratique ou théorique se déploie sans aucun doute sur un fond affectif de plaisir ou de peine, mais aussi, faudrait-il ajouter ou préciser, d'amour, de haine ou d'indifférence, selon des différences de degrés plus ou moins fortes. L'affectivité, au sens courant, désigne à la fois l'aptitude à être affecté de plaisir ou de douleur, l'ensemble des phénomènes de la vie affective ou de la sensibilité au sens le plus large, ou encore ce qui caractérise en propre ces phénomènes. Mais l'affectivité renvoie également et plus spécialement au phénomène de l'amour et peut-être à la manifestation d'un certain pouvoir originaire d'aimer. L'affection, dans le même registre, peut communément signifier un état psychologique ou une disposition affective (un affect, une émotion, un sentiment ou une passion) qui nous touche, une manifestation pathologique qui nous afflige ou un processus morbide qui nous fait souffrir, mais aussi un sentiment tendre ou affectueux d'amour ou d'amitié qui attache une personne à une autre, comme le montrent ces expressions : « affection maternelle » ou « filiale », « avoir de l'affection » ou « se prendre d'affection pour quelqu'un » etc. Le sens du mot latin *affectatio* (du verbe *affectare* « rechercher, poursuivre »), qui disait autrefois un « vif désir » ou le « fait de rechercher ou de poursuivre par-dessus tout », n'est sans doute aucunement étranger au désir érotique ou philosophique depuis Platon. Henry, dont la philosophie procède tout entière d'un amour passionné de la vie et pour la vie, établit lui-même un lien étroit entre la vie et l'amour. Pourtant, il choisit implicitement de subordonner celui-ci à celle-là - il pense en priorité l'amour comme une modalité pathétique particulière de la

¹⁶⁹ EM p. 581

vie -, sans plus de justification, et ne propose aucun concept déterminé de l'amour en tant que tel. La « vie » demeure incontestablement le maître-mot de sa philosophie, qui s'est efforcée de l'arracher à tout biologisme. L'affectivité, chez Henry, comporte deux "versants", l'un passif, l'autre passif. Celui-là correspond au « pathos », c'est-à-dire au fait pour tout vivant d'avoir à se souffrir et se subir soi-même, sans l'avoir choisi et sans jamais pouvoir défaire la coïncidence de l'affectant et de l'affecté qui le lie radicalement à soi-même : « je m'affecte moi-même, je suis moi-même l'affecté et ce qui l'affecte [...] Mais je ne me suis pas apporté moi-même dans cette condition de m'éprouver moi-même [...] Je suis donné à moi-même sans que cette donation relève de moi d'aucune façon [...] je me trouve auto-affecté »¹⁷⁰. L'étonnante ambivalence qui caractérise fondamentalement le rapport du vivant à soi-même conduit Henry à distinguer deux sens ou deux pôles de l'auto-affection, l'un « fort », renvoyant à la puissance d'affecter ; l'autre « faible », signifiant la passivité du « se-trouver-affecté »¹⁷¹. Quant au versant actif, il s'identifie au « je peux » pratique ou théorique qui ne fait qu'un avec la liberté fondamentale d'agir et de penser qui se donne immédiatement et apodictiquement à tout vivant (du moins humain), sans du tout avoir à faire l'objet d'une quelconque démonstration spéculative. Or, Henry considère le « je peux » transcendantal comme moins originaire que le pathos, qui est censé le précéder et le fonder du point de vue transcendantal : la liberté originaire que j'expérimente d'entrée de jeu ne se pose pas par ses propres forces, mais provient d'un fond de non-liberté qui impose à mon « je peux » de parvenir en soi-même, qui le charge passivement de soi-même¹⁷². L'impossibilité d'échapper à mon propre « je peux », je l'éprouve spontanément dans l'irrésistible advenue de la pulsion qui, pour Henry, consiste par nature en une pulsion de vie et en aucun cas de mort. Le phénomène affectif de l'amour relève-t-il plutôt du pathos ou

¹⁷⁰ CMV p. 136

¹⁷¹ La phénoménologie chrétienne de Henry, on le sait, a réinterprété cette distinction en mettant l'accent sur la relation théologique d'« intériorité réciproque » qui lie tout vivant fini à la « Vie absolue » qui l'engendre individuellement dans son « Archi-Fils ».

¹⁷² Cf. en particulier CMV p. 173 : « Que chacun de ces pouvoirs soit à la disposition du Je, en sa possession [...] voilà ce à l'égard de quoi le Je n'a aucun pouvoir, ce qui lui est octroyé sans qu'il y soit pour rien [...] ». C'est en « Dieu » comme « Vie absolue » et dans son « Archi-Fils » que réside la Source de tout pouvoir.

du « je peux » ? Si nous considérons avec Henry que l'affectivité originaire est essentiellement marquée par la dichotomie fondamentale du souffrir et du jouir, nous sommes alors tentés de réduire l'amour, la haine et l'indifférence à de pures et simples modalités pathétiques - parmi une multitude d'autres : espoir, crainte, désir, angoisse, ressentiment etc. - que subirait bon gré, mal gré ce vivant fini que je suis. La pensée de Henry, sur ce point, ne semble pas sans rapport avec celle de Spinoza¹⁷³. Il existe en effet une relative proximité entre, d'une part, l'identification henryenne de l'homme au vivant et, de l'autre, la thèse spinozienne d'après laquelle la nature humaine se définit foncièrement par l'affectivité : « Le *Désir* est l'essence même de l'homme en tant qu'elle est conçue comme déterminée à faire quelque chose par une affection quelconque donnée en elle ». Or, si « la *Joie* est le passage de l'homme d'une moindre à une plus grande perfection » et si, à l'inverse, « la *Tristesse* est le passage de l'homme d'une plus grande à une moindre perfection », il s'ensuit alors que « l'*Amour* est une Joie qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure », tandis que « la *Haine* est une Tristesse qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure »¹⁷⁴. Pas plus que Henry, Spinoza ne soutient que notre vie affective - en particulier nos amours et nos haines - trouve son principe effectif dans les événements objectifs du monde, du fait que le rapport de cause à effet que nous établissons entre ceux-ci et celle-là relève le plus souvent d'une idée inadéquate et motivée par l'imagination. Cependant, si nos dispositions affectives nous "tombent dessus", de manière immédiate, si elles s'imposent à nous à notre insu, avant toute prévision de notre part, nous n'en sommes alors pas les maîtres, mais nous sommes voués à les subir passivement : dès lors, il serait illusoire de parler d'un pouvoir d'aimer ou non, car notre vie affective serait tout entière gouvernée par les mouvements obscurs d'une nécessité purement immanente, même si nous pouvons avoir l'impression de procéder à de libres décisions ou à des choix éclairés par la raison.

¹⁷³ Le jeune Michel Henry, on le sait, a consacré au « maître de joie » du rationalisme classique son mémoire de maîtrise intitulé *Le bonheur chez Spinoza* (publié aux PUF, Epiméthée, Paris, 2004).

¹⁷⁴ « De l'origine et de la nature des affections », Définition des affections, I, II, III, VI, VII, in *Ethique*, III, présentation, traduction et notes de C. Appuhn, GF Flammarion, Paris, 1965, pp. 196-200

Notons que chez Henry, « aimer », « haïr » ou « demeurer indifférent » ne sont, du moins à notre connaissance, jamais cités à titre d'exemples qui compteraient au nombre des différents pouvoirs pratiques - bouger les yeux, marcher, courir, sauter etc. - ou théoriques - parler ou penser, c'est-à-dire d'abord viser théoriquement un certain ensemble de significations intentionnelles -. Toutefois, il n'est nullement certain qu'il faudrait penser l'amour, la haine ou l'indifférence comme des pouvoirs particuliers qui se surajouteraient aux autres pouvoirs pratiques ou théoriques ; ne faudrait-il pas les considérer plutôt comme des dimensions phénoménologiques élémentaires qui investissent, traversent et habitent l'exercice concret de tous nos différents pouvoirs, ce qui voudrait dire que toute mise en œuvre particulière de notre « je peux » s'accompagnerait ou procéderait d'une certaine disposition affective aimante, haineuse ou indifférente ? Cette hypothèse intéressante, toutefois, n'est pas développée par Henry qui estime que toute notre activité pratique ou théorique est en fait motivée en priorité par un mouvement immanent qui tend à convertir nos souffrances en jouissances. « L'affect est la vie s'affectant selon cette affection endogène, interne, constante, à laquelle il lui est impossible cette fois de se soustraire d'aucune façon. Dans cette épreuve, quand le souffrir 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. Elle est alors le besoin, la pulsion. C'est avec profondeur que Freud dit que « le moi reste sans défense contre les excitations pulsionnelles »¹⁷⁵. Si la vie s'identifie à un mouvement continu qui consiste à parvenir en soi-même, si elle est marquée par une passivité radicale, par le fait de se trouver absolument rivée à elle-même et si c'est la pulsion du besoin qui commande en priorité notre agir, est-il pour autant légitime d'affirmer que toute notre activité pratique ou théorique serait motivée exclusivement par un effort déterminé par un principe de plaisir, dans la mesure où il tend le plus possible à changer et inverser, par l'opération d'une étonnante transmutation pathétique, nos souffrances en satisfactions ? Ou, plus positivement, à augmenter quantitativement ou affiner qualitativement notre jouissance, à l'élever,

¹⁷⁵ Pathos-avec, « Pour une phénoménologie de la communauté » in *PV-I*, p. 175

par un patient travail de culture, au rang de volupté ? Mais alors, d'une part, comment expliquer que je puisse de fait choisir, au lieu de fuir automatiquement toute souffrance, de l'endurer ou de l'affronter avec patience ? La patience est-elle réductible à l'endurance absolument contrainte d'une souffrance à laquelle je me trouve passivement rivé par un lien infrangible ? Ne suppose-t-elle pas plutôt un certain effort volontaire ? Consentir à patienter, cela est-il possible sans une certaine manifestation d'espoir ou d'espérance qui supposerait, outre l'auto-donation d'une modalité purement pathétique, de se projeter ekstatiquement, donc sur le mode de l'irréalité, vers un au-delà - possible ou seulement illusoire, cela importe peu ici - de la souffrance immédiate ? D'autre part, ne serait-il pas injuste de prétendre résumer tout notre agir à un mouvement affectif purement acosmique ? Ne se rapporte-t-il pas aussi et d'entrée de jeu à un monde d'étants et d'objets qui nous concernent intimement, auxquels nous nous intéressons, que nous poursuivons ou fuyons, que nous aimons ou haïssons ?

Pour Henry, le mot « phénoménalisation » veut dire l'événement de la vie comme auto-affection, et rien d'autre que cela. Or, un tel événement, s'il demeure de fait, comme le soutient Henry, radicalement étranger à toute visée intentionnelle d'une signification, ne veut strictement rien dire, ne nous communique aucun message intelligible, ni aucune finalité pour le monde ; tout au plus, en tant que « parole » pathétique, nous confie-t-il secrètement, indépendamment de toute médiation logique, la révélation de la pure et simple épreuve que nous faisons, chacun pour notre part, du vivre comme inextricable entrelacs du souffrir et du jouir : la vie, telle la rose d'Angélus Silésius, demeure « sans pourquoi », elle est bonne en elle-même¹⁷⁶ (mais la *Genèse* biblique, pourrait-on demander, n'en dit-elle pas autant de la lumière du monde : « Dieu vit que la lumière était bonne »¹⁷⁷) ? L'auto-affection n'est déterminée par aucune signification téléologique qui la transcenderait, elle ne va nulle part, elle ne sort jamais d'elle-même, puisque ce vivant que je suis se trouve rivé à sa propre chair par un infrangible lien de passivité. Vivre, c'est se sentir contraint de revenir continuellement à soi-même,

¹⁷⁶ cf. *IPC* § 44, pp. 318-324

¹⁷⁷ *Genèse* 1.4

dans une espèce d'éternel retour¹⁷⁸. C'est précisément à cause d'un tel mouvement "égocentrique" qu'il faudrait, d'après Levinas, ramener la vie à l'égoïsme comme incessant, irrésistible et fatiguant retour à la jouissance de soi qui me condamne à me replier sur moi-même et à me fermer à la rencontre éthique de l'Autre : l'humain doit être un animal blessé par la Transcendance. La thèse selon laquelle la vie serait absolument privée de tout sens suscite cependant au moins deux objections. D'abord, se donne-t-il ou non effectivement une vie absolument pure de toute phénoménalité ek-statique, autrement dit arrive-t-il ou non que nous fassions l'expérience irrécusable de quelque chose comme une parfaite immédiateté à soi-même qui demeurerait intégralement soustraite à toute visée intentionnelle d'un horizon de significations ? Rien n'est plus douteux. Et si c'était le cas, l'imposition brute et massive de l'événement du vivre n'exclurait-elle pas alors forcément toute possibilité de viser et de saisir la « phénoménalisation » en tant que signification intelligible ? Deuxièmement, si l'auto-affection peut et doit, d'après Henry, se décrire comme un processus spontané et indéfini d'auto-accroissement de soi-même¹⁷⁹, ne pouvons-nous alors dire de l'événement du vivre qu'il fait en lui-même, d'une certaine manière, d'emblée sens, alors même qu'il n'est, par principe phénoménologique, nullement orienté par la visée d'une finalité transcendante qui s'articulerait dans un contenu intelligible ? A l'encontre du jugement éthique qui ne voudrait voir dans un tel retour à soi-même que le non-sens ou que la soustraction coupable au sens qui ne peut me venir que de l'Autre, ne serait-il pas légitime d'affirmer que la vie, quoiqu'elle ne communique aucun message, fait en elle-même sens, en tant qu'elle m'arrache à la dissipation mondaine et qu'elle me rétablit inlassablement sur le rivage authentique de ma propre ipsité ?

Si, d'après Henry, c'est à la « nuit » pathétique seule qu'il appartient d'accomplir continuellement « la phénoménalisation de la phénoménalité », l'événement de la manifestation s'avère alors irréductible à une pure et simple « mise en lumière » - entendons : une ek-stase ontologique ou intentionnelle. En tant qu'auto-affection, l'obscurité nocturne, quoiqu'elle reste une figure métaphorique corrélée et opposée au « jour », ne se

¹⁷⁸ « Jusqu'à présent, je n'ai fait que revenir à moi-même », écrit Nietzsche.

¹⁷⁹ cf. *La barbarie*, Grasset & Fasquelle, Paris, 1987, p. 151 sq.

résume aucunement à l'absence de lumière, mais possède une positivité propre, puisqu'elle s'identifie au "point aveugle" où s'effectue concrètement l'automanifestation du monde. Plutôt qu'à un « soleil noir », la vie s'identifie à une nuit illuminante. S'il nous faut admettre, avec Henry et contre le « monisme ontologique », l'irréductibilité de la manifestation à un processus de type purement ek-statique, est-il pour autant légitime de vouloir ramener absolument et exclusivement la phénoménalisation à la pure et simple nuit pathétique de l'auto-affection ? Pour éviter cette autre espèce de monisme, nous allons nous efforcer de faire droit, contre une certaine tendance de la pensée henryenne elle-même, à la thèse de la phénoménalité double que promeut Henry, en refusant catégoriquement de résorber l'un dans l'autre ces deux modes de phénoménalisation - d'une part, l'ek-stase ontologique ou intentionnelle ; de l'autre, l'auto-affection comme in-stase pathétique - : en quoi la phénoménalisation implique-t-elle par essence une irréductible dualité ?

2) La « phénoménalisation » selon Jean-Luc Marion

Par « phénoménalisation », Marion entend pour sa part la « conversion » ou la « transmutation » de « ce qui se donne » (le « donné ») en « ce qui se montre » (le « montré »), autrement dit « le procès de surgissement du visible à partir de l'invisible »¹⁸⁰ ou encore la « montée au visible » comme passage de l'invisible au vu en tant que tel. L'une des thèses principales d'*Etant donné*, réaffirmée et approfondie dans *De surcroît*, est que toute phénoménalité peut et doit se définir en premier et en dernier lieu par la « donation » (*Gegebenheit*) : « un phénomène ne se montre que pour autant que d'abord il se donne - tout ce qui se montre doit, pour y parvenir, d'abord se donner »¹⁸¹. Tout phénomène surgit de façon événementielle, en tant qu'il se donne sur un mode intuitif avant même de se montrer clairement et distinctement, c'est-à-dire avant de se ramener à un objet maîtrisé ou à un étant maniable ou subsistant. La « troisième réduction », que Marion estime plus radicale que les deux premières - la réduction husserlienne à l'objectité et la réduction heideggerienne¹⁸² à l'étantité -, correspond d'après son auteur à la méthode obligée pour accéder à la donation originaire en tant que telle, ainsi que pour faire inconditionnellement droit à toute possibilité d'une révélation véritable. D'après Marion, le « principe de tous les principes » formulé par Husserl - « [...] toute intuition donatrice originaire est une source de droit pour la connaissance, [...] tout ce qui s'offre à nous originairement dans l'intuition (dans son effectivité charnelle pour ainsi dire) doit être simplement reçu pour ce qu'il se donne, mais sans non plus outrepasser les limites dans lesquelles il se donne »¹⁸³ - a décisivement libéré la phénoménalité du principe métaphysique de raison suffisante, qu'il ne nie pas mais suspend¹⁸⁴. En admettant que l'intuition originaire, au lieu

¹⁸⁰ *De surcroît* (abrégé *DS*), PUF, Paris, 2001, p. 59

¹⁸¹ *Ibid.* p. 36

¹⁸² Marion, nous y reviendrons, n'a pas manqué de considérer la question de savoir s'il est ou non légitime de parler d'une « réduction » chez Heidegger.

¹⁸³ *Ideen I* § 24. Citons aussi : « *Tout vécu intellectuel et tout vécu en général, pourvu qu'il s'accomplisse, peut devenir l'objet d'une vue et d'une saisie pures et dans cette vue est une donation (Gegebenheit) absolue. Il est donné comme un étant (... gegeben als ein Seiendes), comme un "ceci-là", dont c'est un non-sens de mettre l'existence en doute* » (*Husserliana II*, 31, 11-17 tr. fr. p. 14).

¹⁸⁴ cf. *Le visible et le révélé (VR)*, *op. cit.* p. 18

d'avoir à être fondée par une raison transcendante, se justifie d'elle-même, par le pur et simple fait de sa propre apparition, le « troisième principe » a fini par réduire la fracture immense qui disjoignait traditionnellement l'ordre du fait sensible et celui du droit intelligible. Husserl a ainsi surmonté les apories de la métaphysique classique (Descartes, Malebranche, Berkeley, Kant) liées à l'impossibilité de démontrer de manière absolument satisfaisante, à partir d'une raison transcendante, l'existence du monde en dehors de la conscience qui se le représente. En effet, l'intentionnalité husserlienne, de même que l'*In-der-Welt-sein* heideggérien, trouve le monde toujours déjà donné, du fait qu'avant toute espèce de représentation, l'ob-stance de celui-ci procède d'une ek-stase originaire, en soi incontestable (sauf peut-être pour Henry et ses disciples, mais nous y reviendrons). De plus, poursuit Marion, le « principe des principes » dépasse les restrictions proprement kantienne, d'une part en élargissant l'intuition sensible à l'intuition des essences et à l'intuition catégoriale ; d'autre part, en comblant la césure abyssale qui séparait, d'un côté, le phénomène sensible et, de l'autre, la chose en soi inaccessible à la connaissance, mais néanmoins pensable à titre de noumène. S'il érige ainsi la phénoménologie en un « empirisme enfin radical »¹⁸⁵, en établissant que le seul *a priori* légitime consiste paradoxalement dans *l'a posteriori* lui-même, autrement dit dans la reconnaissance de la préséance absolue de la donation, le principe révolutionnaire de Husserl, toujours d'après Marion, ne s'avère cependant, hélas, pas capable d'une hospitalité inconditionnelle à l'égard de la primauté absolue de la *Gegebenheit*, parce qu'il demeure foncièrement tributaire de deux présupposés qui n'ont pas été suffisamment questionnés par Husserl et la plupart de ses successeurs - à savoir la double position d'un « Je » constituant (« à nous ») et d'un horizon (« sans outrepasser les limites dans lesquelles il se donne ») - qui, dans la continuité de la pensée kantienne, condamnent l'intuition, bien que seule donatrice, à une pénurie de principe et à une finitude radicale¹⁸⁶. Marion, tout en mettant en cause ces deux présupposés, concède pourtant

¹⁸⁵ *Ibid.* pp. 86-87. Marion, ici, reprend volontiers une formule que Levinas n'avancé qu'avec réserve : « la phénoménologie n'est qu'un mode d'expérience radical » (*Le Temps et l'Autre*, Paris, 1983, p. 79).

¹⁸⁶ cf. *VR* pp. 39-44. Kant, dans la première *Critique*, pose en effet que seule l'intuition est donatrice (et non l'entendement), mais qu'elle est aussi foncièrement finie.

qu'« il ne s'agit évidemment pas d'envisager ici une phénoménologie sans Je ni horizon, tant il va de soi qu'immédiatement ce serait la phénoménologie qui deviendrait impossible »¹⁸⁷ : la critique marionienne du « principe de tous les principes » ne vise aucunement - soulignons-le - à éliminer purement et simplement toute subjectivité transcendante et tout horizon du monde, mais seulement à penser, au moins à titre hypothétique, un renversement (ce qui suppose inévitablement une certaine conservation) de l'un et l'autre de ces deux *a priori*, sous l'effet d'un irrésistible débordement d'intuition donatrice. « Autant de réduction, autant de donation » : ce nouveau principe que Marion présente, non sans ambition, comme le premier et le dernier de la phénoménologie, « prend l'initiative de rendre [toute initiative] au phénomène »¹⁸⁸. Il est censé intégrer tous les acquis du « principe de tous les principes » - à commencer par l'identification sans reste du fait et du droit, qui vaut pour toute intuition dont l'advenue s'atteste pleinement sous réduction : en tant que pur étant donné, le phénomène n'a donc nul « pourquoi » et n'en réclame aucun. Le rapport de la donation au donné ne doit surtout pas se penser selon le modèle métaphysique du rapport cause / effet ou principe / conséquence. La « troisième réduction » à la donation pure doit mettre entre parenthèses toute référence à un donateur transcendant¹⁸⁹. Bref, si donc « tout ce qui se montre, d'abord se donne », « tout ce qui se donne ne se montre pas pour autant »¹⁹⁰. S'il n'est pas nécessaire que tout le donné se montre effectivement en tant que tel, c'est du fait soit d'un défaut, soit d'un excès. D'un défaut, lorsque aucune intuition sensible et concrète ne vient remplir adéquatement la visée intentionnelle qui n'atteint

¹⁸⁷ VR p. 43

¹⁸⁸ DS p. 30

¹⁸⁹ Si un léger flottement paraît subsister dans *Dieu sans l'être* - citons par exemple : « La donation doit s'entendre par renvoi au donateur » (*Dieu sans l'être (DSE)*, PUF, 1991, Paris, p. 151) -, à partir d'*Étant donné*, Marion pose de manière tranchée que la pensée de la donation, pour être distinguée de la conception courante ou métaphysique du don, notamment celle de M. Mauss (*Essai sur le don*), doit impérativement être déliée de toute référence à un donateur transcendant ou de toute intention téléologique qui établirait l'adonné destinataire du don (cf. § 10). Mais il notait déjà, en 1991 : « [...] à propos de « l'énigmatique *ça / il* » [le *es* du *es gibt*], on en viendrait à chercher quelle « puissance indéterminée » il recouvre ; et l'on manquerait justement tout l'enjeu du don, par une grossière régression ontique ou même causale. Il faut donc laisser en suspens le donateur, mieux l'idée même qu'il faille un donateur au *ça donne (es gibt)* », pour n'interroger le *ça* qu'à partir de la donation en tant que telle (DSE p. 149).

¹⁹⁰ DS p. 36

alors que le seul domaine de l'imaginaire ou de l'idéalité, de telle sorte qu'il ne se constitue ainsi qu'un phénomène pauvre (par exemple une abstraction logico-mathématique comme le cercle parfait). L'excès du donné sur le montré, en revanche, ouvre en revanche la possibilité d'un type de phénomène tout à fait particulier que Marion qualifie de « saturé », parce qu'il comble et déborde la mesure de tout remplissement (*Erfüllung*), excède tout horizon au lieu de s'y inscrire et reconduit tout *Je* constituant à son statut plus originaire d'« adonné ». Ainsi, pour Marion, la « phénoménalisation » au sens le plus fort consiste non pas dans la constitution de phénomènes seulement « pauvres » ou « de droit commun » (résultant d'un remplissement adéquat de l'intention par l'intuition), mais dans la révélation même des phénomènes saturés - l'événement, l'idole, la chair et le visage en offrent les paradigmes les plus remarquables - qui transgressent irrésistiblement tout spectacle. Le phénomène saturé, soutient Marion, « accomplit [...] le développement cohérent et rationnel de la définition la plus opératoire du phénomène [c'est-à-dire, selon Heidegger, « ce qui se montre de soi-même » (*das Sich-an-ihm-selbst-zeigende*)] : lui seul apparaît véritablement comme soi-même, de soi-même et à partir de soi-même, puisque lui seul apparaît sans les limites d'un horizon, ni la réduction à un *Je* et se constitue lui-même, au point de se donner comme un soi ». Phénomène le plus phénomène, phénomène qui doit définir et imposer sa norme à la « possibilité la plus haute » de toute phénoménalisation, le phénomène saturé consiste ainsi dans « une apparition purement de soi à partir de soi, qui ne soumet sa possibilité à aucune détermination préalable », dans une « automanifestation »¹⁹¹ ; il s'auto-constitue ou, mieux encore, se révèle, selon les traits caractéristiques de l'« anamorphose », de la « contingence » (le fait de toucher), de l'« arrivage » et du « fait accompli », que détaille le Livre III d'*Etant donné*. Le concept de « phénomène saturé » a pour fonction moins de saisir l'insaisissable que de nous permettre de nous laisser nous-mêmes saisir par ce qui échappe à toute prise de notre part, il fait signe vers un donné qui est censé défaire et défier tout concept, un surcroît qui doit exciter et non pas décourager

¹⁹¹ *ED* pp. 304-305

l'effort - à reprendre inlassablement - de la conceptualisation phénoménologique. Marion le nomme encore « paradoxe », du fait qu'il contrarie et subvertit toute prétention du Je constituant à l'enfermer dans une *doxa* meurtrière. Bref, aux yeux de son inventeur, le phénomène saturé mérite seul, en phénoménologie, le titre de « révélation », qui désigne en effet « purement et simplement [le] phénomène pris dans son acception plénière »¹⁹². « Ainsi, au fil conducteur du phénomène saturé, la phénoménologie trouve-t-elle sa dernière possibilité : non seulement la possibilité qui surpasse l'effectivité, mais la possibilité qui surpasse les conditions mêmes de la possibilité, la possibilité de la possibilité inconditionnée - autrement dit la possibilité de l'impossible, le phénomène saturé »¹⁹³. Cette logique entendue, il reste à préciser que la phénoménalisation comme révélation du phénomène saturé ne peut s'effectuer sans le concours de cette instance fondamentale que Marion appelle l'« adonné ». Ce terme, indépendamment de toute connotation péjorative renvoyant à l'addiction, désigne un donné d'exception, celui qui se trouve donné à soi-même - à (soi-même) donné -, non pas comme quelque chose de préexistant, mais dans le fait même de recevoir le don. L'adonné est le nom de l'« attributaire [qui], par la réceptivité du « sentiment », transforme la donation en manifestation, ou plus exactement permet à ce qui se donne avec intuition de se montrer ; en recevant ce qui se donne, il lui donne en retour de se montrer - il lui donne forme, sa première forme »¹⁹⁴. L'« adonné » désigne « ce qui vient après le sujet » (Marion reprend à Jean-Luc Nancy cette formule qu'il estime heureuse), « celui dont la fonction consiste à recevoir ce qui se donne sans mesure à lui et dont le privilège se borne à ce qu'il se reçoive lui-même de ce qu'il reçoit »¹⁹⁵, sans même exercer de fonction « transcendantale » - Marion bannit le « transcendantal » qu'il identifie à un résidu métaphysique tendant à faire obstacle à la possibilité d'accueillir inconditionnellement le paradoxe ; chez lui, le « transcendantal » n'est donc pas synonyme, mais plutôt contraire d'« originaire » -, sans fixer les conditions de possibilité de l'expérience ou de la phénoménalité, mais en se laissant lui-même

¹⁹² VR p. 72

¹⁹³ *Ibid.* p. 71

¹⁹⁴ ED p. 364

¹⁹⁵ *Ibid.* p. 442

« constituer comme témoin » par la donation. L'adonné, en effet, « doit recevoir pour se recevoir »¹⁹⁶ : « l'adonné se phénoménalise par l'opération même par laquelle il phénoménalise le donné »¹⁹⁷. Il peut se décrire métaphoriquement comme un « écran », un « filtre » ou un « prisme », dont la fonction consiste à « mettre en scène » le donné qui survient à partir de soi-même (ou encore, plus trivialement, comme une résistance électrique ou un joueur sportif qui bloque le ballon). L'adonné n'est pas l'auteur, ni le producteur, ni le propriétaire de la donation, mais seulement le « gérant de la montée au visible »¹⁹⁸ ou « l'ouvrier de phénoménalisation de ce qui se donne »¹⁹⁹. Soulignons pourtant le fait que l'exercice de l'adonné est absolument indispensable à l'accomplissement de la phénoménalisation : « Rien de ce qui se donne ne peut se montrer qu'à l'adonné et par lui »²⁰⁰, autrement dit « ce qui se donne ne se montre qu'autant qu'il se trouve reçu par l'adonné, dont la fonction propre consiste à donner en retour au donné de se montrer ; et pareille conversion du donné en phénomène montré ne peut donc se réaliser que dans le champ, évidemment fini, où l'adonné le reçoit et le met en scène »²⁰¹ : l'adonné n'est donc nullement négligeable, puisqu'il est, avec la donation « première et dernière », une condition *sine qua non* de l'effectuation concrète de la phénoménalité, même s'il ne constitue point le phénomène saturé, mais a à l'accueillir. L'adonné a pour destination la phénoménalisation, il se trouve envoyé à soi-même avec la tâche de travailler à phénoménaliser ce qui se donne, à commencer par le don de soi-même. L'adonné a à *se convertir*. Une telle conversion devrait l'acheminer vers son « moi » véritable qui serait un « moi » infiniment moins constitué que révélé. Tout se ce qui se montre, d'abord se donne et tout ce qui se donne se donne indépendamment de l'adonné et avant lui, puisqu'il se trouve lui-même

¹⁹⁶ *Ibid.* p. 424

¹⁹⁷ *DS* p. 60

¹⁹⁸ *ED* p. 422

¹⁹⁹ *Ibid.* p. 425, cf. aussi p. 302

²⁰⁰ *Ibid.* p. 422

²⁰¹ *Ibid.* p. 426. « Avec le tableau, le peintre, en alchimiste, transmue en visible ce qui fût sans lui resté définitivement invisible. Ce que nous nommerons l'invisible » (*La croisée du visible*, (CV), p. 51), « ce qui fut sans lumière », pour reprendre le titre d'un recueil poétique d'Yves Bonnefoy. Pour Marion, le peintre représente l'un des modèles par excellence du phénoménalisateur : « Le portier qui filtre l'accès de l'invisible au visible, le maître de son entrée en scène, le gardien des bornes du paraître se nomme le peintre » (*Ibid.* p. 52).

donné à soi-même, mais rien de ce qui se reçoit ne se reçoit sans l'adonné ou en dehors de lui. C'est pourquoi ce dernier se trouve investi d'une « responsabilité envers tout le donné et antérieure à toute visibilité (ou raison) »²⁰². Néanmoins, l'adonné ne peut jamais s'acquitter intégralement de la tâche qui lui échoit, celle de mettre en œuvre la vérité de la donation²⁰³ : « [...] la finitude de la phénoménalisation mise en œuvre par l'adonné ne parvient nécessairement pas à rendre visible tout ce qui lui advient »²⁰⁴. En d'autres termes, la conversion du donné en montré n'aboutit jamais à une parousie ou à un savoir absolu qui excluraient toute altérité et tout mystère. L'hypothèse du phénomène saturé nous interdit ainsi de poser une stricte équivalence entre la « donation » et la « phénoménalisation », puisqu'elle implique un inépuisable surcroît de celle-là sur celle-ci. Toute phénoménalisation effective ou seulement possible présuppose nécessairement une donation préalable, mais toute donation effective, loin de s'imposer automatiquement comme phénomène, n'accède à la manifestation en tant que telle que de manière contingente. Par conséquent, ce qui se donne peut donc se perdre, ne pas parvenir à la lumière, s'engloutir dans le *léthé*, provisoirement ou définitivement - ce qui rend possible le tragique. Ainsi, « [...] même si tout ce qui se donne ne se phénoménalise pas, tout ce qui se phénoménalise doit d'abord se donner »²⁰⁵. Néanmoins, « [...] même abandonné, un don reste parfaitement donné »²⁰⁶. Sans doute, dirons-nous, mais si l'abandon du surabondant est lui-même recouvert et abandonné et si cet abandon de l'abandonné se redouble à l'infini... sur le modèle inversé de la rétention de rétention husserlienne, ne devons-nous pas alors nous inquiéter du risque, pour la possibilité de sauver le don en tant que tel, de se perdre elle-même, peut-être à jamais et irrémédiablement ? Mais, en ce cas, qui demeurerait responsable d'une telle perte, sur qui ou sur quoi faire porter la charge de l'accusation, si l'adonné a lui-même basculé dans une radicale

²⁰² ED p. 422

²⁰³ L'adonné marionnien mérite évidemment d'être analogiquement rapproché du *Dasein* ou de l'« homme » de Heidegger, qui se trouvent originellement investis d'une fonction d'*alétheia* - dévoiler l'étant dans l'horizon ontologique ou accueillir la manifestation de l'*Ereignis* -, s'exerçant en particulier par le moyen de la parole (*Sprache*) comme *apophansis*.

²⁰⁴ ED p. 425

²⁰⁵ DS p. 120

²⁰⁶ ED p. 438

ignorance de sa condition d'adonné ou s'il a - de son propre gré ? - démissionné de sa fonction originaire de phénoménalisateur ?

Nous ne sommes pas encore en mesure de répondre à de telles questions ; pour le moment, tenons-nous-en à montrer que l'entente marionienne de la phénoménalisation soulève elle aussi, et d'abord en elle-même, des interrogations :

1° Le phénomène saturé doit-il être considéré comme la description d'un fait avéré ou bien comme une simple hypothèse heuristique ? Ou plutôt comme une construction phénoménologique, notion que nous allons définir précisément dans notre deuxième partie ? S'il fait exception aux conditions de la phénoménalité commune, peut-il légitimement revendiquer le titre de « phénomène » ? Avec le phénomène saturé, objecte Marlène Zarader, Marion prétendrait aller « au-delà de ce que la phénoménologie canonique a reconnu comme la possibilité même de l'expérience », tout en assurant en même temps « rester [inscrit] à l'intérieur de l'expérience »²⁰⁷, il céderait, dans l'horizon circonscrit par Husserl ou Heidegger, à la tentation classique d'une espèce de *Schwärmerei*, à la façon de la « colombe légère qui, dans son libre vol, fend l'air dont elle sent la résistance, [et qui] pourrait s'imaginer qu'un espace vide lui réussirait mieux encore »²⁰⁸. Cependant, la notion même d'« expérience », d'un point de vue strictement kantien, présuppose la position métaphysique d'un sujet transcendantal qui détermine *a priori* les conditions de l'objectivation. Or, la rigueur propre à la méthode phénoménologique n'exige-t-elle pas de purifier l'« expérience » d'un tel présupposé ? Toutefois, si la possibilité du phénomène saturé ne peut se réfuter *a priori*, peut-elle pour autant se vérifier absolument dans l'épreuve d'une donation « en chair et en os » irréductible à celle d'un étant ou d'un objet ? Husserl formulait dès 1900, en ouverture du second tome des *Recherches logiques*, un « principe de non-présupposition » exigeant « la stricte exclusion de tous les énoncés qui ne pourraient pas se réaliser phénoménologiquement de part en part »²⁰⁹. Mais la réalisation en question, si elle est implicitement assimilée par Husserl à une constitution

²⁰⁷ citée par Marion lui-même in VR p. 147

²⁰⁸ Kant, *Critique de la raison pure*, op. cit. A5 / B7

²⁰⁹ *Recherches logiques*, II, Préface, § 7, p. 19

d'objet qui s'accomplit dans une évidence apodictique ou adéquate, ne saurait fournir une attestation au concept de phénomène saturé, étant donné qu'il se définit par un débordement de toute visée intentionnelle d'objet. Ainsi, nous dit Marion, plutôt que de décider selon son bon plaisir, de manière arbitraire et abstraite, s'il y a, s'il doit et s'il peut y avoir en général des phénomènes saturés, il s'agit de voir, devant tel phénomène, si je peux le décrire comme un objet, ou si la surabondance du donné ne contrarie pas au contraire et de manière radicale le paradigme de l'objet constituable, non moins que celui de l'étant découvrable. Il appartient en effet à l'expérience du phénomène saturé, si elle est possible, de « contrarier la contrariété même de l'intuition par le concept »²¹⁰. En d'autres termes, « [...] il conviendrait, avant de décider de la possibilité des phénomènes saturés et de légiférer sur leur droit à apparaître, d'examiner d'abord s'il s'en trouve de fait. Autrement dit, quand et pourquoi avons-nous un besoin absolu de recourir à l'hypothèse du phénomène saturé ? Nous en avons besoin chaque fois qu'il s'avère impossible de subsumer une intuition sous un concept adéquat, à la façon dont nous y parvenons toujours dans le cas d'un phénomène pauvre ou de droit commun. Ou encore chaque fois que nous devons renoncer à penser un phénomène comme un objet, si nous voulons précisément le penser comme il se montre »²¹¹. Ainsi, « si du phénomène saturé, il n'y a pas d'expérience à titre d'objet, il reste donc à envisager qu'il s'en trouve une contre-expérience à titre de non-objet »²¹². Marion repère et relève dans la philosophie classique des motifs qu'il interprète comme des exemples patents de phénomènes saturés : l'idée d'infini chez Descartes, le sublime chez Kant... Si donc le phénomène saturé mérite d'être considéré en priorité comme une hypothèse irréfutable *a priori*, comme une possibilité théorique et fonctionnelle qui oblige la recherche phénoménologique et que celle-ci ne saurait exclure ou négliger sans du même coup contredire sa propre méthode qui exige la mise entre parenthèses de tout présumé arbitraire, s'il en va ainsi, ne faudrait-il pas néanmoins, demandera-t-on, suspecter le paradoxe marionien de certaines implications

²¹⁰ VR p. 171

²¹¹ *Ibid.* p. 156

²¹² ED p. 300

métaphysiques ou théologiques ? Marion, d'abord, se défend contre ce reproche : sa pensée de la phénoménalisation demeurerait inéluctablement prise dans les rets conceptuels de la métaphysique, du fait qu'elle s'enracine dans la typologie kantienne (et sa reprise husserlienne) de l'intuition et du concept, qu'elle renverse au lieu d'en prendre congé. Un tel reproche, d'après lui, est « parfaitement injuste et irrecevable »²¹³ pour au moins trois motifs. D'abord, méthodologiquement, même s'il partait d'une définition métaphysique pour accéder à celle du phénomène comme « ce qui se montre à partir de soi en tant qu'il se donne », cela ne l'empêche en rien d'accomplir la conversion phénoménologique qui assure le passage de l'attitude naturelle ou inauthentique à la situation proprement réduite. Ensuite, historiquement, Kant, en pensant le phénomène comme apparition (*Erscheinung*) et non comme pure et simple apparence (*Schein*), a contribué, estime Marion, à ouvrir la voie à la définition du phénomène que nous trouvons au § 7 de *Sein und Zeit*. Enfin, conceptuellement, il conviendrait de déterminer sérieusement ce que l'on entend précisément par « métaphysique », vocable instable et plurivoque qui, on le sait, a notamment servi à désigner rétrospectivement la « science toujours recherchée et toujours manquante » d'Aristote. Il est élémentaire de distinguer au moins entre, d'une part, la métaphysique au sens scolaire ou historique, qui peut se définir comme le système de la philosophie depuis Suarez jusqu'à Kant, comme une science unique, effective ou idéale, qui porte à la fois sur l'universel de l'étant commun et sur l'étant (ou les étants) par excellence ; et, d'autre part, la métaphysique au sens onto-théologique, c'est-à-dire la tradition de la pensée occidentale depuis Platon jusqu'à Hegel et Nietzsche, en tant qu'elle se caractérise par l'oubli radical et sans cesse aggravé de la différence ontico-ontologique, par le voilement de l'être au profit du dévoilement de l'étant. Or, la thèse marionienne de la primauté inconditionnelle de la donation vise à libérer la pensée non seulement de la domination métaphysique de l'ontique sur l'ontologique, mais aussi et plus radicalement encore, du primat du *Seyn* ou de l'*Ereignis* sur la *Gegebenheit* que Heidegger a porté à son comble. On s'inquiétera pourtant qu'une telle libération risque d'impliquer un basculement dans la

²¹³ VR p. 143, note 2

spéculation théologique : le phénomène saturé ne serait-il pas trop vite assimilé à la révélation et celle-ci, par effet de télescopage, à la « Révélation » de la foi ? Mais si rien n'exclut *a priori* une possible application au champ religieux de l'hypothèse du phénomène saturé, pourquoi une telle application devrait-elle nécessairement signifier pour la recherche phénoménologique une déchéance plutôt qu'un légitime exhaussement ? Nous devons écarter tout présupposé de ce genre. « Il semble en effet raisonnable de ne pas céder à une obsession anti-théologique, qui récuserait en bloc l'hypothèse des phénomènes saturés par crainte de devoir en admettre un, particulier et exceptionnel (Dieu) »²¹⁴. Ce qui ne veut nullement dire qu'il serait légitime de confondre phénoménologie et théologie. C'est avec raison que Marion propose d'opérer une déconnexion radicale, de façon au moins provisoire, entre, d'un côté, la question phénoménologique de la possibilité du phénomène saturé et, de l'autre, celle, théologique, de la vérité de la Révélation divine. Tout en reconnaissant que « l'une peut apporter quelque lumière sur la seconde, sans se perdre ni la perdre »²¹⁵, il nous faut obligatoirement veiller à ce que « la distinction des domaines, objets et méthodes, reste absolue ». « Entre phénoménologie et théologie, la frontière passe entre la révélation comme possibilité et la révélation comme historicité »²¹⁶. « La phénoménologie peut certes décrire et *construire*²¹⁷ l'étant-donné, et même l'étant-donné par excellence », mais il ne lui revient nullement d'identifier ce dernier au visage de la charité, car « lorsque l'étant-donné vire à la charité [...], la phénoménologie le cède à la théologie révélée »²¹⁸. Ainsi, tout philosophe qui entend mener une réflexion purement phénoménologique - si du moins cela est possible, si une telle pureté ne se résume pas à un idéal asymptotique - se trouve obligé d'observer en tous les points de sa démarche une rigueur méthodologique irréprochable, en préservant une distinction absolue entre, d'une part, sa propre discipline et, de l'autre, toute espèce de théologie phénoménologique. *A priori*, rien

²¹⁴ VR p. 156

²¹⁵ DS p. 32

²¹⁶ VR p. 97

²¹⁷ *je souligne* : le phénomène saturé fait effectivement signe en direction d'une construction phénoménologique.

²¹⁸ *Idem*

n'exclut la possibilité pour la phénoménologie de servir de méthode à la théologie²¹⁹. Et inversement, si la phénoménologie "pure" doit impérativement mettre hors circuit toute affirmation relevant de la théologie métaphysique ou de la foi religieuse, elle ne peut cependant pas se désintéresser du contenu présenté par la théologie révélée, du fait que toute révélation, divine ou non, met en jeu un certain type de phénoménalité ou de phénoménalisation.

2° Tout donné doit-il nécessairement, pour accéder à la manifestation proprement dite, se montrer ? Un donné qui se donnerait effectivement, mais sans pour autant se montrer d'une manière ou d'une autre, en tant qu'objet ou étant, présenterait-il encore un statut phénoménal ? Sous réduction, y a-t-il seulement un sens à parler d'un donné qui ne se montre pas ou pas encore ? Un tel donné ne devrait-il pas être écarté à titre d'élément purement transcendant ? Ou bien s'agirait-il d'un donné qui se donnerait sur le mode du "se-montrer-sans-se-montrer", qui ne ferait que s'annoncer aux confins de l'ouvert, sans cependant se montrer directement ou pleinement ? En tout cas, d'un point de vue logique, un donné qui ne se montre pas, se donne à perte. Se donner sans se montrer, autrement dit sans accéder à l'être-dévoilé, cela revient en effet à se perdre, à perdre, ne serait-ce que partiellement ou provisoirement, sa propre possibilité de se faire phénomène, et *a fortiori* étant, objet, chose, œuvre etc. En ce sens, la donation pure équivaut paradoxalement à une perte dans le *léthé*. Il se pourrait que cette étonnante équivalence frappe d'emblée toute donation d'une espèce de vanité originaire. En effet, tout ce qui se donne ne se donne qu'à perte, si aucun adonné ne prend l'initiative de se charger de réceptionner le don et de le convertir en phénomène. Si c'est l'effectuation d'une monstration qui peut et doit arracher le don à l'oubli et le sauver en le portant à l'ouvert de la manifestation (*a-léthéia*), cet adonné que je suis à chaque fois se trouve alors chargé d'une espèce de responsabilité fondamentale à l'égard du don et, plus radicalement, de la donation elle-même. Voici un thème qui mériterait certainement d'être développé : du fait même que je me trouve

²¹⁹ Avec Marion, nous pouvons regretter qu'à l'heure actuelle, la théologie révélée tarde encore à expérimenter fructueusement de nouvelles voies phénoménologiques, radicalement différentes de celles de la théologie rationnelle ou naturelle (qui fait traditionnellement partie de la *metaphysica specialis*).

placé dans la condition originaire d'adonné - vérité non métaphysique à laquelle la pratique de la réduction phénoménologique doit me reconduire concrètement -, il m'est d'emblée donné un certain pouvoir de phénoménalisation : il m'est en effet possible de laisser le don se dissiper, se perdre, ne pas accéder à sa mise en phénomène à partir de soi-même ; ou bien, tout au contraire, d'exercer une certaine activité de résistance à l'encontre d'une telle perte dans la non-vérité - l'inclination du don au *léthé* correspondrait à l'attitude naturelle -, de m'efforcer de donner au don l'hospitalité, de le prendre en garde et de sauver son effectuation phénoménale - même de manière toujours limitée, puisque le donné sature et déborde le montré -. Pouvoir m'est donné de donner à ce qui se donne la possibilité de se donner à titre de phénomène au sens d'une révélation saturante. Et cela vaut certainement d'abord pour le don de mon « soi-même », autrement dit pour la révélation de ma propre ipsité d'adonné, pour l'auto-révélation de moi-même à moi-même qu'il m'est de fait quotidiennement possible d'esquiver sur le mode de ce que Heidegger appelle la « déchéance » (*Verfallenheit*) ou bien, tout au contraire, d'accueillir authentiquement, en toute vigilance. Ainsi, tout se passe comme si la donation, loin d'imposer implacablement le fait de sa primauté originaire, *s'abandonnait entre les mains de l'adonné que je suis à chaque fois, se perdait sans retour à donner à moi seul, monade, et à nul autre, le pouvoir fondamental de la sauver et de me laisser sauver en elle et par elle*. En advenant d'elle-même, la donation inconditionnée s'aventure à conditionner sa propre phénoménalisation, en l'assujettissant au bon vouloir de cet adonné qu'elle arrache à chaque instant à l'*aphanisis*. Si je peux accorder à la donation le *fiat* sans lequel elle ne saurait s'accomplir comme manifestation plénière, je ne suis pas pour autant l'auteur d'un tel pouvoir ; celui-ci doit m'être donné, j'ai à le recevoir comme un élément constitutif de ma condition d'adonné. Si je peux prendre l'initiative de laisser l'initiative à la donation, n'est-ce pas parce qu'elle m'a toujours déjà donné l'initiative de la prendre et qu'elle me la re-donne à chaque instant ? Cela, il n'est sans doute pas possible de l'admettre et de le vivre sans sauter soi-même à l'intérieur du cercle.

Mais que signifie donc précisément le verbe « se montrer » dans la définition marionnette de la phénoménalisation ? « Se montrer, pour le

phénomène, équivaut à déplier le pli de la donation où il surgit comme un don »²²⁰. Certes, le fait de se montrer suppose de se donner, mais « se montrer », ne consiste-il pas évidemment à « se donner à voir », à paraître en se donnant en priorité sur le mode de la visibilité ? Marion confirme cette hypothèse selon laquelle la monstration équivaut d'abord à une visibilisation et doit se penser par référence à une venue au jour, à une mise en lumière, à un éclaircissement etc. : d'après lui, la fonction de l'adonné consiste à « manifester ce qui se présente (se donne), mais qui doit encore s'introduire en présence du monde (se montrer) »²²¹ ; or, se montrer sur le mode d'une venue dans le monde au sens phénoménologique, autrement dit selon une opération de « mondification » ou de « mondanisation », cela ne reviendrait-il pas, ni plus ni moins, à s'exhiber dans l'horizon originellement ouvert par l'éclaircie ek-statique ? La possibilité du phénomène saturé nous interdit en tout cas de réduire la monstration marionienne comme visibilisation à une pure découverte ontique ou à une simple constitution d'objet, dès lors que la révélation du paradoxe déborde ou contrarie le regard avide de maîtrise. La phénoménalisation comme saturation, si elle doit sauver le donné du *léthé* sans pour autant le figer en spectacle, implique une irréductible tension d'antagonisme entre, d'une part, le surcroît qui prend de lui-même l'initiative de se prodiguer à perte, avec un risque de vanité qui croît à la mesure de sa « générosité », et, de l'autre, la tentative inlassablement reprise de l'adonné qui, en tant qu'il se vit ou se réfléchit comme *Dasein* ou comme *ego* constituant, s'emploie à découvrir ou à objectiver, à travers un effort d'exposition et de résistance persévérante, les possibilités de sens qui se promettent à l'intérieur du flux du donné surabondant. Il n'est sans doute jamais possible, pour l'adonné, de répondre à la mesure de la démesure selon laquelle la donation déploie et communique sa puissance de mise en œuvre. Marion, en ramenant tout phénomène à son essence événementielle de pur donné, pense la différence entre révélation et constitution en termes non pas de nature, mais de degrés, de telle façon qu'il tend à réduire « [...] la césure que la métaphysique n'a cessé de creuser entre le monde des objets, censément constitués, productibles et

²²⁰ *ED* p. 102

²²¹ *Ibid.* p. 364

répétables, donc exclusivement rationnels, d'une part, et celui du révélé de la Révélation, monde d'événements ni constituables, ni répétables, ni présentement productibles, donc censément irrationnels, d'autre part »²²². Au « regarder » (du latin *in-tueri*, « tenir à l'œil ») - si l'on entend par ce verbe substantivé l'activité théorique du sujet intentionnel qui soumet le donné à un travail de classification ou de catégorisation -, Marion oppose le « voir » qui consiste à accueillir purement et simplement ce qui se révèle, sans viser à le maîtriser aussitôt par une constitution d'objet contraignante. Bref, si la phénoménalisation marionienne se définit par l'opération fondamentale qui consiste, pour l'adonné, à laisser le donné se montrer, en accomplissant en lui-même et à partir de lui-même sa propre visibilisation, celle-ci doit alors se comprendre originairement non pas comme la constitution d'un spectacle dont la loi serait prédéterminée par la conscience intentionnelle d'un *ego* transcendantal, mais bien plutôt comme la manifestation d'un visible dont la signification est d'emblée et toujours débordé par l'intuition donatrice, autrement dit comme la révélation d'un invisible ou d'un « invu ». « Se montrer », pour Marion, ce n'est donc pas s'exhiber platement et sans réserve, mais, tout au contraire, « se révéler » sur le mode d'un phénomène saturé qui récuse et transgresse toute prétention à une domination objectiviste.

La distinction phénoménologique donation / monstration chez Marion - que l'on ne saurait légitimement rabattre sur le couple métaphysique aristotélien matière (*hylé*) / forme (*morphè*), même lorsqu'il se trouve réinvesti par Kant dans le rapport transcendantal de coopération théorique entre, d'une part, le contenu d'intuition reçu par la sensibilité et, de l'autre, l'information spontanée par les catégories de l'entendement -, ne revient pas à la distinction husserlienne entre « présentation » et « appréhension », ni à celle, heideggérienne, entre « se montrer » (*sich zeigen*) et « apparaître » (*erscheinen*)²²³, s'il est vrai que la troisième

²²² DS p. 62

²²³ Heidegger, au § 7 de *Sein und Zeit*, distingue en effet entre deux modes de manifestation de l'étant : d'une part, « se montrer » (*sich zeigen*), c'est-à-dire se découvrir en faisant rencontre au *Dasein* dans l'horizon visible du monde (à la manière par exemple des trois faces de cet objet cubique que j'ai ici et maintenant sous les yeux), et, d'autre part, « apparaître » (*erscheinen*), c'est-à-dire "se montrer sans se montrer", ne se manifester que de façon inapparente, en s'annonçant indirectement par la médiation d'un étant qui, tout se montrant effectivement, *hic et nunc*, joue, à titre de

réduction remonte à une vérité plus originaire que celle à laquelle parviennent respectivement la réduction à l'objectivité et celle à l'étantité. Avant tout appréhension et toute apparition se donne l'« invu » : qu'est-ce que Marion entend par ce terme ? « L'invu n'est pas vu, tout comme l'inouï n'est pas entendu, l'insu n'est pas su, l'intact pas touché, voire le dégoûtant pas goûtable »²²⁴, l'invu se découvre « comme un absolument nouveau venu dans le visible »²²⁵, miraculeux ou monstrueux, qui attire ou effraye. « Par « invu », nous entendons purement et simplement ce qui, de fait, ne parvient pas ou pas encore à la visibilité, alors que je pourrais de droit l'expérimenter comme un possible visible. En effet, la phénoménalité accomplie par constitution suscite, négativement, un halo d'invu autour de tout phénomène, à proportion qu'elle le rend visible »²²⁶. L'invu dit un visible en excès ou en réserve, la trace qui contrarie mes vues et à travers laquelle se révèle, à même le visible, le surcroît intuitif d'un donné potentiellement montrable : « l'invu résulte de ce que l'intentionnalité de l'objet ne peut (et sans doute ne doit pas) donner sens à tous les vécus et toutes les esquisses pourtant à elle données »²²⁷. L'invu, s'il embrasse et radicalise l'apprésenté husserlien et l'apparaissant heideggérien, désigne en outre un fonds de jamais-vu ou d'inédit. « L'invu n'a de cesse que de surgir dans le visible. Il y tend de tout son désir, comme torturé par l'excès de ce qu'il sait pouvoir offrir de gloire au regard. En attente et en désir de paraître, l'invu reste comme tel invu - aussi longtemps, du moins, qu'aucune mise en forme ne le met en scène »²²⁸. Marion, relâchant ici la rigueur phénoménologique, se permet de comparer l'invu à la *hylè* aristotélicienne qui désire ardemment sa mise en forme, à la façon dont la

signe, d'indice ou d'allégorie (au sens étymologique d'*allegorein* « dire autre chose »), de telle sorte à renvoyer à l'apparaissant. « Apparaître » se dit de l'étant, plus radicalement que de l'objet, mais rejoint en un sens l'apprésentation husserlienne (nous pourrions ainsi dire qu'apparaissent ou que s'apprésentent, par exemple, la face cachée de la lune ou l'âme de l'autre homme qui, dans son visage ou son regard, se "voit sans se voir"), mais il faudra du reste distinguer entre, d'une part, les apparitions qui sont susceptibles de devenir des monstrations (la face cachée de la lune, qui peut faire rencontre à condition d'envoyer un engin d'exploration spatial) et, de l'autre, celles qui, par principe phénoménologique, ne le peuvent pas (l'âme de l'autre homme, qui ne me fait jamais faire rencontre, même si je tourne autour de son corps).

²²⁴ CV p. 51

²²⁵ *Ibid.* p. 57

²²⁶ DS p. 131

²²⁷ *Ibid.* p. 133

²²⁸ CV p. 51

femelle désire le mâle. Une telle comparaison ne peut manquer d'éveiller des soupçons : l'invu en question ne nous renverrait-il pas à un énième « arrière-monde », forgé de toutes pièces par une énième « métaphysique de la présence », à une énième utopie servant d'asile à la projection de nos phantasmes collectifs ou individuels ? Insistons bien : l'invu marionnier, à la différence du « lieu intelligible » (*topos noetos*) de Platon, ne doit pas se concevoir sur le mode d'un objet, ni d'une substance, ni même d'un étant, mais comme un pur et simple donné ou, plus exactement encore, comme le fait que le donné ne se donne que sur le mode du surcroît, pourvu que l'on ne lui fasse pas obstacle et que l'on ne l'abandonne pas au *léthé*. Il n'est pas possible de comprendre le concept d'« invu » si l'on postule une donation finie, foncièrement soumise à une pénurie d'intuition. S'il n'y a pas plus de légitimité à poser, tout au contraire, une donation infinie ou toute puissante, il convient alors de s'ouvrir pratiquement à la possibilité d'une expérimentation concrète du surcroît. « Le visible n'éclate au jour que contraint à la finitude - comme auréolé d'un invisible par défaut, l'invu »²²⁹. Le donné dont Marion affirme la surabondance fondamentale ne peut se phénoménaliser sans nécessairement se rendre visible, ce qui suppose qu'il prenne la forme d'un objet constitué par un Je ou qu'il se découvre en tant qu'étant donné dans l'horizon spatio-temporel d'un monde, donc qu'il se soumette forcément à une certaine limitation, et par suite qu'il ne se donne à voir que de manière partielle, en voilant toujours une part de son contenu en surcharge, et c'est le fait d'un tel voilement qui entoure son dévoilement d'une « auréole d'invu ». Mais de quel droit affirmer la surabondance de la donation, plutôt que sa pénurie ? Loin d'exprimer une simple vision personnelle du monde, plus optimiste ou plus généreuse, une telle affirmation - sur laquelle repose toute la construction du phénomène saturé - ne saurait se justifier si elle ne répondait à une nécessité exigée par les choses mêmes, ce qu'il n'est pas possible de montrer ici de manière approfondie. Nous notons que l'invu se manifeste à la fois sur le plan de la spatialité - impossibilité des différentes esquisses -, de la temporalité - indéfinition des vécus donnés dans *l'Urimpression* et de la constitution - un même objet peut se

²²⁹ DS p. 127

viser selon une pluralité de modes intentionnels qui ne sont pas nécessairement conciliables ⁻²³⁰. Plus nous prenons la peine de regarder, plus nous découvrons l'inépuisable surcroît d'intuition qui pèse sur le visible : « [...] l'invu s'accroît, en phénoménologie, à la mesure même de la constitution des phénomènes vus ». Plus s'accroît l'effort d'attention pour constituer des objets et se les approcher théoriquement, plus intensément s'éprouve la résistance qu'oppose à cet effort la surabondance de ce qui se donne à voir. L'invu peut se phénoménaliser par l'intermédiaire, si l'on peut ainsi parler, de l' "adonné moyen", capable d'accéder par lui-même à la plupart des vérités d'entendement, à l'instar de l'esclave du *Ménon* ; mais il se peut aussi que sa révélation exige au contraire l'intervention d'un adonné de génie : l'artiste qui « crée » une œuvre d'art ou le savant qui invente des formules ou des techniques qui, sans lui, seraient demeurées à jamais prisonnières de la non-vérité, en tant que pures possibilités ou que néant. Eu égard au domaine spécifiquement pictural, Marion appelle « ectypes » (un terme repris à l'iconologie théologique) des « empreintes internes montant du fond du tableau » qui « surgissent donc en fait de l'extérieur par rapport au spectateur et à l'ouvrier »²³¹, des craquèlements²³² par lesquels l'abîme de l'invu s'ouvre de lui-même à la visibilité, des « stigmates » par lesquels le tableau se trace à partir de sa propre initiative et de manière autonome, en instrumentalisant en quelque sorte la main du peintre dont l'activité se trouve elle-même débordée et entraînée sans sécurité. On pourrait dire que l'invu se donne à voir potentiellement, sans se montrer actuellement, si l'opposition entre *energeia* et *dunamis* n'était grevée d'une surcharge métaphysique. Toutefois, s'il ne se montre jamais *leibhaft*, s'il ne se manifeste que par certains indices qui marquent une défaillance du visible, par un travail du négatif qui ronge l'horizon ou déstabilise l'*ego* constituant, devons-nous alors attribuer à l'invu le statut d'un concept qui s'avère capable de saisir les choses mêmes, ou bien seulement d'une hypothèse de recherche ou, plus précisément, d'une construction phénoménologique ?

²³⁰ cf. *Ibid.* pp. 125-131

²³¹ CV pp. 68-69

²³² De telles fissures pourraient-elles avoir un rapport avec le « trait déchirant » (*Riss*) dont parle Heidegger dans *L'origine de l'œuvre d'art* ?

3° Même si le verbe « se montrer », chez Marion, n'implique aucune soumission de la phénoménalisation à l'objectivisme, qui est tout au contraire renversé par le débordement du surcroît, le fait de rapporter la donation originaire à une monstration, c'est-à-dire à une mise en lumière, ne s'exposerait-il pas pourtant à l'objection du photocentrisme que nous avons évoquée dans notre introduction : de quel droit attribuer à la visibilité une prépondérance par rapport aux autres modes de manifestation possibles ? Dans *De surcroît*, Marion admet tout à fait que le phénomène saturé, loin de se restreindre exclusivement à la visibilité, peut aussi bien s'offrir aux autres sens perceptifs - l'ouïe, le tact, l'odorat et le goût - : s'il en va ainsi, ne serait-il pas alors judicieux, d'un point de vue terminologique, d'élargir le « se montrer » à un « se manifester » ? Ne faudrait-il pas considérer que la phénoménalisation convertit ce qui se donne en ce qui se montre (se donne à voir), non moins qu'en ce qui *s'entend, se touche, se sent, s'éprouve* ? Il ne serait pas juste de réduire la manifestation affective du ressenti à une sous-catégorie particulière du visible. Il est extrêmement douteux que le vécu puisse se ramener à du visible débordé, qui pourrait en droit s'exposer dans l'horizon du monde. L'auto-affection henryenne nous pousse à considérer, tout au contraire, la possibilité que la donation propre à l'affectivité relève originairement d'un mode de phénoménalité qui demeure radicalement étranger à toute espèce de visibilisation ek-statique.

4° Si tout ce qui se montre - et, plus largement sans doute, se manifeste -, d'abord et nécessairement se donne, et si l'inverse n'est pas vrai - tout ce qui se donne ne se manifeste pas nécessairement -, nous pouvons alors demander : la possibilité de ne pas se manifester détermine-t-elle nécessairement tout ce qui se donne, sans aucune exception ? Ou bien se donne-t-il, de fait, un donné qui ne pourrait pas ne pas se manifester, un donné qui échapperait donc nécessairement à tout risque de perte, du fait qu'aucun écart ne séparerait sa donation de sa manifestation, que l'une et l'autre coïncideraient de manière absolument immédiate et irrésistible ? Si le contraire était vrai, il se pourrait - il s'agit d'une idée-limite que nous pouvons de fait concevoir - que tout se donne, sans qu'aucun phénomène jamais ne se manifeste. Or, de fait, quelque chose se manifeste à moi, ici et maintenant, de manière irrécusable : il y a

du phénomène, je vis, j'existe etc. Par conséquent, toute manifestation ne serait pas purement contingente (au sens de non nécessaire, et non de ce qui me touche en "tombant sur moi"). Demandons alors : l'adonné ne pourrait-il pas, justement, se définir comme un - ou plutôt : le - donné d'exception, qui se trouve immédiatement contraint à se recevoir soi-même et à se montrer ou se manifester à soi-même, même s'il peut, de fait, se dérober à sa vérité originaire en ne se comprenant pas soi-même de façon authentique, en s'aliénant au « On », mais aussi, d'après Marion, en se réduisant à un *Dasein* désincarné, à un *ego* transcendantal omnipotent, à un sujet auto-subsistant ou encore, en dehors de la philosophie, à tout ce que l'on voudra ? Toutefois, la possibilité de s'esquiver soi-même suppose déjà le fait de se trouver donné de force à soi-même. Il se pourrait donc que l'adonné doive se caractériser essentiellement par une incapacité fondamentale à se défaire du don qui, bon gré, mal gré, l'impose incessamment à soi-même, le contraint à chaque instant à faire l'épreuve de soi-même. Mais une telle épreuve se devrait-elle se résumer au fait d'avoir à vivre ? Ne pourrait-elle impliquer aussi, de manière co-originaire, le fait d'avoir à être, c'est-à-dire à exister, à se transcender continuellement sur un mode ek-statique ? Si la phénoménologie peut avoir souci d'exclure *a priori*, par le moyen d'une variation imaginaire, la possibilité d'une identité stricte entre donation et perte, une telle exclusion exige de en poser une absence de tout écart ou une indivision fondamentale entre le « se donner » et le « se manifester » ; or, demandons-nous, une telle indivision ne pourrait-elle s'identifier à l'individualité même de l'adonné, qui serait à comprendre comme une ipséité à la fois pathétique et ek-statique ?

5° « L'attributaire [...] ne précède pas ce qu'il forme selon son prisme - il en résulte »²³³ : s'il en va ainsi, comment la donation peut-elle donc susciter un adonné ? L'épochè phénoménologique nous interdit d'identifier une telle suscitation à un acte de création ontique tel que celui par lequel le Dieu de la *Genèse* ou de la théologie scolastique tire *ex nihilo* ses créatures. Comment donc le "flux" surabondant du donné qui, libéré sans retour par la donation originaire, se déverse, déferle inlassablement,

²³³ ED p. 365

se dissémine, se disperse et incline à se perdre en s'abandonnant à une chute perpétuelle, comparable à la pluie atomique, sans commencement ni fin, qui règne sur la physique de Démocrite ou d'Epicure, à une chute qui, à défaut de réception, le voue à un engloutissement irrévocable dans les abysses du *léthé*, comment donc un tel flux peut-il faire surgir hors de son propre sein un élément exceptionnel - l'adonné - qui lui fasse obstacle, qui se dresse à la manière d'un barrage contre lequel il puisse s'écraser, se toucher soi-même, se tomber dessus, opérer une espèce de retournement ou d'enroulement sur soi-même (songeons à la problématique merleau-pontyenne relative à l'auto-manifestation de la « chair du monde »), de façon à effectuer sa propre phénoménalisation originaire ? Quel énigmatique *clinamen* pourrait donc permettre d'explicitier le surgissement inaugural de l'attributaire ? L'idée selon laquelle la donation aurait ainsi à se révéler à elle-même par le moyen d'une certaine opposition à elle-même, ne serait-elle pas tributaire d'une tradition de pensée romantique qui reposerait plus ou moins arbitrairement ou abusivement sur le paradigme de la re-présentation et du faire-encontre ? Mais toute épreuve d'une résistance doit-elle forcément se ramener à une opposition d'ob-jet ? Ce qui est sûr, pour le moment, c'est que la tâche d'une phénoménologie de la donation n'est pas d'expliquer métaphysiquement, en invoquant une raison nécessaire et suffisante, mais seulement de décrire, dans la mesure du possible et en recourant au besoin à un outil méthodologique tel que la construction phénoménologique, l'événement de vérité qui libère initialement l'adonné.

6° La destitution du *Je* constituant (et, corrélativement, celle de l'horizon) qu'implique le principe « autant de réduction, autant de donation » et que Marion définit en reprenant à Levinas le motif d'une « inversion de l'intentionnalité », d'une « contre-intentionnalité » ou d'un « renversement de la conscience constituante », une telle destitution est-elle purement contrainte - c'est-à-dire forcée par le déferlement irrésistible du donné en surcroît - ou, au contraire, volontaire, au sens où elle dépendrait d'une libre prise d'initiative de la part d'un adonné se recevant d'entrée de jeu capable de passer à l'acte qui consiste à s'ouvrir et exposer à la vérité, plutôt que de s'y fermer et dérober ? L'adonné, pour formuler autrement le problème, doit-il se caractériser essentiellement par la

primauté de la passivité ou bien de l'activité à l'égard de la donation ? M. Zarader ne voit dans l'adonné qu'un sujet « entièrement vide, passif, sous contrôle, affecté, sans pouvoir etc. » - caractérisation que Marion récuse de bout en bout : « Bien entendu, l'adonné n'a jamais été défini de la sorte, puisqu'il se découvre en charge, au moment même où il se reçoit avec ce qui se donne, de la visibilité de cela même qui se donne. Il n'y a pas ici de choix aussi simpliste entre l'« activité » et la « passivité », sans autre option (ce ne sont d'ailleurs que des catégories empruntées d'Aristote, radicalement métaphysiques et dont l'usage phénoménologique peut se discuter) »²³⁴. Marion, d'une part, écrit que l'adonné « se caractérise proprement par la soumission en lui de son indéniable activité et de sa spontanéité vive à la passivité d'une réceptivité absolument originaire »²³⁵, donc par une perte de maîtrise ou une espèce d'idiotie hospitalière ; cependant, d'autre part, nous lisons que l'« adonné n'a rien de passif, puisque, par sa réponse (herméneutique) à l'appel (intuitif), il permet, et lui seul, à ce qui se donne de devenir, en partie seulement mais réellement, ce qui se montre »²³⁶. *De surcroît* renforce cette idée : l'adonné y est décrit comme un révélateur actif qui effectue la phénoménalisation à la mesure du travail de résistance indéfiniment réitéré - « travail du donné à recevoir, travail sur soi-même »²³⁷, *praxis* - qu'il déploie dans son exposition au donné surabondant. Si « l'épreuve de l'excès s'atteste effectivement par la résistance », l'objet, à l'inverse, désigne précisément « ce qui *ne résiste pas* à l'intention cognitive, mais lui cède au contraire sans lui opposer la moindre résistance »²³⁸. Ainsi, l'adonné accomplit d'autant mieux la transmutation de l'invu en visible, qu'il s'efforce de résister plus activement au débordement de l'intuition donatrice, et nous pouvons ajouter qu'une telle épreuve de résistance revient à une épreuve indubitable de soi-même comme pouvoir fondamental de phénoménalisation : « [...] l'adonné se vérifie infiniment plus lui-même face-à-face avec un phénomène saturé que devant un objet, puisqu'il s'éprouve alors comme tel dans la contre-expérience qui lui

²³⁴ VR p. 149, note 2

²³⁵ *Ibid.* pp. 425-426

²³⁶ VR p. 181

²³⁷ DS p. 57

²³⁸ VR p 174

résiste [...] Cette résistance s'impose comme une douleur, et que sent-on mieux que sa douleur ? »²³⁹. Ainsi, d'après Marion, l'adonné ne peut être dit ni purement passif, ni purement actif ; nous devons essayer de le penser par-delà toute opposition trop tranchée ou métaphysique entre passivité et activité. « Il va sans dire qu'une telle réceptivité [celle qui définit l'attributaire] ne saurait se définir dans le cadre d'une opposition triviale entre la passivité et l'activité, puisqu'elle a pour privilège de les médiatiser [...] Au-delà de l'activité et de la passivité, la réceptivité donne forme à ce qui se donne sans encore se montrer »²⁴⁰. On objectera : le terme de réceptivité n'implique-t-il pas encore un privilège de la passivité sur l'activité : « le terme de « *réceptivité* », écrit Husserl, « *inclut*, il est vrai, dans son sens même, *l'un des degrés les plus bas de l'activité* »²⁴¹ ? Pour mieux comprendre sa signification chez Marion, mettons-le donc en rapport avec le thème de la « résistance au donné ou à la donation ». Celui-ci peut sembler ambigu : signifie-t-il, sans connotation d'hostilité, le fait pour l'adonné de s'attacher à lutter contre la dissipation de l'intuition donatrice surabondante, donc, positivement, de s'efforcer d'accompagner et de soutenir l'auto-effectuation de la phénoménalisation, ou bien, tout au contraire, le fait de faire obstacle à cette possibilité originaire qui définit la nature constitutive de l'adonné, celle d'accueillir et de recueillir le donné (et plus précisément : tel ou tel donné, à l'exclusion de tout autre, ce qui soulève la question de l'amour dans son rapport à la justice, mais passons), d'en prendre soin, de le cultiver, de le mettre en valeur, de le porter (presque au sens maternel) et de l'assister dans sa montée à la vérité . Il nous faut ainsi distinguer et opposer, d'une part, « résister au donné » - s'astreindre à la tâche de la phénoménalisation - et, de l'autre, « résister à la phénoménalisation » - négliger sa fonction de phénoménalisateur ou en démissionner -. Mais qu'en est-il alors de l'activité intentionnelle de constitution d'objet ? A laquelle de ces deux espèces de résistance faut-il la rapporter ? Avec Marion, nous devons admettre que le processus d'objectivation par lequel la conscience

²³⁹ *Ibid.* p. 175

²⁴⁰ *ED* p. 364

²⁴¹ *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, Livre second, *Recherches phénoménologiques pour la constitution (Ideen II)*, PUF, Epiméthée, Paris, 1982, § 54, [213], p. 297

contraint l'intuition surabondante au moyen du concept, que ce processus tend à faire obstacle à la phénoménalisation, s'il est vrai qu'il doit nécessairement abandonner le surcroît, pratiquer une opération d'abstraction qui ne saisit et ne retient que les éléments intuitifs les plus généraux ou les plus simples, de telle manière à produire des phénomènes seulement pauvres ou communs, ceux dont l'évidence fournit un modèle de certitude aux diverses disciplines scientifiques. Si tel est le cas et si cette détermination menace la phénoménologie elle-même depuis Husserl et Heidegger, nous comprenons alors mieux la tentative marionienne pour subvertir radicalement les conditions a priori du Je et de l'horizon : il faut accueillir plus fidèlement les choses mêmes dans leur pure donation. L'activité constituante, toutefois, ne peut-elle, aussi et tout à l'inverse, ouvrir la conscience intentionnelle au domaine des phénomènes saturés ? En effet, il faut pour cela que l'ego constituant, dans son ambitieuse entreprise d'objectivation, se trouve soi-même débordé, qu'il sente son impuissance théorique à maîtriser absolument le surcroît - Husserl, à la fin de sa vie, n'a pas manqué de reconnaître que la science parfaite reste un idéal asymptotique de la raison - ; mais il faut aussi qu'au lieu de renoncer à résister - au sens de retenir et prendre en garde le donné - et de se replier paresseusement dans un réseau d'étiquettes inhospitalières ou de schémas conceptuels appauvrissants, il se laisse bien plutôt exciter à faire face à la surabondance et qu'il s'engage à persévérer dans l'effort indéfini qui consiste à « inventer de nouveaux concepts », comme dit Deleuze, lui permettant de progresser dans l'œuvre de dévoilement de l'invu, de l'inouï, de l'intact etc., ne serait-ce qu'en appréhendant d'abord le surcroît sur le mode d'une voie négative, en le thématissant comme non thématissable, comme indicible, incompréhensible ou irréprésentable. Cela étant, dans quelle mesure pouvons-nous dire qu'il dépend radicalement de l'adonné à chaque fois mien de prendre ou non l'initiative d'entreprendre le travail de résistance hospitalière que suppose toute phénoménalisation ? Selon Marion, le phénomène au sens fort - c'est-à-dire le phénomène de degré non pas pauvre ni commun mais saturé -, par définition, prend absolument de lui-même et en lui-même l'initiative d'advenir. Mais comment une telle advenue s'effectue-t-elle ? Le paradoxe s'impose-t-il à l'adonné de manière implacable ? Ou bien se propose-t-il au contraire et seulement à celui-ci

sur le mode d'un appel qui laisse à l'attributaire toute liberté de répondre ou non, donc d'un appel qui ne s'impose pas même comme appel, qui attend tout au contraire de la réponse qu'elle le confirme librement dans son statut d'appel effectivement entendu ? Convierait-il de distinguer entre deux espèces de phénomènes saturés : d'une part, certains s'imposant irrésistiblement, sur le mode d'une contrainte violente de d'une mise en question de mon monde d'objets constitués ; d'autre part, d'autres s'annonçant ou se proposant, sans pour autant me forcer à les recevoir. Rien ne nous autorise à penser que ceux-là seraient plus originaires ou plus authentiques que ceux-ci. S'agirait-il vraiment de deux espèces ou bien plutôt de deux dimensions ou moments d'une unique et même révélation ? Si nous voulons être fidèle à la pensée de Marion, c'est sans doute l'hypothèse de la proposition qu'il nous faut privilégier et développer. Que la donation du paradoxe corresponde à une proposition plutôt qu'à une imposition, cela veut dire que la phénoménalisation n'est pas une nécessité qui serait d'emblée accomplie, mais plutôt une tâche, sans doute indéfinie, à laquelle s'adonner librement. Entre, d'une part, la proposition du paradoxe à recevoir l'appel comme appel et, de l'autre, la liberté pour l'adonné de s'ouvrir à l'entendre / répondre, il convient de penser un rapport non pas mécanique de cause à effet, mais bien plutôt de libre motivation : ponctuellement stimulé par un certain surcroît qui éclate en beauté (ou en laideur), l'adonné se trouve de ce fait même libéré à la possibilité de répondre en se tournant attentivement vers ce donné particulier qui l'excite. En advenant sur le mode d'une pure et simple proposition - *l'épochè* exige bien entendu d'écarter toute référence à une intention personnelle de la part d'un destinataire - qui m'est offerte, le paradoxe m'éveille ainsi à ma propre possibilité d'exercer ma responsabilité de révélateur, responsabilité qui consiste à prendre moi-même l'initiative de laisser le surcroît se phénoménaliser en lui-même et à partir de lui-même, autrement dit à lui tenir tête et à lui ouvrir les bras, dans la distance, au lieu de lui faire obstacle ou de l'ignorer. En fait, le débordement du surcroît me contraint à renoncer à toute hégémonie objectiviste, mais ne me force aucunement, pour autant, à accueillir et à laisser se déplier de manière autonome ce qui se donne à phénoménaliser. C'est à moi, l'adonné, qu'il est à chaque fois donné de prendre l'initiative

d'accorder l'hospitalité à l'égard de ce qui s'offre en excès. Si le pouvoir de résistance hospitalière n'est pas une propriété naturelle ou un attribut métaphysique, mais un donné constitutif de l'adonné, ne pourrait-il alors se penser par référence (ce qui ne veut nullement dire par assimilation) au motif heideggérien de la liberté fondamentale : le *Dasein*, à l'instant où l'angoissant appel de l'être s'ébranle depuis les lointains et envahit irrésistiblement l'intimité de son espace quotidien sur le mode d'une conscience (*Gewissen*) en proie à l'étrangèreté (*Unheimlichkeit*), se découvre dès lors originairement libre de s'ouvrir à sa propre vérité, à sa « possibilité la plus haute » qui consiste à se décider soi-même résolument pour une assomption authentique de son existence jetée à la mort, au lieu de se dissimuler à soi-même dans la déchéance²⁴² ? Nous proposons de penser, sur un mode analogique, qu'à l'adonné marionnien se trouve d'emblée et toujours déjà donnée une certaine liberté originaire, qui s'identifie à un pouvoir de procéder, de manière immédiate, avant même toute réflexion rationnelle ou délibération consciente, à l'archi-décision d'accueillir le surcroît, de prononcer un « oui » performatif à l'égard de la phénoménalisation du paradoxe. La liberté ici en question ne saurait en aucun cas se ramener au choix d'un libre arbitre face à l'alternative : ou bien accueillir le surcroît, ou bien ne pas l'accueillir. En décidant originairement de m'ouvrir à la donation, moi, l'adonné, je me libère à moi-même, je libère ma propre liberté, je réponds radicalement à la possibilité donnée d'une libération qui correspond strictement à ma propre phénoménalisation. Si nous admettons une telle proposition, ne pourrions-nous alors aller jusqu'à définir essentiellement l'adonné à partir de l'investiture originaire d'un « je peux accorder mon *fiat* à la promesse du surcroît » qui doit le rendre capable d'accueillir à l'intérieur de sa propre sphère toute révélation possible ? Il nous faut en tout cas préciser comment peuvent se croiser, au cœur du rapport triple et indivis qui unit la

²⁴² A ce motif fondamental, font référence Henry dans *Phénoménologie de la vie* (PV-I p. 98) - au *Dasein* est donnée la possibilité fondamentale de révoquer l'appel de l'être et de n'être pas soi - et J. Rogozinski dans *Le moi et la chair* (p. 31) - il appartient à l'existant de pouvoir s'ouvrir ou se fermer à soi-même ou à l'étant en général -. De même, J.-C. Gens dans « ? » (*in Michel Henry, l'épreuve de la vie (MHEV)*), insiste sur le fait que « l'accès du soi à son être propre relève d'une « décision » originaire », celle de « se prendre en charge, d'entrer passionnément dans ce qui demande à être interrogé », à savoir, pour Heidegger, l'énigme de l'être (*Geheimnis des Seyns*).

donation, le donné et l'adonné, les motifs de l'appel et de la réponse. « L'appel caractérise en fait tout phénomène saturé comme tel »²⁴³, écrit Marion. L'appel appelle bien entendu une réponse, il la provoque, mais sans la déclencher nécessairement. Cependant, un appel qui se propose ne s'impose pas même en tant qu'appel, mais n'éclate qu'à partir d'un retrait qui voile son caractère d'appel. Un tel appel appelle d'abord l'attributaire à le recevoir pour ce qu'il se donne - comme un appel qui demande à être reconnu comme tel, c'est-à-dire authentifié. En effet, « l'appel ne se donne phénoménologiquement qu'en se montrant d'abord dans une réponse. La réponse, qui se donne après l'appel, le montre pourtant la première »²⁴⁴. « Si l'appel se donne toujours d'emblée, mais ne se montre, ne devient phénomène - que dans le répons, il s'ensuit un paradoxe essentiel : le répons termine l'appel mais il retarde - en retard sur lui qui donne, il retarde sa monstration »²⁴⁵. Marion répète ici ce constat phénoménologique de Levinas - « [...] l'appel s'entend dans la réponse »²⁴⁶ - et partage les analyses de J.-L. Chrétien relatives à l'« entrelacs de l'appel et de la réponse, selon lequel l'appel répond et la réponse appelle [...] Ce qui est premier ne résonne pour la première fois que dans notre réponse [...] Et ce qui dans notre parole est originaire n'a rien de créateur, mais recevant de l'initial son initiative, répond »²⁴⁷. « Toute pensée radicale de la réponse implique que l'appel ne soit entendu que dans la réponse »²⁴⁸. Mais comment penser cette origine toujours dédoublée et néanmoins unie ? Nous avons ici affaire à une structure de type circulaire, à un *cercle inaugural* qui n'est pas un cercle vicieux, mais une nécessité à la fois phénoménologique et herméneutique, comme l'a bien vu l'auteur de *Sein und Zeit*. Il appartient à la réponse d'authentifier l'appel qui l'a pourtant rendu possible. En tant qu'il prend librement l'initiative de répondre - ce qui n'est possible que parce qu'une telle liberté a déjà été donnée à soi-même -, l'adonné donne à ce qui l'appelle l'initiative de se manifester effectivement en soi-même et à partir de soi-

²⁴³ ED p. 368

²⁴⁴ *Ibid.* p. 393

²⁴⁵ *Ibid.* p. 398

²⁴⁶ *Totalité et infini, op. cit.* p. 190

²⁴⁷ *L'appel et la réponse*, Minuit, Paris, 1992, pp. 15-16

²⁴⁸ *Ibid.* p. 42

même, comme appel premier et à lui adressé. L'appel ne se reçoit comme appel qu'à condition que je veuille bien l'entendre. La réponse reste toujours libre et contingente. Répondre, c'est con-vertir une pro-vocation qui s'im-pose en une con-vocation qui se pro-pose. En considérant que je suis moi-même visé par l'appel, j'ai déjà, d'une manière, répondu. Si l'appel prend inconditionnellement l'initiative de se donner, s'il suscite ainsi l'adonné qui se reçoit soi-même comme possibilité de répondre, l'archi-décision de répondre conditionne pourtant en retour la phénoménalisation de l'appel originaire en tant que tel. En admettant le fait de l'appel et sa primauté, j'ai toujours déjà répondu. Mais si j'ai pu répondre, c'est seulement parce que la possibilité de le faire m'a d'abord été donnée. Et en reconnaissant le fait de cette donation préalable, j'ai encore une fois répondu etc. Tout appel qui se montre, d'abord se donne. L'appel qui se donne doit se montrer dans une réponse. Au terme de « monstration », préférons ici celui de « manifestation », pour éviter toute espèce de photocentrisme. Privée de toute réception, la donation de l'appel reviendrait à une pure et simple perdition, s'annulerait d'elle-même comme donation : de sorte que tout se passerait comme si aucun appel ne s'était donné à entendre ou à voir. Ainsi, une insoluble interdépendance originaire lie la donation qui appelle, le donné comme appel ou comme réponse et l'adonné qui répond (ou non). La donation de l'appel et de la réponse se présente comme une co-donation, comme une auto-hétéro-donation qui tient ensemble un élément de type auto- - l'adonné que je suis - et un élément de type hétéro- - la donation qui se manifeste à moi comme une irréductible altérité -. Si l'adonné ne précède aucunement la donation, mais provient absolument de celle-ci²⁴⁹, il conditionne en revanche fondamentalement l'accès de celle-ci à la manifestation en tant que telle : « l'adonné, par définition fini et originairement *a posteriori*, se découvre en charge de recevoir ou dénier le donné, soit *l'a priori* de la donation », il « n'a rien de moins que la charge d'ouvrir ou fermer le flux

²⁴⁹ L'adonné marionnien remplit parfaitement cette condition énoncée par J.-L. Chrétien : « l'appel ne fait pas appel à une possibilité préalable en nous de l'écouter, comme s'il était en creux inscrit en nous, déjà appelé par nous, comme si c'était nous qui appelions l'appel. Il apporte toujours avec sa propre possibilité, c'est-à-dire celui qui écoute. Le rien seul en nous vient à l'appel et ainsi écoute » (*L'appel et la réponse, op. cit.* p. 33).

entier de la phénoménalité »²⁵⁰. L'adonné doit ainsi se décrire comme un pouvoir originaire de vérité (*alétheia*), et donc aussi, de manière absolument corrélatrice et nécessaire, comme un risque de non-vérité, comme une liberté de phénoménalisation qui se trouve d'entrée de jeu confiée à soi-même et à laquelle toute possibilité de révélation a toujours déjà pris inconditionnellement l'initiative de se conditionner, de suspendre son propre sort : « l'appel *a priori* attend l'*a posteriori* de la réponse pour commencer à avoir été dit et à se phénoménaliser »²⁵¹. Aussi sera-t-il toujours possible en fait de ne pas recevoir la thèse phénoménologique de la donation absolument première. Toutefois, si la donation et l'adonné, partageant l'élément du donné, s'entrelacent ainsi inextricablement comme l'*a priori* l'un de l'autre, nous est-il alors encore possible de dire quel est au fond, des deux, l'instance la plus originaire ? Marion tranche résolument en faveur de la donation, en considérant qu'elle a toujours déjà pris l'initiative d'accomplir son propre abandon, et qu'elle le renouvelle à chaque instant, cela de telle sorte que tout adonné doive nécessairement surgir avec une longueur de retard qu'il ne pourra jamais combler²⁵², et Henry, de façon analogue, a posé le fait d'un insurmontable « Avant » de la Vie absolue sur tout vivant fini. Mais, précisément, en tranchant ainsi, en affirmant la préséance absolue et indépassable de la donation sur l'adonné, le philosophe n'a-t-il donc pas implicitement procédé à une archi-décision de répondre qui engage sa propre liberté fondamentale ? Si une telle archi-décision a pour nom théologique « eucharistie » et si l'inverse de l'action de grâces réside dans l'autoposition et glorification du Moi à la manière d'un Stirner, la rigueur phénoménologique exige quant à elle d'écarter toute alternative entre foi et athéisme.

7° Qui ou quoi opère concrètement l'entrée dans la troisième réduction ? La donation qui, par un appel indirect, suscite l'adonné et le convoque à soi-même, provoque ou dispose celui-ci à cette entrée, bien plutôt qu'elle ne la lui impose de force. L'entrée en question dépend donc

²⁵⁰ ED p. 422

²⁵¹ *Ibid.* p. 395

²⁵² Dans *Etant donné*, Marion n'insiste aucunement sur la possibilité de mettre en cause la primauté inconditionnelle de la donation sur l'adonné. Sépare-t-il toujours suffisamment les ordres respectivement chronologique et phénoménologique (du point de vue chronologique, il est vrai que je subis la parole que j'entends, avant de prendre à mon tour la parole) ?

aussi de l'adonné, qui a à déployer une activité propre. Or, celui-ci, aussi longtemps qu'il demeure pris dans l'attitude naturelle, ignore sa vérité originare d'adonné. Il n'y accède qu'en prenant l'archi-initiative de répondre authentiquement à l'appel de la donation pure. Motivée par la réception d'un éclat exceptionnel, sa réponse a pour effet de laisser la donation faire événement dans sa vie d'adonné « déchu », mais cependant capable de se ressaisir. Il faut que l'adonné consente par son « fiat » à laisser la donation s'accomplir pour lui comme révélation, à la façon dont le *Dasein* heideggérien doit « laisser être l'être ». Pour Marion, nous l'avons compris, celui qui répond n'est pas l'*animal rationale* de la tradition métaphysique, ni le sujet transcendantal de Kant ou de Husserl, ni le *Dasein* de Heidegger, mais, plus radicalement, « ce qui vient après le sujet », l'adonné. En répondant de lui-même à l'appel de la donation, l'adonné se laisse auto-révéler dans sa vérité originare de gérant et d'ouvrier de la phénoménalisation. Or, demandons-nous à présent, la vérité de l'adonné admet-elle encore ou non que l'on parle d'égoïté ? D'après Marion, nous l'avons vu, l'adonné n'advient en vérité à soi-même qu'en se dépouillant de toute prétention à être un *ego* transcendantal qui constitue tyranniquement un spectacle. La troisième réduction suppose la disqualification - ce qui ne veut pas dire l'annihilation pure et simple, mais la mise en question radicale, le renversement de fond en comble - du *Je* constituant, ainsi que de tout horizon de constitution. Mais qu'en est-il, plus précisément, de ce « Je » : mérite-t-il vraiment une telle disqualification ? Pour Husserl, on le sait, le « *subjectif originare et spécifique* » se définit par « *l'ego au sens propre du terme, c'est-à-dire l'ego de la « liberté », l'ego qui prête attention, qui examine, qui compare, qui distingue, juge, évalue, est attiré, repoussé, éprouve de la sympathie, de l'aversion, désire et veut : bref, l'ego actif dans tous les sens du terme, l'ego qui prend position* »²⁵³. L'*ego* serait donc par principe le sujet qui se pose activement soi-même, qui s'affirme et s'affermite de soi-même, et donc qui doit être destitué pour son « égoïsme ». « L'*ego* est le sujet identique de la fonction dans tous les actes du même flux de conscience, il

²⁵³ *Ideen II* § 54, [213], p. 297. On sait qu'en grec, contrairement au français, la conjugaison des verbes peut se dispenser de l'emploi de pronom personnel et que l'ajout d'*ego* a souvent une valeur emphatique - par exemple : *legô*, « je parle » ; *ego legô*, « moi, je parle », « c'est moi qui parle ».

est le centre d'où provient et où se concentre le rayonnement de toute vie de conscience, de toutes les affections et action, de toute attention, saisie, mise en rapport, liaison de toute prise de position théorique, axiologique, pratique, de toute joie et peine, de toute espoir et crainte, action et passion, etc. »²⁵⁴ : isolée du *corpus*, cette citation risquerait de nourrir la lecture dépréciative classique, qui ramène la sujet husserlien à un *ego* s'autoproclamant souverain et se prenant pour la source de tous ses pouvoirs. Or, il nous faut à présent montrer qu'une telle lecture est beaucoup trop simpliste et nous demander si Marion fait par rapport à elle preuve d'une distance critique suffisante : son souci constant de renverser l'*ego* ne serait-il pas tributaire d'une interprétation de Husserl qui demeure trop déterminée par la conception d'un sujet hyperactif propre au post-kantisme ? C'est la prégnance d'une telle conception qui l'exposerait au risque d'être rangé parmi les partisans de l'« égicide » (J. Rogozinski). Marion, pour être exact, considère que l'*ego* n'est pas originaire, mais se reçoit soi-même *comme si* c'était le cas - « je est non originaire et dérivé, de telle sorte pourtant que son statut dérivé même lui advienne comme absolument originaire »²⁵⁵ - (la question portant alors sur la signification de ce « comme si »). Or, ne serait-il pas temps de faire droit à un autre visage de l'*ego* husserlien, par un retour à Husserl lui-même : « à l'opposé de l'*ego* actif, on trouve l'*ego passif* et partout où il est actif, l'*ego* est toujours en même temps passif, aussi bien au sens de l'affectivité qu'au sens de la réceptivité »²⁵⁶ ? L'*ego* passif est « l'*ego des « tendances »*, celui qui subit des excitations provenant des choses ou des apparences, celui qui est attiré et se laisse tout simplement entraîner [...] « Etre touché », pour autant que cela est provoqué par une nouvelle, c'est quelque chose de subjectif qui provient de l'objet ; y « réagir », se révolter, se ressaisir, c'est du subjectif qui provient du sujet »²⁵⁷. Avec A. Montavont, il nous faut considérer que « l'introduction, dans les années vingt, de la passivité et de l'affectivité dans la problématique de la constitution oblige Husserl à approfondir sa conception du moi-pôle. Le moi comme « centre » ou « pôle » ne caractérise plus seulement le *cogito*, le

²⁵⁴ *Ibid.* § 25, [105], p. 157

²⁵⁵ Cité par F.-D. Sebbah in *MHEV* p. 108

²⁵⁶ *Ideen II, op. cit.* § 54, [213], p. 297

²⁵⁷ *Ibid.* § 54, [213-214], p. 297

vécu intentionnel activement accompli, mais aussi le vécu passif. La constitution passive étant elle aussi centrée autour du moi, le pôle égoïque devient le centre unique de la subjectivité tout entière »²⁵⁸. Dès lors, l'égoïté chez Husserl ne peut plus être tenue pour synonyme d'une pure activité. Toujours d'après A. Montavont, le « tournant génétique » des années vingt a induit « une limitation interne des pouvoirs constituants du sujet, qui vient remettre en question la toute souveraineté de ce dernier, sa position de fondement dernier de l'édifice de la constitution »²⁵⁹. Dès lors, l'*ego* implique une dimension de « facticité » (Husserl) qui nous oblige à reconnaître que « Je ne suis donc plus celui qui initie l'ouverture au monde et à soi-même ; je ne suis plus le fondement dernier de la constitution ; je ne suis plus l'auteur de mes actes. Je suis l'épaisseur d'une vie qui traîne avec elle son passé et se projette déjà vers son avenir : je suis tout à la fois passif et actif »²⁶⁰. « Paradoxe d'une réception active et spontanée : la vie de l'impression originaire est au-delà ou en-deça de l'opposition traditionnelle entre passivité et activité »²⁶¹. Merleau-Ponty, notant que « je ne suis pas même l'auteur de ce creux qui se fait en moi par le passage du présent à la rétention, [que] ce n'est pas moi qui me fais penser, pas plus que ce n'est moi qui fais battre mon cœur », estimait lui aussi qu'il faut mettre en lumière une « passivité de notre activité »²⁶². Il n'était nullement dupe de la caricature trop kantienne qui résume l'*ego* husserlien à un *ego* hégémonique : « la conscience constituante est [...] en tout cas, pour Husserl, l'*artefact* auquel aboutit la téléologie de la vie intentionnelle [...] Projet de possession intellectuelle du monde, la constitution devient toujours davantage, à mesure que mûrit la pensée de Husserl, le moyen de dévoiler un envers des choses que nous n'avons pas constitué »²⁶³. Cet « envers des choses » nous renvoie à une dimension de passivité fondamentale, essentiellement constitutive de toute subjectivité transcendantale. Que dire, plus précisément, d'une telle dimension ? « La passivité », écrit encore A. Montavont, « n'est ni une

²⁵⁸ *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, PUF, Epiméthée, Paris, 1999, p.

52

²⁵⁹ *Ibid.* p. 11

²⁶⁰ *Ibid.* p. 73

²⁶¹ *Ibid.* p. 29

²⁶² *Le visible et l'invisible*, Gallimard, NRF, Paris, 1964, pp. 274-275

²⁶³ « Le philosophe et son ombre », in *Signes*, Gallimard, NRF, Paris, 1960, p. 227

qualité de l'objet, ni une propriété du sujet, mais un rapport de sens entre le sujet et l'objet [...] c'est-à-dire un mode intentionnel de conscience, une façon d'être présent au monde »²⁶⁴. Est-il vraiment sûr, toutefois, que toute passivité doive se ramener exclusivement à un mode d'intentionnalité ? Le présupposer n'impliquerait-il pas de céder au monisme ontologique que récuse Henry ?

N'oublions pas notre interrogation : la reconduction à l'adonné originaire exige-t-elle ou non nécessairement que la phénoménologie évacue toute référence à un *ego* transcendantal ? Est-il ou non obligé de poser un rapport d'exclusivité entre celui-ci et celui-là ? L'entrée dans la troisième réduction est difficile à penser, parce qu'elle implique l'antithèse suivante : d'une part, l'adonné doit prendre activement l'initiative de s'ouvrir au surcroît, autrement dit affirmer son pouvoir de révélateur, donc s'avancer soi-même à la manière d'un *ego* ; mais d'autre part, une telle ouverture revient pour tout *ego* à se laisser passivement renverser par sa vérité saturante d'adonné et à perdre ainsi son primat d'*ego* constituant : comment donc le « oui » inaugural au surcroît peut-il impliquer tout à la fois et une auto-affirmation égoïque - je prends l'initiative de m'ouvrir, en me trouvant stimulé mais non pas pour autant contraint, et personne ne peut le faire à ma place - et une auto-destitution - la réception du surcroît renverse ma position de *Je* constituant - ? En pénétrant dans la troisième réduction, l'*ego* se perd-t-il ou se gagne-t-il ? Il se perd comme *Je* constituant et, en même temps, se gagne comme adonné révélateur. Ne serait-il donc pas légitime de parler d'une égoïté de révélateur, si l'on admet que le phénomène saturé se propose plutôt qu'il ne s'impose et que l'activité de s'ouvrir à une telle proposition par un répondre qui saute à l'intérieur du cercle inaugural en authentifiant l'appel comme appel, qu'une telle activité ne peut être concrètement assurée que par un pouvoir de résistance hospitalière s'identifiant à une ipséité individuelle qui s'avance et s'affirme elle-même en tant qu'*ego* réceptif, en prenant librement l'initiative de laisser au surcroît la liberté de se phénoménaliser ? Ne faudrait-il pas ainsi contre-distinguer un *ego* constituant et un *ego* phénoménalisateur ? Bien plutôt que d'évacuer toute référence à l'*ego*, la

²⁶⁴ De la passivité dans la phénoménologie de Husserl, op. cit. p. 10

phénoménologie de la donation ne devrait-elle pas se demander : l'égoïté originaire doit-elle se définir en priorité par le pouvoir de constitution ou de révélation ? L'ego constituant qui, chez le Husserl des *Ideen II* en particulier, entreprend de s'ouvrir et de répondre à / de sa dimension fondamentale de passivité, cet ego n'est-il pas en marche vers son auto-révélation d'ego adonné ?

8° En gardant présent à l'esprit le lien essentiel qui unit, d'une part, le pouvoir originaire de phénoménalisation constitutif de l'adonné et, de l'autre, le motif du cercle inaugural qui entrelace l'appel et la réponse, intéressons-nous maintenant à la connexion fondamentale que Marion, dans *Le phénomène érotique*²⁶⁵, établit entre phénoménalisation et érotisation : « [...] ce qu'on aime n'apparaît pas avant qu'on l'aime [...] La connaissance ne rend pas l'amour possible, puisqu'elle en découle. L'amant rend visible ce qu'il aime et, faute de cet amour, rien ne lui apparaîtrait [...] il phénoménalise ce qu'il aime en tant même qu'il l'aime [...] »²⁶⁶. Marion renverse la thèse classique selon laquelle il faudrait d'abord qu'un étant, quel qu'il soit, existe effectivement et soit connu, pour pouvoir, dans un second temps, être (ou non) aimé, en fonction des qualités ontiques qu'il possède ou qu'on lui attribue, à tort ou à raison, et qui définissent son identité naturelle ou artificielle : d'après lui, aimer revient à phénoménaliser, à rendre visible, et donc à rendre possible toute connaissance. « L'amant fait apparaître celui ou celle qu'il aime, non l'inverse. Il le fait apparaître comme aimable (ou haïssable) et donc comme visible dans la réduction érotique. Autrui se phénoménalise dans l'exacte mesure où l'amant l'aime et, Orphée de la phénoménalité, l'arrache à l'indistinction, le fait remonter du fond de l'invu »²⁶⁷. Aimer équivaut à un acte de dévoilement. L'amour originaire est *a-léthès*. Serait-il permis d'aller jusqu'à le penser comme l'essence même de *l'alétheia* ? L'amant, parce qu'il voit avec les « yeux de l'amour », rend phénoménologiquement possible l'aimé(e), il procède à une espèce d'anoblissement érotique, en érigeant un objet au rang de visage aimable et aimé. Or, cette thèse assez peu courante se heurte aussitôt à

²⁶⁵ *Le phénomène érotique, Six méditations (abrégé PE)*, Grasset, Paris, 2003

²⁶⁶ *Ibid.* p. 141

²⁶⁷ *Ibid.* p. 130

l'inévitable objection de l'illusion ou de l'aveuglement : ne se pourrait-il que l'« amour » constitue autrui - littéralement : « cet autre que voici » (*alter huic*) -, en une représentation phantasmatique où se mirerait un désir individuel foncièrement narcissique ? Mais l'amour ne pourrait-il aussi, tout à l'inverse, ouvrir ma subjectivité à une révélation de l'autre en tant qu'Autre, par-delà tout phantasme ? Qu'est-ce qu'aimer ? L'amour est-il du côté de la non-vérité ou bien de la révélation ? Peut-il avoir un rapport avec le pouvoir de résistance hospitalière dont la mise en œuvre ouvre l'adonné au phénomène saturé ?

Mais d'abord, justifions le fait de considérer le phénomène érotique comme une question philosophique. La philosophie est censée avoir par essence une vocation amoureuse, puisque le mot *philosophia* dit littéralement un amour (*philein*, « aimer d'amour ou d'amitié ») de / pour la sagesse (*sophia*). Or, malgré l'ouverture socrato-platonicienne du *Banquet*, la philosophie traditionnelle, regrette Marion, n'a cessé d'ignorer ou d'oublier l'amour : elle n'est jamais parvenue à produire un concept satisfaisant de l'amour et a implicitement renoncé à cette tâche, malgré les efforts de saint Augustin, Descartes, Spinoza, ainsi que de Levinas, Sartre, Merleau-Ponty... Pire : « la métaphysique, entendue dans son sens strict, a élevé les plus grands obstacles à l'élaboration d'un tel concept, non seulement théologique, mais d'abord philosophique ». Un tel désastre amoureux, suggère Marion, pourrait même être à l'origine du désastre ontologique, l'oubli de l'amour entraînant celui de l'être. C'est pourquoi rien n'est plus urgent que de réveiller la raison de son sommeil érotique et de convoquer la métaphysique au tribunal de l'amour. Heidegger lui-même notait, dans les dernières lignes de sa *Lettre sur l'humanisme* : « La pensée à venir ne pourra pas [...], comme Hegel le réclamait, abandonner le nom d'« amour de la sagesse » et devenir elle-même sagesse sous la forme de savoir absolu »²⁶⁸. Toutefois, pourquoi accorder à l'amour une telle importance ? Est-ce bien légitime ? Et d'abord, qu'est-ce que l'amour ? Est-il seulement possible de le définir ? N'y va-t-il pas de l'amour comme du temps, de l'être ou de la lumière : si chacun en a une certaine pré-compréhension qu'il tire de sa propre expérience, dès lors qu'il s'agit

²⁶⁸ *Lettre sur l'humanisme (Über den Humanismus)*, traduction de R. Munier, Aubier, Paris, 1956, p. 167

d'en produire une définition précise, on tombe dans l'embarras ? Mais justement : une telle difficulté doit exciter l'effort philosophique de détermination conceptuelle. A quelles conditions et selon quelle méthode penser philosophiquement l'amour ? S'agissant des conditions, Marion en énonce trois : 1° D'abord, l'« amour » - vocable on ne peut plus galvaudé - qui renvoie contradictoirement au sentimentalisme romantique ou courtois, à la pornographie, à l'altruisme humanitaire, au nombrilisme exacerbé, à la charité éthérée etc., doit être considéré comme univoque : « L'amour ne se dit et ne se fait qu'en un sens unique, le sien [...] Dès qu'on le démultiplie en acceptions subtiles jusqu'à l'équivocité, on ne l'analyse pas mieux : on le dissout et on le manque complètement »²⁶⁹. Or, au moins trois objections surgissent aussitôt. Premièrement, « comment maintenir dans un même concept des pulsions qui me poussent vers des objets aussi différents que l'argent, les drogues, le sexe ou le pouvoir et surtout comment les assimiler au mouvement qui me pousse vers autrui (un homme, une femme, Dieu, etc.) ? »²⁷⁰. Ensuite, ne faudrait-il pas distinguer au moins entre l'amour érotique et l'amour d'amitié ? Celui-ci, contrairement à celui-là, n'exige pas absolument l'exclusivité, mais la récuse plutôt. L'amitié, si elle s'abstient de l'acte sexuel, n'exclut pourtant pas toute érotisation de la chair, même si celle-ci ne va pas jusqu'à la jouissance de l'orgasme. Enfin, ne doit-il pas subsister une irréductible équivocité entre *éros* et *agapè*, c'est-à-dire entre, d'un côté, un amour passionné, foncièrement possessif et jouissant de soi-même, et, de l'autre, un amour, au contraire, essentiellement vertueux et oblatif, supposant un certain oubli de soi-même ?²⁷¹ 2° Deuxième condition : l'amour n'est pas réductible à du pur irrationnel, il doit manifester une espèce de rationalité à lui propre : « Au contraire de ce que la métaphysique a fini par prétendre, l'amour ne manque ni de raison, ni de logique ; simplement, il n'en admet pas d'autres que les siennes et ne devient lisible

²⁶⁹ PE p. 334. Si l'amour se révèle un phénomène saturé (ce qui serait à montrer), donc un phénomène qui défie toute tentative de subsomption exclusive et sans reste sous un concept unique et déterminé, est-il alors légitime, pourrait-on demander, de poser à son égard l'exigence d'un sens absolument univoque ?

²⁷⁰ *Ibid.* p. 335

²⁷¹ cf. *Ibid.* pp. 337-340

qu'à partir d'elles »²⁷². « Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point ». 3^o Troisième condition : la question de l'amour doit impérativement se libérer du monopole - métaphysique, mais qui culmine chez Heidegger - de l'horizon ontologique. D'après Marion, « l'horizon de l'amour comprend et englobe celui de l'être, non l'inverse »²⁷³. Lorsqu'il y va de l'amour, être ou ne pas être, telle n'est précisément pas la question. La vanité, qui correspond à l'envers de la charité, frappe radicalement d'indifférence la différence ontico-ontologique. Dans l'épreuve de l'ennui ou de la mélancolie, tous les étants que nous considérons habituellement comme nos biens les plus grands, même s'ils ne s'abolissent pas, même si nous n'en sommes pas privés du point de vue ontique, nous apparaissent tout d'un coup comme n'étant pas, de telle sorte que le fait qu'ils soient ou ne soient pas revient finalement au même. Et, à l'inverse, dans l'expérience de l'amour fou, ce qui jusqu'alors était privé d'être, manifeste tout d'un coup l'éclat d'une existence fulgurante. « Ce qui est, s'il ne reçoit l'amour, est comme n'étant pas, alors que ce qui n'est pas, si le polarise l'amour, est comme s'il était [...] »²⁷⁴. Autant d'amour, autant d'apparaître, autant d'être.

Marion nous invite à penser à nouveaux frais la question de l'amour, en empruntant une autre voie philosophique : recourons à la méthode phénoménologique et pratiquons une « réduction érotique ». Celle-ci consiste d'abord dans le fait, pour l'ego certain de soi-même en tant qu'il possède son propre *cogito*²⁷⁵, à se laisser interpeller par la question fondamentale : « m'aime-t-on - d'ailleurs ? ». Mais cette première réduction va par la suite exiger une radicalisation : la question devient « puis-je aimer, moi le premier ? » et résonne sur le mode d'une invocation.

²⁷² *Ibid.* p. 334

²⁷³ *Etudes*, Tome 399, n°5 (3995) - novembre 2003, p. 484. A la primauté de la donation sur l'objectivité et l'étantité correspond ainsi, pour Marion, celle de l'amour sur la connaissance théorique et sur la différence ontologique. « L'homme ne se définit ni par le *logos*, ni par l'être en lui, mais par ceci qu'il aime (ou hait), qu'il le veuille ou non » (*PE* p. 18), quoique la réduction érotique exige d'écarter toute thèse de type anthropologique.

²⁷⁴ *DSE* p. 194

²⁷⁵ Rappelons que, pour Descartes, le *cogito*, pris en soi-même, n'équivaut pas à une certitude absolue. L'auteur de la troisième Méditation ressent le besoin de faire appel à un Dieu absolument bon pour fonder l'ego grâce à l'activité d'une création continuée.

Commençons par la première réduction, qui, plutôt que par l'effet d'une décision théorique, s'effectue en quelque sorte d'elle-même, dès lors que je consens à me laisser moi-même éprouver par la question radicale « à quoi bon (*umsonst*) ? », qui expose irrésistiblement à la vanité mon être absolument certain de soi-même - « je suis, j'existe » -. Cette question advient à la façon d'un appel auquel je peux répondre au lieu de l'esquiver. Elle me plonge aussitôt dans un climat nihiliste : à quoi bon être ou ne pas être ? A quoi bon demander : pourquoi y a-t-il de l'être plutôt que rien ? Être, c'est d'emblée et nécessairement être pris dans une certaine tonalité affective (*Stimmung*) ; or, pour Marion, à la différence de Heidegger, celle-ci a un caractère fondamentalement érotique. En effet, « nous sommes en tant nous nous découvrons toujours déjà pris dans la tonalité d'une disposition érotique - amour ou haine, malheur ou bonheur, espoir ou désespoir, solitude ou communion - et que jamais nous ne pouvons prétendre, sans nous mentir à nous-mêmes, à une neutralité érotique de fond ». Aucune espèce d'ataraxie ne saurait nous garantir un état d'*apatheia* qui exclurait toute dimension érotique. Si je peux tout à fait me donner à moi-même la certitude d'être (*cogito*), il n'en va pas de même de l'assurance qui peut seule me sauver de la vanité : une telle assurance, présuppose Marion, doit nécessairement me venir d'ailleurs, d'un autre que moi-même, donc provenir d'une hétéro-donation. « Au contraire de la certitude de soi qui vient encore à l'égo de soi, l'assurance ne peut jamais venir à l'égo de soi-même, mais toujours d'ailleurs : d'où une altérité et une altération radicale de l'égo à lui-même et originairement »²⁷⁶. L'égoïté originaire ne saurait donc se réduire à une pure auto-affection, estime Marion à l'encontre de Henry. Ainsi, en régime de réduction érotique, la question « suis-je ? » doit céder à la question « m'aime-t-on ? »²⁷⁷, tandis que le « cogitant » doit laisser place à l'« amant ». La « philosophie première », si elle a un sens et si elle possible, doit être une érotique, et non une ontologie. Si la question

²⁷⁶ PE p. 46

²⁷⁷ Ne pourrait-on voir dans le face-à-face avec le miroir un lieu privilégié relativement au passage de la question ontologique - « qui suis-je ? » - à l'interrogation érotique « suis-je aimé ? » ? Le « stade du miroir », inséparable des motifs de la mélancolie et de la vanité, annulerait la différence ontico-ontologique et libérerait cette inquiétude plus fondamentale : « m'aime-t-on ou non, d'ailleurs ? ».

« m'aime-t-on » implique de ma part une exigence égoïste que l'on m'aime, l'égoïsme dont il s'agit ici n'est pourtant pas pure autosuffisance, puisqu'il suppose d'emblée une certaine ouverture à l'autre comme origine nécessaire de tout amour possible²⁷⁸. Le solipsisme érotique reviendrait à prétendre - sur le mode de la mauvaise foi ou sous le masque du cynisme - pouvoir, au contraire, de dispenser soi-même d'être aimé par un autre.

Ce propos de Marion suscite des questions : 1° Pourquoi est-ce donc l'amour plutôt qu'autre chose qui devrait m'assurer contre la vanité ? L'amour, avec ses jeux de miroirs, badinages, mascarades etc., n'est-il pas lui-même vanité - et peut-être même la vanité suprême qui travestirait le mieux l'horreur de notre condition mortelle ? 2° La réduction phénoménologique, si elle se définit essentiellement comme suspension de toute transcendance, ne doit-elle pas alors obligatoirement mettre entre parenthèses en particulier l'« ailleurs » ou l'« altérité » depuis lesquels une assurance érotique doit m'être donnée ? Mais s'il en va ainsi, la circonscription d'une sphère originaire de pure immanence, d'une part, et, de l'autre, l'épreuve de la vanité radicale peuvent-elles alors ne pas s'exclure radicalement l'une l'autre ? 3° L'exigence d'une assurance provenant de l'autre, « d'un ailleurs définitivement antérieur, autre et étranger à moi, qui me manque et me définit par ce manque »²⁷⁹, si elle me sauve du repli autistique, ne risque-t-elle pas pourtant de me faire tomber de Charybde en Scylla, en m'exposant à la menace, plus terrible encore, d'une aliénation, peut-être liée à la figure d'un Grand Trompeur (*Deceptor*) ? Cette exigence, Marion l'avoue, « me fait dépendre d'un ailleurs anonyme que je ne peux par définition pas maîtriser »²⁸⁰, de sorte que « cela même qui pourrait m'assurer devrait m'aliéner »²⁸¹. L'*ego* se trouve pris dans le dilemme suivant : doit-il chercher à être aimé à tout prix, quitte à se livrer à l'aliénation ou à la déchéance (*Verfallenheit*) ? Ou bien - attitude plus stoïcienne - doit-il plutôt se décider résolument pour une autosuffisance authentique, ayant pour contrepartie la privation de toute assurance érotique ? 4° Comment donc pourrais-je avoir une

²⁷⁸ Il serait intéressant de mettre cette thèse en rapport avec celle de la « demande d'amour » selon Lacan.

²⁷⁹ *PE* p. 72

²⁸⁰ *Ibid.* p. 48

²⁸¹ *Ibid.* p. 72

assurance que je suis effectivement aimé de l'autre, si l'« ailleurs » où advient à soi-même son propre vécu de conscience me demeure, par principe phénoménologique, à jamais inaccessible de manière directe, du fait de la distance abyssale qui sépare originairement nos chairs respectives ? Et *a fortiori* si l'autre, outre la possibilité du mensonge conscient, ne sait pas nécessairement par lui-même s'il m'aime ou non véritablement : en effet, il peut tout à fait croire qu'il m'aime, alors qu'il ne s'attache en fait qu'à une représentation phantasmatique, un reflet de lui-même qu'il projette narcissiquement sur moi, de façon plus ou moins consciente ? Certes, « [...] il ne me suffit pas en effet, pour m'assurer qu'on m'aime et m'en convaincre, que m'aime mon égal et mon semblable, lui qui reste aussi pauvre en assurance que moi, aussi soumis à la vanité que moi, aussi dépourvu d'amour (pour lui, pour moi, pour quiconque) que je le suis moi-même »²⁸². L'assurance érotique, nous le voyons, ne peut relever du savoir au sens strict, mais doit nécessairement mettre en jeu la confiance ou la foi, selon la distinction kantienne. S'il n'est donc pas possible de prouver objectivement à quelqu'un qu'on l'aime d'amour - cela reviendrait du reste à forcer sa liberté de répondre ou non à l'avance amoureuse -, il est seulement possible de le lui signifier par des paroles et des actes et de l'inviter à croire qu'un tel amour est effectif et se renouvellera fidèlement.

La première réduction érotique a disqualifié, en la frappant de vanité, la certitude ontologique de mon *cogito*. Il s'agit d'un moment nécessaire, mais pas encore suffisant : une seconde réduction, plus radicale, doit écarter l'exigence de toute réciprocité en amour. « La réciprocité fixe la condition de possibilité de l'échange, mais elle atteste aussi la condition d'impossibilité de l'amour »²⁸³. Aimer radicalement, cela suppose de ma part que j'aime sans même exiger d'être aimé en retour ou, plus exactement, que je ne fasse aucunement dépendre ma décision d'aimer du fait - difficilement vérifiable - que l'on m'aime ou non en retour. L'amour, aussi longtemps qu'il exige d'être payé d'avance ou en retour, reste un marché, un rapport régi par la logique du donnant-donnant, et non pas un amour véritable et gratuit. C'est pourquoi l'amant ne peut, ni

²⁸² *Ibid.* p. 78

²⁸³ *Ibid.* p. 115

ne doit surgir dans l'ordre de l'ustensilité ou de l'économie, ni dans celui du commerce affectif au sens le plus strict, mais peut seulement se manifester dans la situation de non-réciprocité²⁸⁴. Cela est logique, mais qu'en est-il de la pratique concrète ? Un amour aimant sans retour est-il réellement applicable - applicable non pas seulement pour quelques êtres d'exception (les anges ou les saints), mais pour tous ? Marion estime que « la constatation (ou la simple suspicion) qu'on ne m'aime pas ne m'interdit en principe jamais de *pouvoir aimer, moi le premier* »²⁸⁵. Mais une telle possibilité d'aimer, demandera-t-on, ne se heurte-t-elle pas d'emblée aux limites que lui imposent la haine, le ressentiment, l'incapacité à pardonner ou l'indifférence habituelle ? Sans doute, l'amant que je suis n'est pas tout puissant et il faudrait indiquer précisément les limites de son pouvoir, montrer que ce pouvoir est à la fois fini, en tant que son épreuve affective alterne entre des sentiments contradictoires de force et de défaillance ; limité, en tant que le dévoilement de tel donné passionnément aimé implique le voilement ou le rejet dans l'indifférence de tout autre donné - « l'amour aveugle » dirait d'abord cette loi phénoménologique d'ouverture / obturation : pas d'*alétheia* sans un oubli corrélatif - ; borné, en tant qu'il est susceptible de progresser ou de régresser. Mais même si je ne suis pas l'auteur de mon pouvoir érotique, c'est pourtant de moi que dépend en premier lieu sa mise en œuvre. « L'amour venu d'ailleurs ne constitue plus la condition préalable de *ma propre décision d'aimer* »²⁸⁶ : cela ne veut pas dire que le fait d'être aimé en retour serait devenu purement indifférent à l'amant de la réduction radicalisée. Tout amant désire susciter un mouvement de réciprocité - « le désir est désir de l'autre » -, même le plus malheureux qui cultive un plaisir victimaire, masochiste ou paranoïaque. Ce qui importe, ici, c'est que le fait d'être ou non aimé reste purement indifférent à l'actualisation de cette possibilité qui m'est d'emblée donnée, celle de prendre l'initiative

²⁸⁴ Rompant avec le bel équilibre des amants établi dans « L'intentionnalité de l'amour » (in *Prolégomènes à la charité*, pp. 89-120 ; cf. par exemple p. 109 : « [...] le plaisir ne relève du haut nom d'amour qu'à titre de vécu commun où s'équilibrent deux invisibles »), Marion, dans *Le phénomène érotique*, soutient que les « serments se croiseront, s'additionneront et, au mieux, coïncideront, mais ils ne s'équilibreront pas, ne se compenseront pas et ne rembourseront pas nos avances [...] » (PE p. 177).

²⁸⁵ PE p. 117, je souligne

²⁸⁶ *Ibid.* p. 125, je souligne

d'aimer, moi le premier, c'est-à-dire d'affirmer mon égoïté d'amant, de me faire *ego amans* et ainsi, identiquement, *ego* phénoménalisateur. Il n'est pas possible de déterminer *a priori* si, oui ou non, il m'est effectivement donné un pouvoir d'aimer le premier et sans retour, un « je peux aimer = arracher au *léthé* ». Un tel pouvoir érotique et phénoménologique ne peut s'attester en dehors d'une mise en pratique concrète. Il ne doit rien au bon vouloir de l'autre, ni dans sa donation immédiate, ni dans son exercice concret. La radicalisation de la réduction érotique revient à une espèce de révolution copernicienne : « [...] ce retournement, nul ne peut le faire à ma place, je ne puis m'y décider par personne interposée et je ne peux donner procuration à personne pour l'accomplir pour moi ; sinon ce serait lui l'amant et non pas moi. L'avance se fait en première personne ou ne se fait pas. Elle me révèle à moi-même parce qu'elle me fait me risquer moi-même »²⁸⁷. L'amant s'individualise sous la puissance d'une triple passivité : le serment, l'avance, la prise de risque²⁸⁸. Même à propos d'une avance purement asymétrique ou unilatérale, en l'absence de tout partage amoureux et étant admis un risque d'illusion phantasmatique, il est déjà permis de parler de « phénomène érotique ». Le retournement de la réduction radicalisée me fait revenir à moi-même, à mon propre cœur, au centre d'initiative et de rayonnement où je coïncide avec la puissance originaire d'aimer = révéler : à moi, le premier, il m'est donné de pouvoir aimer, m'attacher sur le mode de l'attention, phénoménaliser, m'ouvrir à la vérité comme auto-dévoilement du surcroît. J'accède à mon insubstituable individualité d'*ego amans*.

L'*ego cogitans*, dit Marion, exclut la possibilité de penser originairement l'amour (ou la haine) et même d'accéder à la question érotique, du fait qu'il se possède soi-même sur le mode de la certitude de soi, se maintient dans une autosuffisance substantielle et méconnaît par conséquent sa vanité radicale. Mais il faut renverser une pareille prétention ontologique : en fait, l'*ego* ne pense qu'en tant qu'il aime ; l'*ego amans* précède l'*ego pensant*²⁸⁹. Le duc de Luynes a compensé l'omission du texte latin des *Meditationes* : « Je sais que je suis une chose qui pense,

²⁸⁷ *Ibid.* p. 177

²⁸⁸ cf. *Ibid.* pp. 176-177

²⁸⁹ cf. *Ibid.* p. 19

c'est-à-dire qui doute, qui affirme, qui nie, qui connaît peu de choses, qui en ignore beaucoup, qui *aime*, qui *hait*, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi et qui sent »²⁹⁰. Aimer, en effet, a justement en propre de ne se dire et de ne se faire qu'en première personne. Aimer met en jeu mon identité, mon ipséité, mon fond(s) « plus intime à moi que moi-même ». Le fait d'aimer ou de haïr m'individualise radicalement. Ainsi, l'*ego* substantiel doit être défait, détruit ou déconstruit au profit de l'*ego* amans.

Précisons, avec Marion, que la décision érotique radicale ne saurait se confondre avec la résolution anticipatrice du *Dasein*. Pour Heidegger, l'appel de la conscience (*Gewissen*) qui bruit sourdement dans l'angoisse (*Angst*) provient de la transcendance ontologique, mais s'entend pourtant comme un appel que l'existant se lance et s'adresse à lui-même, soit comme une auto-affection ou une auto-invocation²⁹¹. De manière comparable, l'avance érotique procède d'une décision fondamentale que personne ne peut prendre à ma place, quoique ce soit, paradoxalement, la donation originaire qui m'institue, malgré moi et avant tout choix de ma part, dans la condition d'un adonné capable de s'engager à aimer le premier. Ou du moins, c'est moi qui décide de reconnaître cette préséance originaire de la donation sur mon propre *ego*. Et qui s'y ouvre librement, parce que la possibilité de répondre a toujours déjà été donnée dans l'appel qui a suscité un appelé : moi-même. Ainsi, pour l'adonné comme pour le *Dasein*, il y va d'un procès d'individualisation qui s'effectue dans un rapport de tension entre un *autôn* et un *hétéron* - l'interprétation peut accentuer l'un ou l'autre de ces deux pôles antagonistes. Toutefois, dans la résolution ontologique (*Entschlossenheit*), écrit Marion, je reste « prisonnier de moi-même, je deviens fantasmagoriquement à la fois spectacle et spectateur, acteur et juge »²⁹², du fait que je demeure enlisé dans le miroir idolâtrique de l'horizon de l'Être, en-deça de l'épreuve plus radicale de la vanité, qui doit annuler le monopole de la différence ontico-

²⁹⁰ Descartes, *Œuvres complètes*, op. cit. IX-1, p. 27, 7-10, je souligne

²⁹¹ Comme le souligne J. Rogozinski, qui propose de résoudre la tension de l'*autôn* et de l'*hétéron* en faveur de ce terme-là : « Dans la perspective d'*Être et temps*, il semble bien que l'auto-donation l'emporte sur la facticité : si ce n'était pas le cas, la déchéance du *Dasein* serait insurmontable » (*Le moi et la chair*, op. cit. p. 34).

²⁹² PE p. 147

ontologique, au profit de l'inquiétude érotique : d'abord « m'aime-t-on, d'ailleurs ? », puis, plus radicalement, « puis-je aimer, moi le premier ? ». Aussi décisive qu'elle s'avère, l'avance de l'amant, pourra-t-on encore demander, parvient-elle pour autant nécessairement à briser et percer l'image phantasmatique de soi-même ou d'autrui qui, d'après Marion, condamne, en dépit du fait qu'il se trouve d'emblée et toujours déjà « avec les autres » grâce à l'existential du *Mitsein*, le *Dasein* au pur projet d'une existence solipsiste ?

Autre question : comment et selon quelles modalités précises, le pouvoir d'aimer le premier, s'il se révèle effectivement à titre de phénomène indubitable, se donne-t-il originairement à moi ? Marion, nous le constatons, ne développe aucune réponse à cette interrogation qu'il laisse au second plan, comme si la manifestation du pouvoir en question allait de soi, à l'instar de l'*ego sum*, dont Descartes n'a pas jugé utile d'expliquer le sens, qu'il estimait évident pour tous. Si, en prenant l'initiative d'aimer en faisant *epochè* de la réciprocité, je fais l'épreuve de ma « liberté souveraine de me faire amant - de me rendre amoureux²⁹³ » et « deviens amoureux parce que je le veux bien »²⁹⁴, un tel « vouloir bien aimer » mérite certainement d'être rapproché du « vouloir bien voir » dont il est question dans *Etant donné*. « Dès qu'un phénomène s'enrichit en intuition, donc dès que son degré de donation s'accroît, il nous faut [...] le constituer et le supporter pour le voir, donc le vouloir - le vouloir bien, ne pas le dénier, ni s'y dérober ; pour voir, il faut d'abord *vouloir bien voir*. Il n'y a pas de pire aveugle que celui qui ne veut pas voir »²⁹⁵. Or, vouloir bien voir, n'est-ce pas, justement, aimer voir, s'attacher à voir ? « Lorsque l'adonné se retrouve, par hypothèse, condamné à décider d'un phénomène saturé [...] en un mot lorsqu'il doit se résoudre à *aimer* (ou à *ne pas dénier d'aimer*) [...] »²⁹⁶. « Vouloir bien voir » et « vouloir bien se faire amant » : nous faut-il penser comme strictement équivalentes ce deux espèces de

²⁹³ Il conviendrait de distinguer plus nettement entre, d'une part, « se sentir amoureux » - comme fait d'« aimer aimer », donc de jouir "égoïstement" (sans jugement moral) du plaisir (plus ou moins mélancolique) de baigner soi-même intensément dans une tonalité érotique qui ne serait pas nécessairement rapportée à un visage aimé déterminé - et, d'autre part, « aimer » en tant que tel - c'est-à-dire s'engager à aimer effectivement et fidèlement tel autre, à l'exclusion de tous les autres.

²⁹⁴ PE pp. 149-150

²⁹⁵ ED p. 420, je souligne

²⁹⁶ Ibid. p. 422

« vouloir bien » ? Ou bien plutôt considérer que celui-ci devrait précéder et rendre possible celui-là comme sa condition ou son essence ? Cette seconde hypothèse serait motivée par une préséance de l'amour sur toute vision ou connaissance : « [...] je n'aime donc pas parce que je connais ce que je vois, mais inversement, je vois et je connais à la mesure où j'aime, moi le premier. Autrui m'apparaît pour autant que je l'aime et selon la manière dont je l'aime, car mon initiative antérieure ne décide pas uniquement de mon attitude à son égard, mais surtout de sa phénoménalité à lui - puisque je la mets le premier en scène en l'aimant »²⁹⁷. En ce sens, l'engagement érotique radical conditionne fondamentalement la phénoménalisation comme effectuation de la phénoménalité. Si je peux laisser ce qui se donne se montrer, c'est d'abord parce que je me reçois en tant qu'adonné libre de vouloir bien aimer. Cette liberté originaire de me faire *ego amans*, je l'exerce en prenant activement l'initiative de donner l'hospitalité au surcroît qui éclate dans le visage aimé. « Rien ne peut me séparer de ma liberté de faire l'amant »²⁹⁸, s'il est vrai que le pouvoir érotique de dévoiler se donne originairement, à titre de détermination constitutive de ma condition d'adonné. Je suis ce pouvoir, plutôt que je ne l'ai. Sa donation originaire s'identifie parfaitement avec l'investiture de ma condition d'adonné²⁹⁹. Je le suis dans la mesure où je l'actualise et le laisse ainsi se libérer lui-même, de manière autonome. Ma

²⁹⁷ PE p. 130

²⁹⁸ *Ibid.* p. 148

²⁹⁹ Mais n'y a-t-il pas quelque problème à penser le « je peux aimer » comme un « je peux résister » ? Aimer, n'est-ce pas céder à une attirance amoureuse, donc ne pas résister ? Peut-être, mais c'est aussi résister à la haine, à l'indifférence ou à la tentation de l'infidélité. Nous avons distingué, plus haut, entre deux espèces de résistance : d'une part, celle qui phénoménalise ; de l'autre, celle qui, tout au contraire, se dérobe à la tâche de la phénoménalisation. Nous proposons de considérer qu'aimer, au sens phénoménologique originaire, cela consiste, négativement, à résister contre la perte naturelle du surcroît dans le *léthé* ; et, positivement, à résister pour l'hospitalité à l'égard du donné surabondant, de telle sorte à favoriser au mieux sa libre phénoménalisation. On nous objectera : l'amour ainsi entendu n'exclut pas toute possibilité d'illusion, du fait que toute illusion entrelace vérité et non-vérité ou contre-vérité. Ne faut-il pas admettre que l'amour implique nécessairement un certain voilement, corrélativement à son opération de dévoilement ? Par ailleurs, le motif de la résistance hospitalière peut-il convenir pour décrire la phénoménalisation de la chair ? Difficilement, semble-t-il, si « Chaque chair reçoit l'autre (se retire sans résister) d'autant plus qu'elle se reçoit (s'avance sans résister) » (PE p. 206). Toutefois, il nous faut aussi considérer que la *praxis*, qui consiste, selon Henry et d'après Maine de Biran, à faire l'épreuve du continu résistant, à s'efforcer de le pénétrer et de le traverser en profondeur, s'identifie à l'espace privilégié pour l'incarnation.

liberté originaire d'aimer ne fait qu'une avec ma solitude fondamentale : je me trouve libre parce que je me trouve seul, parce que personne ne peut décider d'aimer à ma place ; et, inversement, c'est en me trouvant seul, privé d'assurance érotique venue d'ailleurs, que je me découvre libre d'aimer. Ainsi, je phénoménalise, je laisse la phénoménalisation effectuer la transmutation du donné en manifesté, je permets au phénomène de se faire phénomène - ce qui se montre en et par soi-même -, pour autant que je "m'adonne", que je me donne à ce qui s'offre en germe, que je me consacre à faire apparaître ce qui ne fait que s'annoncer, que j'honore généreusement de mon attention le surcroît qui demande à se déplier en pleine lumière et à ainsi accomplir ses potentialités de vérité les plus hautes. Aimer, en ce sens, c'est accorder son propre *fiat* à la révélation, c'est dire « oui » à l'incarnation de possibilités qui se proposent, c'est accepter de se faire soi-même un coopérateur actif du processus de phénoménalisation. Seul l'amour compris comme énergie qui convertit ce qui se donne en ce qui se manifeste, comme l'acte originaire de vouloir accueillir le donné sans lui imposer de condition *a priori* lui faisant obstacle, seul l'amour comme moteur de la phénoménalisation rend possible la manifestation concrète du phénomène, tel qu'il se trouve défini au § 7 d'*Être et temps*, même si son auteur ignore sa racine érotique, alors que Heidegger a envisagé de considérer l'« amour comme *motif* de fond de la compréhension phénoménologique »³⁰⁰. A l'amour fondamental que nous cherchons ici à conceptualiser avec Marion, ne faudrait pas rapporter toute philosophie et tout amour de la sagesse, à commencer par celui dont procède toute entreprise phénoménologique ? L'élan de la phénoménologie vers les choses mêmes ne trouverait-il pas un ressort élémentaire dans une « archi-décision »³⁰¹ érotique, celle de s'ouvrir résolument à l'auto-explicitation du donné³⁰² ?

³⁰⁰ *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 58, p. 185

³⁰¹ Le préfixe « archi- », ici, n'est évidemment pas la marque d'un tampon (*Stamp*) qui suffirait à conférer à la « décision » une autorité absolue.

³⁰² On demandera : puis-je aimer la vérité, mais sans pour autant effectuer un saut métaphysique, celui de la confiance qui outrepassse les limites du savoir au sens strict qui circonscrivent ma sphère d'immanence ? Puis-je accueillir érotiquement la possibilité phénoménologique de la révélation, mais sans pour autant souscrire obligatoirement à l'affirmation dogmatique de la Révélation ? Oui, à condition de ne pas manquer à la discipline méthodologique qui interdit à la phénoménologie "pure" et à la théologie phénoménologique ou métaphysique d'empiéter l'une sur l'autre. C'est d'un progrès dans

Cependant, de quel droit accorder à l'amour plutôt qu'à la haine, le privilège de faire la vérité ? « A la fin, on pourrait se demander si l'entreprise de phénoménaliser autrui ne doit pas autant, voire plus, à la haine qu'à l'amour lui-même [...] ne pourrais-je pas soupçonner que j'accède (ou non) à autrui plutôt par le travail érotique du négatif que par sa vue directe - que je vois plus autrui si je le hais que si je l'aime ? »³⁰³. Sans doute ne suffit-il pas de voir autrui pour accéder à l'autre en tant que tel : « cet autre que voici » que me livre la vue directe ne risque-t-il pas d'être comme un écran sur lequel se projettent mes phantasmes amoureux ou haineux ? Si le regard de l'amant fait apparaître autrui en l'arrachant au fond d'indifférenciation, cet autrui surgit-il alors comme visage éthique ou bien comme idole phantasmatique ? Si le principe d'univocité (cf. *supra*) nous interdit d'opposer un amour de nature éthique à un amour de nature idolâtrique, faudrait-il alors revenir à la différence entre *éros* et *agapè*, ou distinguer, comme pour toute donation, différents degrés d'érotisation - les degrés pauvre ou commun en resteraient à une constitution idolâtrique, tandis que le degré saturé s'élèverait jusqu'à la révélation du visage -, ou encore discriminer un amour imparfait - qui ne donnerait autrui que comme idole, c'est-à-dire comme reflet de moi-même - et un amour véritablement accompli - qui le laisserait se révéler comme visage, c'est-à-dire comme autre en tant que tel - ? Nous ne pouvons en tout cas manquer d'admettre le fait que le pouvoir d'aimer = phénoménaliser enveloppe la possibilité de la haine : « lorsque je me laisse aller à haïr sérieusement quelqu'un, il prend une stature si puissante à mes yeux, excite une attention si exclusive et m'obsède si profondément que non seulement je lui accorde un privilège d'altérité unique, mais en société je ne vois plus que lui - au point que nous sommes lui et moi, seuls au monde, exactement comme deux amoureux sur un banc public. Cette focalisation sur un autrui, parce que je le hais, ne l'individualise pas

la résistance hospitalière à l'égard du donné que doit procéder la déconstruction qui doit permettre à la phénoménologie de se purifier des présupposés métaphysiques qui font *a priori* obstacle aux possibilités de révélation.

³⁰³ PE p. 271. La possibilité d'une préséance de la haine sur l'amour se trouve notamment pensée, à la suite de Freud, par J. Rogozinski (cf. *Le moi et la chair*, pp. 276-296).

seulement, lui, à l'extrême ; elle me fait aussi vivre, moi »³⁰⁴. Si la haine arrache elle aussi autrui à l'oubli, pourrait-elle quant à elle avoir le pouvoir de me faire accéder à l'autre en tant que tel ? Ne tend-t-elle pas plutôt à m'enfermer dans le phantasme ?

Mais poursuivons : s'il m'est originairement donné de pouvoir m'avancer en amant et de persévérer dans une telle avance, pourquoi et qui décidé-je d'aimer ? D'abord, pourquoi ? Mon engagement érotique peut-il être purement arbitraire ou gratuit ? Ne devrait-il pas, plutôt que d'être motivé par ma fantaisie ou ma folie, procéder d'une raison nécessaire et suffisante ? Justement non, nous dit Marion : je ne décide jamais d'aimer pour telle ou telle bonne raison. J'aime pour aimer ou bien je n'aime pas vraiment. La rationalité ne suffit jamais pour me déterminer à aimer, ni même pour me dire si j'ai ou non tort d'aimer. Non pas que l'amant serait impuissant à justifier rationnellement son amour, ni que celui-ci serait déterminé par des motifs qu'il ignorerait, qui proviendraient en réalité de la société, de l'inconscient ou de la chair. La raison au sens classique ne peut que défaillir, lorsqu'elle cherche à rendre raison de l'initiative individuelle d'aimer. « Quand il s'agit d'aimer, la raison ne suffit plus : elle apparaît désormais comme un principe de *raison insuffisante* »³⁰⁵. Ainsi, l'archi-décision d'aimer se prend antérieurement à toute réflexion d'entendement et indépendamment d'elle. Contrairement à la volonté du rationalisme classique qui est précédée et motivée par une évidence d'entendement (Descartes) ou un idéal de la raison (Kant), l'archi-décision érotique par laquelle l'adonné répond à l'appel du surcroît ne procède d'aucune prise en vue claire et distincte et exclut au contraire l'évidence : « la décision pour la mise en phénomène du donné, donc aussi celle pour la raison des choses, ne peut se prendre que sans vision, ni raison, puisqu'elle les rend possibles. Le répons décide sans rien d'autre que lui seul. A la naissance du visible (à la conversion de ce qui se donne en ce qui se montre), joue, dans une obscurité préphénoménologique et

³⁰⁴ *Ibid.* pp. 271-272

³⁰⁵ *Ibid.* p. 129. Aussi, n'est-ce pas en priorité à une phénoménologie de l'amour que doit revenir le privilège de rompre avec le principe de raison suffisante qui domine toute la tradition métaphysique ? Marion note que « [...] l'amant se libère de la limite emblématique de la métaphysique, de la différence entre être et n'être pas [...] » (*Ibid.* p. 142). Or, c'est précisément le principe de raison suffisante qui est censé décider entre, d'une part, ce qui droit à être et, de l'autre, ce qui est privé d'un tel droit.

prératiologique, le choix ou le refus de « la grande raison » - de la donation inconditionnée »³⁰⁶. La « grande raison » que vise ici Marion n'est pas le corps selon Nietzsche, mais la phénoménalisation en tant qu'elle dépend d'une archi-décision affective. Ainsi, « ce que la métaphysique stigmatise comme l'erreur définit au contraire, en termes phénoménologiques, l'exercice fondamental du répons, tel qu'il convertit ce qui se donne en ce qui se montre »³⁰⁷. Nous retrouvons Pascal - « le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point » - en un sens phénoménologique radical. L'érotisme déploie sa propre rationalité, qui n'est pas seulement l'autre de la rationalité, mais une autre rationalité. Si l'archi-décision érotique peut être dite « inconsciente », ce n'est certainement pas au sens où elle serait prise à mon insu par un Autre que moi (peu importe qu'il s'agisse d'un vouloir-vivre impersonnel et fatal, d'une volonté de puissance anonyme, d'une pulsion libidinale de nature psychique ou biologique, ou encore d'un réseau structural de signifiants) ; c'est seulement dans la mesure où c'est l'adonné que je suis qui la prends, de manière inaugurale et insubstituable, et qu'un tel acte affectif de phénoménalisation reste étranger à toute position rationnelle d'un libre-arbitre métaphysique.

Ensuite, qui décidé-je d'aimer ? Mon pouvoir d'aimer le premier me rendrait capable d'aimer tout le monde, donc finalement personne, toutes les femmes ou les hommes en général, donc aucun individu en particulier. L'amour au stade esthétique est représenté par la figure du séducteur : Don Juan, Casanova. Or, « [...] la séduction trahit la réduction érotique, non pas parce qu'elle séduit, mais parce qu'elle ne séduit pas assez ni assez longtemps, parce qu'elle finit par rétablir la réciprocité selon l'attitude naturelle, parce qu'elle mime l'amour de l'amant pour finalement l'inverser [...] La séduction veut se faire aimer, sans finalement aimer [...]»³⁰⁸. Il ne suffit pas que je prenne l'initiative d'aimer le premier et sans retour. Pour me maintenir dans la condition d'amant, par opposition à celle de séducteur sans lendemain, il faut aussi et surtout que je persévère résolument dans cette prise initiative. Je dois m'efforcer à une « fidélité créatrice », et ne surtout pas me laisser persuader que j'aurais

³⁰⁶ *ED* p. 422

³⁰⁷ *Ibid.* p. 420

³⁰⁸ *PE* p. 135

fini par « faire le tour » de la personne aimée - à la manière d'un objet dont on a embrassé toutes les esquisses et qui, en fin de compte, s'étale intégralement sous le regard. Dès lors que je m'avance en amant, je me fais séducteur, mais pour ne pas m'interrompre sur ma lancée, il me faut persévérer dans l'actualisation de mon pouvoir de résistance hospitalière, combattre fidèlement contre la haine ou l'indifférence.

S'il en va ainsi, le fait d'aimer le premier me permet-il ou non d'accéder enfin à l'assurance érotique que je cherche depuis que j'ai fait l'épreuve de ma propre vanité ? Si celle-ci a annulé (sans pour autant l'abolir) ma propre certitude d'*ego cogitans*, je n'y ai pourtant rien perdu, nous assure Marion. « L'amant a la privilège sans égal de ne rien perdre, même si d'aventure il ne se retrouve pas aimé, car un amour méprisé reste un amour parfaitement accompli, comme un don refusé reste un don parfaitement donné »³⁰⁹. Aimer revient à un « qui perd gagne ». « Lorsqu'un amour se défait de toute réciprocité, qui perd et qui gagne ? Selon l'attitude naturelle, gagne celui qui a cessé d'aimer - il a gagné, en effet, de ne plus aimer ; mais, du fait même, il a perdu l'amour. Selon la réduction érotique, gagne celui qui continue d'aimer, parce qu'il garde ainsi l'amour, voire le trouve pour la première fois »³¹⁰. L'attitude naturelle et la réduction érotique ne sont pas régies par la même loi. La décision d'aimer le premier et à perte renverse radicalement l'ordre érotique commun. Toutefois, objectera-t-on, si l'amant, en se perdant, a gagné l'amour, ne reste-t-il pas encore en proie à la vanité ? Loin d'avoir obtenu une assurance d'être véritablement aimé d'ailleurs, son avancé n'a-t-elle pas redoublé sa privation ? L'amant, emporté par son élan unilatéral, ne serait-il pas voué à se dissiper, se consumer, s'affaiblir et finir par s'effondrer comme un soleil noir ? Marion le conteste : « le manque de l'assurance ne disqualifie pas la prise d'avance par l'amant, mais il lui appartient et lui ouvre au contraire la possibilité - la distance »³¹¹. Je dois me trouver privé d'assurance pour pouvoir me risquer à aimer le premier et sans retour. Sans la distance, aucune dimension ne s'offrirait où je puisse m'avancer. L'*ego* certain de soi, tant qu'il n'a pas fait l'épreuve de sa vanité radicale,

³⁰⁹ *Ibid.* p. 117

³¹⁰ *Ibid.* p. 121

³¹¹ *Ibid.* p. 145

demeure muré dans la pire vanité, celle qui s'ignore elle-même comme vanité. En fait, si aucun *ego* ne peut échapper à cette épreuve, il est de fait possible de s'y dérober ; mais aussi, tout au contraire, de s'y ouvrir sans détour, en s'exposant à nu à la brûlure du désir. Ainsi, dès lors que je possède une assurance érotique qui me satisfait pleinement, il ne m'est plus possible de persévérer dans le beau risque qui consiste à combattre pour se faire amant-phénoménalisateur. L'activité d'aimer ne doit nullement se penser selon le modèle de l'investissement ou de la dépense d'un certain contenu ontique comme l'énergie physique ou l'argent. L'amour n'est pas une substance, mais un pouvoir. Et en dehors de son actualisation concrète, qui est sans cesse à reprendre, un pouvoir reste une pure virtualité. En m'exerçant moi-même, adonné, à partir de moi-même, comme pouvoir d'aimer = phénoménaliser, je reçois ma propre vérité d'amant individuel, unique, singulier, insubstituable et je fais ainsi l'épreuve d'une assurance radicale qui me sauve de la vanité. « L'amant trouve une assurance absolue dans l'amour - non l'assurance d'être, ni d'être aimé, mais celle d'aimer. Et il l'éprouve dans l'absence même de la réciprocité »³¹². Dans ma « solitude idiote » d'amant mal-aimé, je conquiers ainsi mon *cogito* érotique : non pas « j'aime, donc je suis certain de mon existence comme un étant privilégié », mais bien plutôt « j'aime, donc j'ai l'assurance que j'aime, moi le premier, comme un amant », autrement dit : « j'ai l'assurance que l'amour aime en moi », « j'ai l'assurance que je fais l'amour », que l'amour accomplit en moi sa propre phénoménalisation, s'incarne en moi. Et ainsi, « [...] je deviens définitivement moi-même à chaque fois et aussi longtemps que, comme amant, je peux aimer le premier »³¹³. Un acte érotique ponctuel ne saurait suffire : l'amant ne vit que d'une activité à renouveler indéfiniment. Une décision d'aimer instantanée ne suffit pas pour accomplir parfaitement l'avance ; mais elle suffit en revanche pour me faire accéder directement au statut d'amant, qui qualifie d'abord non pas celui qui aime jusqu'à donner sa propre vie, mais celui qui s'engage de son propre chef dans l'entreprise d'aimer, en mettant entre parenthèses la question de la réciprocité. Mais l'amant, objectera-t-on, malgré son avance à cœur ou à

³¹² *Ibid.* p. 121

³¹³ *Ibid.* p. 125

corps perdu, ne risquerait-il pas de demeurer pris dans une sphère solipsiste : ne se pourrait-il qu'il aime en fait l'amour beaucoup plus que l'aimée, l'univers tout entier et toute l'humanité en général beaucoup plus qu'une personne en particulier, et que son amour ne soit au fond qu'attachement à ses propres vécus de conscience amoureux, en un mot : narcissisme ? Cet autre que je dis ou crois aimer ne serait en réalité qu'une occasion profitable qui me permettrait d'accroître ou d'intensifier ma propre jouissance de moi-même, mon auto-affection. Cela pourrait tenir d'abord, plutôt qu'à un défaut moral qu'il faudrait stigmatiser, plutôt qu'à une inclination psychique qui déterminerait inéluctablement la nature humaine, à une loi phénoménologique - au fait que l'autre ne se manifeste que dans le même, de sorte que je ne peux l'aimer qu'en moi ou seulement comme un autre moi -. « L'amour s'identifie aux vécus de ma conscience, non par un excès de mon égoïsme qu'un peu d'altruisme pourrait compenser, mais par une loi de ma conscience ; l'autre ne peut m'apparaître, même à aimer, que par des vécus de ma conscience - il ne s'agit pas de morale, mais de phénoménologie. Ainsi, lorsque j'éprouve l'amour, même sincère, de l'autre, j'éprouve d'abord non l'autre, mais mon vécu de conscience. A supposer qu'ainsi j'aime encore un autre que moi, je l'aime *en moi* »³¹⁴. D'après Marion, dès lors que l'on présuppose la conscience husserlienne, aimer revient alors à éprouver des vécus de conscience et la phénoménologie de l'amour se heurte à l'aporie de l'« autisme amoureux » qui « relève, plus profondément, d'une auto-idolâtrie »³¹⁵. Certes, faut-il concéder, « je n'expérimente immédiatement que mon amour d'aimer, sans pouvoir jamais me certifier que j'aime gratuitement, véritablement, suffisamment autrui, ni le mesurer [...] Entre aimer aimer et aimer effectivement autrui, nous ne pouvons marquer aucune différence nette - il s'agit d'une zone frontalière, parcourue d'allers et retours sans arrêts » ; néanmoins, ajoute l'auteur du *Phénomène érotique*, « il me suffit de faire *comme si j'aimais*, pour décider d'aimer et ainsi acquérir un statut d'amant de plein droit »³¹⁶. Ce « comme si » n'implique aucune espèce de feinte ou de simulation, mais signifie un acte

³¹⁴« L'intentionnalité de l'amour », in *Prolégomènes à la charité*, *op. cit.* p. 98

³¹⁵ *Ibid.* p. 99

³¹⁶ *PE* pp. 148-149

de confiance ou de foi, par opposition au savoir immanent. L'amant radical n'ose presque jamais déclarer à l'aimée : « je t'aime », parce qu'il n'ignore pas le poids d'une telle parole. Je ne peux jamais être absolument certain que l'autre m'aime ou que je l'aime effectivement pour lui-même. Aucune évidence apodictique ne peut me le certifier. Et cela de manière non pas provisoire, mais indépassable. S'il peut y avoir une science de l'amour en général, le fait particulier d'être aimé ou d'aimer ne peut en revanche se constituer en objet scientifique. Je peux seulement m'assurer que tout se passe comme si j'étais aimé ou aimais. C'est pourquoi la décision d'aimer le premier est comparable à un pari dont la mise doit être remportée par celui qui persiste à aimer, envers et par-dessus tout : « Le vainqueur est - le dernier amant, celui qui aime jusqu'au terme »³¹⁷. « L'amant », écrit Marion en écho à l'hymne à la charité de saint Paul - l'amour « croit tout, il espère tout et il endure tout »³¹⁸, « supporte tout, croit tout, même ce qu'il ne voit pas et il espère tout. Aussi, maintenant que s'accomplit la réduction érotique, lui seul reste. Rien ne peut l'emporter sur lui, puisque sa faiblesse même fait sa puissance »³¹⁹ (il s'agit d'une autre allusion à l'apôtre des nations : « Car lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort »³²⁰).

Marion, tout en récusant l'« autisme amoureux », admet qu'autrui soit non pas une cause, mais seulement une occasion pour mon propre vécu de conscience érotique. Il distingue essentiellement deux modalités d'érotisation : automatique ou libre. L'érotisation automatique, tout d'abord, tient à la passivité de la chair. S'il dépend de moi, au moins dans une certaine mesure, de bien vouloir tomber amoureux, nous devons en revanche dire de ma chair « qu'elle s'excite ou qu'elle s'érotise » d'elle-même [et selon Marion, il faut ici entendre le *sich selbst* propre au phénomène selon *Sein und Zeit* § 7], et « non pas que je l'excite ou que je l'érotise »³²¹ de ma propre initiative. En ce sens, l'auto-érotisation de ma chair est étrangère à toute espèce d'auto-érotisme comme tentative de s'exciter volontairement soi-même et pour soi-même. « En fait je n'érotise

³¹⁷ *Ibid.* p. 140

³¹⁸ *Première Epître aux Corinthiens* 13.7

³¹⁹ *PE* p. 143

³²⁰ *Seconde Epître aux Corinthiens* 12.10

³²¹ *PE* p. 217

pas plus ma chair volontairement que l'autre chair ne l'érotise obligatoirement. L'autre chair offre une condition nécessaire, mais non suffisante, à mon érotisation, et ma volonté exerce une simple résistance, mais ne peut seule la déclencher »³²². L'autre chair peut provoquer - occasionner plutôt que causer mécaniquement -, une auto-érotisation de ma propre chair, mais je reste toujours plus ou moins libre de me fermer ou, au contraire, de céder à l'appel érotique : « [...] autrui en sa chair ne suffit pas pour exciter ma chair : je peux poser ma chair sur celle d'autrui, en éprouver même la non-résistance, sans pour autant entrer dans le processus d'érotisation ; soit que je n'ai nulle envie d'avancer dans la chair d'autrui ; soit que je retienne cette envie, par censure, par scrupule moral, par intérêt social, ou simplement par souci d'efficacité relationnel ; l'éducation, le dressage et la volonté m'offrent des moyens de résister (au moins un temps) à la non-résistance de la chair d'autrui »³²³. Il m'est ainsi donné de prendre l'initiative de laisser (ou non) à ma propre chair l'initiative de s'ouvrir librement au processus d'auto-érotisation que motive tel autre corps que je perçois comme une chair. Le fait de dire « oui » à un tel processus de phénoménalisation - l'auto-hétéro-révélation de ma chair comme chair érotisée et érotisante - ne revient pas à un acte d'attention réflexive, si l'objectivation attentive tend à figer ma chair invisible, pourtant irréductible à l'aspect glaçant d'un corps extérieur, suspendu dans son irréalité et son étrangeté ; mon « *fiat* » procède plutôt d'une archi-décision immédiate ou pré-rationnelle, d'un acte originaire qualifiable d'« instinctif », au sens où il s'accomplit indépendamment de toute vision logique, celui qui consiste à laisser venir, accueillir et laisser librement se déployer la pulsion érotique en tant que pur donné, dans son surgissement le plus spontané. C'est en renonçant chacun à la maîtrise réflexive de l'intentionnalité et en abandonnant leurs chairs respectives à l'automatisme occasionné de leur érotisation, que les amants auront le plus de chance d'accéder au dynamisme immanent qui doit les propulser et les enlacer dans le feu de la croisée sexuelle. L'érotisation libre, quant à elle, « aboutit sans céder à l'automatisme (ni subir la suspension [c'est-à-dire l'effondrement où s'abîme d'un seul coup le paroxysme de

³²² *Ibid.* p. 218

³²³ *Idem*

l'orgasme]), elle ne se limite pas à l'exercice sexuel de la croisée des chairs. Devant elle s'ouvre donc une immense carrière - elle permet de donner (et de recevoir) une chair érotisée là où la sexualité n'atteint pas. De parent à enfant, d'ami à ami, d'homme à Dieu. En elle se reconnaît aussi la *chasteté*, la vertu érotique par excellence »³²⁴. L'érotisation libre désigne ainsi « la possibilité de faire l'amour sans toucher aucune chair, avec la seule prise du discours », possibilité qui « me renvoie directement, moi l'amant, à mon statut de personne »³²⁵. De ces deux modes d'érotisation, quel serait le plus originaire ? N'est-ce pas un faux problème, si, de fait, l'un ne va pas sans l'autre, s'ils ne sont l'un et l'autre pas plus séparables que l'appel et la réponse qui s'entrelacent à l'intérieur du cercle inaugural³²⁶ ? En effet, l'excitation pulsionnelle de ma chair désirante qui, originairement transie par la tonalité érotique du « j'aime aimer », se tend spontanément à la recherche d'une signification déterminée à envisager, joue comme une irrésistible provocation qui appelle de ma part une archi-décision, celle de m'avancer, moi le premier et sans retour, vers l'autre, en amant qui commence par pratiquer à son égard une libre érotisation par le moyen de la parole. La thèse d'une érotisation libre nous conduit à mettre en cause la définition spinozienne qui réduit l'amour à une modalité affective strictement déterminée par la nécessité naturelle ou divine (les deux sont identiques) et purement subie par l'individu particulier qui s'imagine illusoirement être libre de ses sentiments. Si j'étais, à mon insu, contraint à aimer ou non, il n'y aurait alors absolument aucun sens à ce que l'on me commande d'aimer Dieu, ainsi que mon prochain comme moi-même. Du reste, comment expliquer le fait que je puisse aimer, malgré la répugnance que j'éprouve ; ou, à l'inverse, ne pas aimer, en dépit de l'attirance que je ressens ? « L'Amour est une Joie qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure » : cette proposition, au demeurant, n'est pas recevable en régime phénoménologique, si la troisième réduction exige de suspendre toute référence à un rapport de causalité.

³²⁴ *Ibid.* p. 283

³²⁵ *Ibid.* p. 285

³²⁶ Le motif du cercle inaugural resurgit en effet dans le phénomène érotique. S'il est vrai que, d'un point de vue chronologique, j'ai été aimé par l'autre avant d'aimer l'autre à mon tour, du point de vue de la troisième réduction, en revanche, ne dois-je pas d'abord consentir à la possibilité donnée d'aimer, moi le premier, pour pouvoir authentifier en tant que tel tout signe d'amour ?

La différence essentielle du phénomène érotique selon Marion par rapport à la pensée husserlienne résiderait dans le fait que mon vécu intentionnel, dès lors que je réponde à ma possibilité de me faire *ego amans*, se laisse inverser de fond en comble par la donation surpuissante d'un surcroît s'exerçant à titre de contre-intentionnalité - événement qui est censé balayer toute objection de solipsisme. Mais comment puis-je investir autrui d'une signification érotique ? Marion part de « la tonalité affective d'aimer aimer [qui] s'avère une intuition à la fois intentionnelle d'autrui et sans autrui assignable - intuition intentionnelle, mais sans objet intentionnel, intuition de remplissement mais sans concept à remplir »³²⁷. A proprement parler, demanderons-nous, le terme d'« intuition », s'il implique étymologiquement un « voir », convient-il vraiment pour dire la *Stimmung* érotique qui ne s'expose pas objectivement dans la lumière du monde, mais s'éprouve dans la chair, dans la pure immanence d'une vie invisible, dirait Henry ? Cette tonalité résonante de désir n'est en tout cas nullement réductible ni à une pure intuition, ni à un pur vécu, mais consiste en un vécu intentionnel, même si son mouvement de visée n'accède encore à aucune signification déterminée : elle doit ainsi se décrire comme une auto-affection - j'aime aimer -, mais non pas absolument pure, puisqu'elle se trouve d'entrée de jeu transie par un dynamisme intentionnel qui la projette vers un *hétéron*, qui n'est cependant pas un noème à remplir : le désir érotique qui me saisit tend l'« ici » de ma chair à la façon d'une voile - vers un « autre » ou un « ailleurs », aussi indéterminés soient-ils d'emblée. Mais il faut préciser qu'avec l'intuition érotique, contrairement au processus cognitif, « il ne s'agit plus de valider une signification par une intuition, mais une intuition immanente et disponible par une signification étrangère et autonome »³²⁸ : Marion renverse intégralement le modèle de l'*Erfüllung* : tout se passe maintenant comme si le « trop-plein » du désir érotique - son surcroît d'intuition - aspirait à se décharger et à se « vider » de soi - tendait à une espèce de *kénosis* -, en se projetant à l'intérieur d'une signification intentionnelle lui offrant la capacité d'un tel investissement affectif. Laquelle ? Celle, avant tout, du visage bien aimé de tel ou tel autrui qui,

³²⁷ *Ibid.* p. 154

³²⁸ *Ibid.* p. 156

dans la croisée des regards, parvient à faire chavirer ma propre visée constituante, m'opposant ainsi sa distance infinie : « ne me touche pas » - c'est-à-dire « ne t'avance pas là, où je surgis, car tu foulerais un sol qui doit rester intact pour que j'y apparaisse ; le site où je suis doit rester intouchable, non assimilable, à toi fermé pour que t'y reste ouverte mon extériorité »³²⁹. Le désir érotique, demandons-nous, peut-il donc, comme l'assure Marion, m'ouvrir une voie (ou même la voie royale) d'accès vers l'autre en tant qu'autre, ou bien me dispose-t-il, tout au contraire, à n'appréhender l'autre que sur le mode d'une constitution foncièrement phantasmatique qui me vouerait à un enfermement illusoire de type solipsiste ? Si le phénomène saturé peut se manifester comme visage ou comme idole, peut-on alors lui demander d'authentifier le transfert apprésentatif qui, selon Husserl, doit me donner autrui en « chair et en os » ? Nous pourrions en tout cas distinguer, sans mettre en cause l'univocité du concept, deux sens d'aimer : au sens faible, l'amour s'en tient à une avance seulement ponctuelle, motivée par la curiosité (la *libido* des yeux ou des oreilles, d'après les Pères de l'Eglise) et l'espoir du divertissement, qui, une fois repue, se détourne du phénomène considéré et l'abandonne au *léthé* ; au sens fort, en revanche, l'avance se répète au-delà du pur instant, elle se poursuit, s'entête et se renouvelle avec fidélité. Mérite ainsi véritablement le titre d'« amant », l'adonné qui s'attache de tout cœur, avec passion et patience, à travers l'épreuve de la durée, à dévoiler toujours mieux, le donné déterminé auquel il consacre l'exercice de son pouvoir fondamental. L'amant vrai se contre-distingue à la fois, d'une part, de l'infidèle qui s'avance en séducteur, mais sans persévérer vers aucun visage déterminé ; et, d'autre part, de l'idolâtre, qui s'attache exclusivement à un visage déterminé, mais qui dégrade celui-ci en idole, en reflet phantasmatique de lui-même qui l'enferme dans l'illusion d'un mirage autistique, au lieu de l'ouvrir à la rencontre d'un autre en tant que tel.

³²⁹ *Ibid.* p. 162 ; cf. J.-L. Nancy, *Noli me tangere : essai sur la levée du corps*, Bayard, Le rayon des curiosités, Paris, 2003

En outre, faut-il distinguer entre désir et besoin ? Pouvons-nous, avec Marion, à la différence de Levinas³³⁰ et sans prétendre produire ici une déconstruction en règle de la tradition philosophique du désir depuis Epicure et Platon jusqu'à Bataille et Lacan, attribuer au désir une fonction identificatrice pour l'ego : « L'amant s'individualise par *le désir* ou plutôt *son* désir à lui et à personne d'autre [...] Mon désir me dit à moi-même en me montrant ce qui m'excite »³³¹ ? Suivant cette logique, on aurait tous des besoins semblables - respirer, boire, manger, dormir, se vêtir, se loger etc. -, mais chaque désir se révélerait en revanche absolument singulier à tel ou tel individu (Marion manifesterait ici une certaine proximité avec Lacan) (le désir garderait un caractère général ou universel, serait « l'essence de l'homme », dans la mesure où tous les individus désirent l'amour, aimer ou être aimé). Est-ce que je choisis ce que je désire ? Ou bien est-ce, à l'inverse, ce que je désire qui, d'une certaine manière, me choisit ? Comment se noue originellement le rapport entre, d'une part, le donné désirable et désiré et, de l'autre, l'adonné désirant ? L'une de ces deux instances détient-elle l'initiative dans le processus du nouage érotique ? Recourons à nouveau au modèle du cercle inaugural, s'il est vrai que le désiré et le désirant surviennent comme *l'a priori* l'un de l'autre. En fait, le donné désirable n'éclate aux yeux ou aux oreilles de l'adonné - et plus précisément de tel adonné concret et singulier : moi-même - que dans la mesure où celui-ci prend l'archi-décision de répondre à son annonce - notamment en consentant à l'étonnement ou à l'admiration -, de telle façon à authentifier son appel en tant que tel, cela même si une telle réponse revient à une avance encore très prudente, timide, peu généreuse ou purement ponctuelle. Selon cette optique, je peux originellement choisir non pas ce qui m'attire ou me repousse - car le fait que je me sente attiré ou repoussé (l'un n'exclut pas l'autre ; tout au contraire, ils sont le plus souvent mêlés) s'impose à moi, sur le mode d'un donné pathétique que je subis passivement -, mais seulement l'attitude qui consiste à résister ou, au contraire, à céder à l'éclat qui me provoque sur le mode de

³³⁰ Le « désir métaphysique » surgit comme un mouvement de transcendance qui se distingue de toute forme de nostalgie : il « n'aspire pas au retour, car il est désir d'un pays où nous ne naquîmes point. D'un pays étranger à toute nature, qui n'a pas été notre patrie et où nous ne nous transporterons jamais » (*Totalité et infini, op. cit.* p. 3).

³³¹ PE p. 172

l'attraction ou de la répulsion. Ce qui m'appartient originellement, c'est donc la possibilité de laisser ce donné qui luit à ma perception éclater en phénomène au sens plein. Une telle phénoménalisation peut contribuer à me révéler la singularité de mon propre désir, ou du moins l'une de ses dimensions. Le visible auquel je m'attache affectivement contribue à exprimer l'invisible auquel je tends inconsciemment. Le donné auquel je donne érotiquement - inauguralement à mon insu, malgré moi, sans l'avoir voulu, ni avoir pu le prévoir, donc de façon "automatique", mais non pas pour autant mécanique³³² - de l'éclat sensible, un tel donné me révèle à moi-même, partiellement, mais authentiquement, dans le noyau d'individualité inaliénable auquel tient mon désir, qui n'est en effet celui de personne d'autre. Dans cet autre visage que j'aime, je reconnais la « chair de ma chair » - entendons par là le fait que mon vécu de conscience érotique accède, dans l'épreuve même de son renversement, à une signification singulière qui l'oriente vers un « ailleurs » répondant ou correspondant énigmatiquement à une dimension de mon propre désir : j'expérimente ainsi une certaine résonance amoureuse, mais comment savoir s'il ne s'agit pas d'un simple phantasme ? -. Ainsi, à la différence de mes besoins qui sont communs aux autres individus (même si les modalités concrètes de leur satisfaction diffèrent plus ou moins des leurs), mon désir, à travers un jeu de dévoilement / voilement, me dit progressivement qui je suis, il me révèle à moi-même, tout en me dissimulant, en tant qu'il se mire sans sécurité dans ce donné que je fais spontanément éclater, auquel je confère automatiquement du lustre, avant toute initiative de prédétermination constituante : je me trouve tout d'un coup attiré par un visage que n'avais nullement pré-vu, ni pu pré-voir (même si je crois l'avoir déjà vu dans une vie antérieure), par un trait de lumière soudain surgi *ex nihilo*. Si mon propre désir doit s'auto-révéler, alors le « On » ne peut en aucun cas me dicter ce que je désire ou dois

³³² Je tombe amoureux d'un visage dont je n'avais nullement anticipé la manifestation. Ce qui me plaît, dans ce visage, c'est au fond un « je ne sais quoi » ou un « presque rien », quelque chose d'indéfinissable, un élément = X qu'il ne m'était en aucun cas possible de prédéterminer *a priori*, sur le mode d'une constitution d'objet pauvre ou commun, par le moyen d'un concept ou d'un calcul. Il se peut tout à fait que je me surprenne à éprouver une attirance érotique à l'égard d'un visage qui se révèle absolument étranger à mes attentes de sujet constituant ou qui les contredise radicalement.

désirer. Il revient à l'adonné à chaque fois mien, plutôt que d'adorer les idoles de tout le monde et de personne, de se mettre en quête de son propre désir, de se disposer à recevoir l'appel qui doit étoiler sa possibilité la plus haute et s'orienter sur le chemin de sa vérité singulière. La question « qui ou que suis-je (ou puis-je devenir) ? » nous renvoie ainsi à la question « qui ou que désiré-je ? ».

Qui ou que puis-je aimer ? Si le visage que j'érotise accorde à mon intuition d'aimer aimer une signification effective, il reste alors à savoir deux choses. D'une part, ce visage auquel s'arrime automatiquement mon désir accède-t-il par cette opération affective au statut phénoménal de visage éthique, d'idole esthétique ou d'icône théologique ? Question essentielle et décisive : qu'en est-il des rapports entre la phénoménalisation comme érotisation et la manifestation esthétique de l'idole, éthique du visage ou théophanique de l'icône ? Un phénomène saturé peut en cacher un autre : l'éblouissement de l'idole ou l'assourdissement de la chair, par exemple, occulter le visage de l'autre. Sans doute n'y a-t-il pas d'idolâtrie sans érotisme, mais tout amant est-il pour autant un idolâtre en puissance³³³ ? Ou bien l'élan érotique pourrait-il, tout au contraire, opérer une défection du masque idolâtrique et ouvrir une percée jusqu'au visage³³⁴ ou à l'icône ? Ne serait-il pas contradictoire d'attribuer à un seul et même pouvoir originaire d'aimer le fait de rendre possible à la fois la visée idolâtrique et, tout à l'inverse, l'exposition à l'icône ? L'idole, nous y reviendrons plus loin, n'est point étrangère à toute vérité si, en tant que « premier et dernier visible » (Marion), elle resplendit et accomplit, au moins ponctuellement, une certaine phénoménalisation ; mais elle implique aussi et surtout une dimension de non-vérité : elle

³³³ En radicalisant la réduction érotique à l'avance sans retour, écarté-je pour autant absolument toute possibilité d'idolâtrie ? Si le fait d'aimer radicalement me sauve de la vanité, l'amour pour l'idole, en revanche, ne m'y replonge-t-il pas plus profondément ? Comment se défaire de l'attachement idolâtrique ? Négativement, par la pensée lucide qui n'aime pas - représentée par Qohéleth ou le Teste de Valéry - ; positivement, par un "amour plus aimant" qui parviendrait à déjouer la constitution idolâtrique, à percer l'écran du phantasme et à ouvrir à la révélation de l'autre en tant que tel ?

³³⁴ Pour Levinas, la flèche d'Eros, bien que projetée vers la transcendance ou plutôt attirée vers elle par son initiative à elle, finit inéluctablement par retomber dans la sphère du Même : au sens étymologique, elle *pèche* : « [...] par un aspect essentiel, l'amour qui, transcendance, va vers Autrui, nous rejette en-deça dans l'immanence même : il désigne un mouvement par lequel l'être recherche ce à quoi il se lia avant même d'avoir pris l'initiative de sa recherche et, malgré l'extériorité, où il le trouve » (*Totalité et infini*, op. cit. p. 232).

éblouit jusqu'à aveugler, comble le regard, bouche l'horizon, exclut toute manifestation d'un au-delà invisible. La révélation iconique, à l'inverse, se caractériserait par le fait qu'elle dégrise, déclôt, désenchaîne le regard comblé, qu'elle rouvre à le monde à l'invisible et relance à l'infini le désir de dévoilement. Si le regard idolâtre et le regard iconophile ne vont pas au regardé sans un mouvement érotique, y a-t-il entre leurs modes d'aimer respectifs une différence de nature ou bien de degré ? Par ailleurs, devons-nous dire que seul un visage se trouve susceptible d'offrir à mon désir érotique un point d'arrimage véritable ? Si tout amour digne de ce nom, postule Marion, doit nécessairement se rapporter à un autre extérieur à moi - un autre individu humain ou un Dieu personnel -, ne serait-il pas pourtant permis de procéder à un certain élargissement, en considérant qu'il m'est possible d'aimer tout donné effectif, même si ce n'est pas dans un sens identique, y compris ce donné en et par lequel je me reçois moi-même ? Si tout phénomène - qu'il s'agisse de choses ou de personnes, de l'autre ou de moi-même - d'abord se donne, si tout donné peut s'accueillir et si l'on nomme « archi-amour » le pouvoir originaire de sauver le donné du *léthé*, il s'ensuit alors qu'aucun donné n'exclut la possibilité que je l'aime, ne serait-ce que ponctuellement, c'est-à-dire que je lui accorde l'initiative d'entreprendre sa propre phénoménalisation. Mais qu'en est-il du donné particulier qui me donne à moi-même comme adonné ? Ce donné, puis-je l'aimer, de telle sorte à m'ouvrir à ma propre réception, à l'auto-révélation de ma vérité originaire³³⁵ ? Y a-t-il un sens à prétendre m'aimer moi-même ? Une certaine distance se donne-t-elle entre moi et moi-même qui rende possible un amour de moi-même ? Ou bien un tel amour serait-il exclu, comme l'estime l'auteur du *Phénomène érotique*, qui y voit à la fois une contradiction logique et un acte impraticable : « S'il ne s'agit que d'un seul moi, comment pourrait-il se détacher de lui-même pour assurer de l'extérieur ce moi, qui devrait alors devenir un autre que soi ? »³³⁶, « l'amour de soi peut bien se proclamer, mais il ne peut pas se performer »³³⁷. Me promettre à moi-même de m'aimer, cela est tout aussi

³³⁵ Si cela est possible, il serait alors permis de dire de l'adonné qu'il se *convertit*, qu'il convertit le donné duquel il se reçoit en la manifestation en laquelle il se trouve lui-même, en tant que révélé à lui-même par l'accueil du surcroît.

³³⁶ *PE* p. 76

³³⁷ *Ibid.* p. 76

peu sensé et praticable que d'exiger d'autrui qu'il m'aime. Je ne peux m'aimer moi-même, si la structure phénoménologique de mon ipséité revient à une immédiateté à soi-même : « [...] aimer exige une extériorité non pas provisoire mais effective, qui demeure assez pour qu'on puisse la franchir sérieusement. Aimer demande la distance et le parcours de la distance. Aimer demande plus qu'une distance feinte, ni vraiment creusée, ni vraiment franchie »³³⁸. Or, « faute de pouvoir me précéder moi-même, ni m'excéder moi-même, ni parcourir la distance, je ne puis ni penser, ni performer la formule « je m'aime moi-même » »³³⁹. Cela pourrait se discuter : l'adonné, en tant qu'il ne s'identifie à rien d'autre qu'à une pure réceptivité - à ce qui se reçoit de ce qu'il reçoit -, ne se trouve-t-il pas soi-même radicalement transi par l'activité d'une altérité, celle de la donation originaire qui, depuis son « avant » certes irrattrapable, le délivre à soi-même comme un autre ? Il est question, chez Husserl, d'une « altérité originaire au moi » lui-même (*Ichfremdheit*), d'un « non-moi » (*Nicht-Ich*) essentiellement corrélatif du moi actif et actuel et affectant passivement et habituellement celui-ci, donc d'une hétéro- ou altéro-affection qui se agirait à un niveau de non-dualité entre activité et passivité et entre matière et forme et qui permettrait d'expliquer la genèse de la constitution intersubjective : « la *hylé* originaire (*Ur-hyle*) est le noyau de l'étranger-au-moi (*Ichfremdekern*) ». A l'« hylétique » comme « versant originairement étranger au moi », s'opposent ainsi les « actes du moi » comme « versant originairement égoïque ». Cette *Ur-hylé*, toutefois, si elle n'admet aucune attestation phénoménologique directe, ne reviendrait-elle pas à une espèce de chose en soi qu'il faudrait obligatoirement déconstruire ? Henry, en posant l'identité stricte de l'affectant et de l'affecté, a voulu décrire une subjectivité « transparente » à soi-même qui récuse radicalement cette construction husserlienne. Nous touchons ici un point extrêmement complexe qu'il nous faut laisser en suspend. Vaine d'après Marion, la prétention à s'aimer soi-même est aussi nocive : « la simple *revendication* de l'amour de chacun pour soi accomplit le ressentiment dans son fonds le plus terrible - la haine de soi ». « L'hypothèse de la haine de soi, comme tonalité affective fondamentale

³³⁸ *Ibid.* p. 79

³³⁹ *Ibid.* p. 80

de l'*ego* en réduction érotique, s'impose en conséquence directe de l'impossibilité, tant logique qu'effective, de l'amour de soi »³⁴⁰ ; « chaque fois que je prétendrai me dispenser d'autrui et faire fonds sur moi seul pour répondre à la question « M'aime-t-on ? », j'aboutirai, par haine de moi, à la haine de tous pour tous et de chacun pour soi »³⁴¹. La haine de soi serait la chose du monde la mieux partagée : y va-t-il ici d'un pessimisme excessif ? Si Marion concède malgré tout la possibilité d'un certain amour de soi pour soi, c'est seulement à condition que l'autre intervienne nécessairement en qualité de médiateur : « Je ne m'aime pas moi-même immédiatement chacun pour soi et pour moi-même, mais par le détour de celui qui me dit que je l'aime, qu'il aime que je l'aime et qu'il donc m'aime [*sic*]. Je me découvre aimable par la grâce d'autrui ; et si je me risque enfin à m'aimer, ou du moins à ne pas me haïr (bref à me pardonner), je l'ose sur la parole d'autrui, par ma confiance en lui et non pas en moi [...] Je m'aime médiatement ou plutôt je cesse de me haïr par la médiation d'autrui, non par moi-même [...] je pourrai finir par *aimer même moi* - je pourrai finir par me faire grâce même à moi, en dernier [...] comme au plus difficile à aimer »³⁴². Ce n'est pas tant qu'autrui m'aimerait et que je me laisserais convaincre par lui que je ne suis pas absolument haïssable ; c'est plutôt que le fait de m'engager moi-même à aimer tel autre le premier, sans retour et avec fidélité, contribuerait à me rendre moins haïssable à moi-même, car en m'engageant ainsi dans la distance, je deviendrais un autre que moi, plus aimable.

Est-il bien légitime de disqualifier ou minimiser ainsi toute possibilité de s'aimer soi-même ? D'abord, comment pourrais-je aimer qui que ce soit, si je ne commence pas par m'aimer moi-même, ne serait-ce qu'un tout petit peu : « charité bien ordonnée commence par soi-même » ? Ensuite, Rousseau n'aurait-il pas vu juste en considérant que « la source de nos passions, l'origine et le principe de toutes les autres, la seule qui naît avec l'homme et ne le quitte jamais tant qu'il vit est *l'amour de*

³⁴⁰ *Ibid.* p. 91

³⁴¹ *Ibid.* p. 328

³⁴² *Ibid.* pp. 328-329. On songe évidemment - toute référence théologique suspendue - aux derniers mots du curé de campagne de Bernanos : « Il est plus facile que l'on croit de se haïr. La grâce est de s'oublier. Mais si tout orgueil était mort en nous, la grâce des grâces serait de s'aimer humblement soi-même comme n'importe lequel des membres souffrants de Jésus-Christ ».

soi »³⁴³ ? Selon Paul Audi, « cette passion que l'existence éprouve à l'égard de soi » est « très exactement ce que Michel Henry nous aura entre-temps appris à concevoir en termes de vie phénoménologique absolue »³⁴⁴. Cette formule de *l'Emile* - « je me sens exister » - produit une explicitation du *cogito* qui va en effet dans le sens de l'interprétation henryenne qui identifie radicalement le « je suis, j'existe » cartésien à l'épreuve pathétique de l'auto-affection : « je me sens vivre ». Rousseau, on le sait, justifie l'« amour de soi », qui tient naturellement à l'instinct de conservation, et condamne l'« amour propre », cet artifice qui provient de l'existence sociale et des mœurs corrompues ; Henry, de façon comparable, célèbre l'amour de la vie immanente, par opposition à l'égoïsme transcendantal de l'existence mondaine oublieuse de sa condition de « fils dans le Fils ». L'auteur du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, s'employant à « méditer sur les premières et plus simples opérations de l'âme humaine », a dégagé, nous dit encore P. Audi, « deux principes » censés portés l'âme à l'existence, à savoir, « a) l'auto-affection de l'amour de soi, et b) la pitié (en tant que cette hétéro-affection « dérive » ou « émane » de l'étreinte primordiale, immédiate et incessante que le soi accomplit toujours déjà avec soi-même) ; ces deux passions primitives, la première à l'égard de soi et la seconde quant à autrui, devant, toujours d'après Rousseau, rendre le meilleur compte de l'essence de la subjectivité »³⁴⁵. L'affectivité, d'après la lecture de Rousseau par P. Audi, se caractériserait ainsi par une double dimension auto- / hétéro-, qui mériterait une attention approfondie. Si Henry a insisté sur l'auto-donation, ne serait-ce pas au détriment de l'hétéro-donation ? Et si, à l'inverse, Marion pense l'amour essentiellement comme une relation à l'autre dans la distance, ne minimise-t-il pas la dimension d'immanence, peut-être en partie par rejet moralisant de tout « narcissisme » ? La Bible commande pourtant d'aimer Dieu, ainsi que son prochain *comme soi-même* ». De plus, est-il sûr que toute assurance érotique doive nécessairement provenir de l'extérieur, de l'« autre » ou d'« ailleurs » ? Une description phénoménologique du sentiment d'assurance permettrait

³⁴³ *L'Emile*, p. 391, in *Œuvres complètes*, Pléiade, Paris, 1959-1995

³⁴⁴ « Une approche phénoménologique de Rousseau », in *MHEV* p. 410

³⁴⁵ *Ibid.* p. 411

certainement de montrer que sa donation consiste originairement dans l'incarnation d'un *ego* qui jouit de soi-même en se trouvant donné à soi-même dans l'aisance et la sûreté de pouvoir déployer librement ses propres puissances pratiques ou théoriques, et que l'ivresse de l'agir vivant résiste radicalement à l'objection de la vanité ontologique, précisément par le dynamisme érotique qu'il met en œuvre. Ainsi, il se pourrait bien que l'avance érotique radicale selon Marion manque dans une certaine mesure de réalisme. Pour notre part, nous admettrons ceci : tout individu vivant, en tant qu'il se reçoit soi-même dans une auto-affection qui s'identifie à un « se-souffrir », mais aussi à un « se-ré-jouir-de-soi-même », est nécessairement et passivement déterminé par un narcissisme fondamental qui correspondrait, dans le langage de Rousseau, à l'amour de soi, par opposition à l'amour propre. Or, pourquoi un tel narcissisme devrait-il, ainsi que Marion le présuppose, impliquer exclusivement le risque d'un enfermement auto-idolâtrique, risque dont nous ne nions nullement l'effectivité et la gravité ? Ne pourrait-il tout autant s'identifier à une condition de possibilité *sine qua non* pour toute avance de l'*ego amans* ? Donc tout à la fois à une condition de possibilité pour la phénoménalisation érotique de l'autre et à une menace d'impossibilité ? Comment l'amant pourrait-il s'avancer, s'il ne se complaisait en son avance ? A l'angélisme d'un pur et simple « sans retour », nous opposerons ici, de manière plus réaliste, une avancée qui ne procède pas sans un certain retour auto-affectif sur soi, mais qui, à travers un tel élan érotique, se dépasse pourtant et remporte une victoire sur la tentation de l'égoïsme. Sans la matérialisation auto-affective, l'ek-stase n'est qu'une pure possibilité ; nous pourrions en dire autant de l'avance érotique marionienne : sans l'auto-affection comme narcissisme fondamental, elle est vouée à rester seulement virtuelle et impraticable. De ce point de vue, la phénoménologie érotique de Marion doit surmonter une aporie analogue à celle du monisme ontologique. Nous estimerons donc que la vie comme amour de soi-même assure la condition de possibilité matérielle absolument nécessaire pour tout engagement érotique authentique, tandis que la prise d'initiative et la suspension de la réciprocité en constituent la double condition formelle.

3) Mettons en balance les concepts henryen et marionien de « phénoménalisation »

Après avoir déterminé ce que Henry et Marion entendent respectivement par « phénoménalisation » - celui-là, la matérialisation impressionnelle de l'ek-stase dans l'auto-affection de la vie, autrement dit la vivification du hors-de-soi ou la prise de chair du monde ; celui-ci, la conversion par l'adonné du donné en montré, de l'invu en vu, de l'inouï en ouï, de l'intact en touché etc. - et après avoir exposé les questions et difficultés que suscitent ces deux définitions, approfondissons à présent le dialogue entre les phénoménologies henryenne et marionienne. Si les deux acceptions dégagées ne sauraient évidemment se confondre, elles présentent pourtant une certaine congruence. Qu'ont-elles en commun ? Sont-elles ou non conciliables ? Qu'est-ce qui les oppose ?

D'abord, la « phénoménalisation », dans un cas comme dans l'autre, dit une « réalisation » - entendons par ce terme l'activité ou le processus par lequel une chose se fait chose, et plutôt que d'opposer la chose (*res*) au phénomène, identifions le phénomène à la « chose même » - ou un « accomplissement » - mais en faisant *epochè* de toute présupposition téléologique ou entéléchique -, c'est-à-dire l'opération originaire par laquelle la phénoménalité s'effectue concrètement. La phénoménalisation, chez Marion comme chez Henry, signifie le se-faire-soi-même du phénomène, même s'il ne correspond apparemment pas à un processus identique : l'auto-affection de la vie et la révélation du phénomène saturé semblent irréductibles l'une à l'autre.

La phénoménalisation devrait-elle pour autant nécessairement se penser comme une pure effectuation ou un processus strictement positif ? Si, d'après Henry, le faire-voir ek-statique correspond à une mise hors-de-soi qui produit par principe un effet de déréalisation ou d'irréalisation, et si la phénoménalité, toujours d'après lui, doit se décrire comme foncièrement double - à la fois incarnation et mondification -, ne serait-il pas alors permis de penser l'effectuation de la phénoménalité comme une activité transcendante qui, par essence, mettrait en jeu un conflit originaire (*Urstreit*) entre deux procès inverses, l'un, positif, de réalisation dans la chair, et l'autre, négatif, de déréalisation dans l'horizon du monde ?

Les pensées respectives de Henry et de Marion ne partagent pas les mêmes points de départ et d'arrivée, ni le même chemin. Tentons de résumer très schématiquement le motif argumentatif de l'un et de l'autre relativement à la question de la phénoménalisation. Henry 1/ part d'une analyse de la visibilité ek-statique, 2/ montre l'incapacité radicale de celle-ci à s'apporter concrètement en elle-même, 3/ introduit, à titre de condition de possibilité transcendantale plus originaire, la nécessité d'une auto-affection préalable qui, en se donnant réellement dans la pure immanence sans avoir besoin d'aucun voir, assure la mise en coïncidence, à l'intérieur d'une ipséité qui s'incarne continuellement, de toute transcendance ontologique ou intentionnelle. Henry part ainsi du visible pour plonger dans un invisible plus fondamental, qui tend finalement à disqualifier tout visible comme foncièrement irréel. Marion, quant à lui, part aussi de l'horizon de visibilité, mais assume beaucoup plus volontiers que Henry le couple kantien de l'intuition donatrice sensible et du concept spontané d'entendement, que Husserl, on le sait, a repris et réinterprété selon le modèle de la constitution intentionnelle. Marion procède à partir de la synthèse de l'intuition et du concept dans la corrélation noético-noématique, mais pour penser le renversement de la conscience donatrice de sens, en construisant l'hypothèse du phénomène saturé. Contrairement à Henry, Marion n'a pas pour dessein d'annuler radicalement le monde ou d'engloutir le visible dans le pur pathos de la nuit primordiale, mais vise à reconduire le « comment » de tout phénomène à la *Gegebenheit* - que Husserl et Heidegger ont nommée, sans cependant la penser jusqu'au bout - et, à partir de ce premier invisible, déployer une phénoménologie de la montée au visible.

Les analogies possibles entre les deux concepts de phénoménalisation ne manquent pas : 1° Henry et Marion refusent l'un comme l'autre toute espèce d'objectivisme, quoique selon des perspectives et pour des motifs différents. Cela ne suffit pourtant pas à les distinguer des autres phénoménologues qui, à l'encontre de toute naïveté positiviste, s'efforcent de mettre au jour une certaine dimension d'invisible correspondant au point aveugle qui doit rendre effectivement possible la manifestation de tout ce qui se voit. 2° On trouve chez les deux philosophes l'idée d'une attitude inauthentique, d'une esquivance de la vérité :

Henry, d'une part, reprend et radicalise ce constat de la *Krisis* - le « monde-de-la-science » se précipite au désastre, dès lors qu'il se coupe des choses mêmes, c'est-à-dire du sol primordial du « monde-de-la-vie » (*Lebenswelt*), alors même qu'il demeure implicitement enraciné en lui - : l'objectivisme positiviste serait le symptôme d'une vaine tentative des individus souffrants pour se défaire de leur propre subjectivité incarnée et oublier leur condition originaire de fils de la Vie ; Marion, d'autre part, repère dans les phénomènes dits « pauvres » ou « communs », la marque d'une obturation faisant obstacle au surcroît : l'adonné se constitue prisonnier de préjugés métaphysiques liés aux conditions d'objectivité ou d'étantité et ceux-ci l'empêchent de se révéler à soi-même dans sa possibilité la plus haute : devenir une icône du Christ. 3° Pour Henry comme pour Marion, l'Être heideggérien ne possède aucune autosuffisance phénoménologique. La possibilité de sa manifestation dépend originairement d'une instance indépendante, étrangère, préalable, qui est censée s'exercer de sa propre initiative, de manière purement indépendante et autonome : la donation, que Henry identifie à l'immanence de la vie, et Marion à une *Gegebenheit* qui précède toute différence ontico-ontologique ; dans une perspective résolument théologique, sont invoqués la « Vie absolue » et la Révélation de l'*Agapè*. Il est clair que ni le vivant henryen, ni l'adonné marionien ne dérivent de la transcendance ontologique : ils sont considérés comme la précédant et ne lui devant strictement rien. Une légère différence, toutefois : Marion concède que l'adonné ne saurait se soustraire concrètement à toute condition d'horizon, tandis que Henry n'admet jamais expressément que le vivant puisse demeurer radicalement astreint à l'ek-stase. Il est permis de dire que l'adonné dérive de la donation originaire comme le vivant dérive de la Vie absolue - Henry, pour être plus précis, parle ici d'un rapport d'« engendrement » -. 4° D'après Henry, il ne suffit pas que l'ek-stase produise le dehors, il faut aussi et d'abord qu'elle se trouve jointe à soi-même dans l'immanence de la vie ; de façon analogue, il ne suffit pas, nous dit Marion, que la donation délivre le donné, il faut aussi qu'elle prenne à témoin l'adonné, qui a pour fonction d'accomplir la monstration effective du donné, moins en le constituant, qu'en l'accueillant tel qu'il s'offre dans ses propres potentialités phénoménales. Remarquons pourtant

cette différence : sans l'activité de l'auto-affection, l'ek-stase demeurerait une pure et simple virtualité et il n'y aurait aucune phénoménalité concrète, tandis que sans l'accueil de l'adonné, la donation ne laisse pas de délivrer du donné, même s'il se perd alors inéluctablement dans le *léthé*.

Reconnaissons ces quelques analogies, mais sans pour autant négliger les différences qui séparent les deux concepts de phénoménalisation : 1° L'« invisible » n'a pas exactement le même sens chez les deux auteurs considérés. Chez Henry, il désigne l'auto-révélation purement pathétique qui joint concrètement le visible à soi-même ; chez Marion, un surcroît d'intuition donatrice qui déborde et excède tout spectacle, mais qui pourrait néanmoins se convertir éventuellement en un visible nouveau, jusqu'alors jamais vu. L'invisible henryen garde un caractère strict et exclusif, sa manifestation ne doit absolument rien au voir ek-statique, elle se refuse à toute visibilisation, dans la mesure où le hors-de-soi du monde ne peut que le livrer à un procès de déréalisation et en aucun cas le donner à éprouver dans sa concrétude vivante. L'invisible marionien, au contraire, en tant que donné actuellement inobjectif, mais néanmoins susceptible d'une certaine visibilisation, laisse ouverte la possibilité d'une venue au jour, quand bien même celle-ci ne pourrait jamais se ramener intégralement à la constitution d'objet ou à la découverte d'un étant. Si, pour Henry, il est foncièrement obscène ou traître de vouloir exhiber la vie - la biologie aurait partie liée avec la pornographie, tandis que la phénoménologie de l'immanence ou l'art (par exemple la peinture de Kandinsky, la poésie de Mandelstam, certains romans etc.) seraient les seules manières vraiment légitimes de donner à voir le secret pathétique -, Marion estime, en revanche, que l'invisible en priorité s'honore et se glorifie dans sa propre montée au visible, même s'il s'expose ainsi inévitablement à un certain risque de profanation objectiviste. Le phénoménologue de la saturation, pour être plus précis, distingue et oppose deux acceptions essentielles de l'invisible : d'une part, le donné potentiellement visible (l'invu), mais actuellement inaperçu, abandonné au *léthé*, notamment parce qu'il peut de fait être exclu comme « invisible », dès lors qu'il est éclipsé par l'éblouissant monopole de l'idole comme miroir-piège ; d'autre part, la contre-intentionnalité inenvisageable que le visage ou l'icône rendent manifeste en tant que telle, sans jamais

pour autant la livrer directement sous un aspect purement objectif ou ontique, contre-intentionnalité qui pèse sur ma visée d'ego constituant et qui renverse sa prétention à produire l'univers en spectacle. Notons que la frontière entre l'invisible strict et l'invu ne paraît pas toujours facile à situer précisément. Tandis que Marion pense le visible comme d'emblée débordé par la puissance d'un surcroît d'invu ou d'inenvisageable qui y fait peser sa trace, Henry tendrait, nous semble-t-il, à ramener tout visible à un pur horizon de lumière par principe impudique et mortifère, où s'exhiberaient violemment les secrets de l'affectivité. Or, en présupposant une telle identification stricte et sans reste du visible au règne de l'objectif, le phénoménologue de la vie favorise une disqualification phénoménologique et une condamnation éthique du visible en général. Si le visible ne se trouve pas continuellement débordé par lui-même, il est alors forcément obscène et invivable, et il faut par conséquent le fuir en se repliant dans la nuit de la pure immanence. Henry, nous l'avons dit, accentue l'incapacité radicale du visible à s'apporter concrètement en soi-même, tandis que Marion met en question et renverse la présupposition d'un visible assimilable à un espace de pure transparence, présupposition que Henry partagerait étonnamment avec l'objectivisme qu'il récuse pourtant radicalement. Pour Henry, se donner à voir, c'est nécessairement se trahir : c'est donc le secret de l'immanence comme transparence affective à soi-même qui doit nous protéger radicalement contre la transparence d'un visible privé d'excès intuitif sur lui-même. Ainsi, l'invisible se définit par un statut phénoménologique soit pleinement positif - l'invisible henryen s'auto-révèle, se pose comme la consistance même de la réalité effective, indépendamment de toute intervention irréalisateurice d'un faire-voir ek-statique -, soit seulement négatif - l'invu marionnien sature le visible sur le mode indirect de la trace, tandis que l'inenvisageable subvertit et bouleverse l'ordre de mon monde constitué -. L'in-visible henryen doit s'entendre non pas comme un donné dont manifestation se définirait à partir du visible et en référence à lui, sur le mode de la contrariété, du débordement ou de l'inversion, mais bien plutôt comme l'im-manence, l'in-tériorité, le "cœur", le "foyer" ou le "noyau" (pour le dire métaphoriquement) du visible, et plus précisément encore comme l'auto-révélation qui précède le visible, l'effectue, le détermine - et

finalement - reconnaissons-le - tend à le disqualifier et à l'exclure, en le rejetant dans l'irréel, l'illusoire ou le négligeable : ce monde ne m'est rien, je ne lui appartiens pas, je suis fils de la Vie. Le triptyque chrétien du dernier Henry porte les traces d'un dualisme d'inspiration johannique qui oppose à la vie comme unique réalité et norme de toute vérité, le monde visible qui serait assimilable au voile de Maïa. Autre différence fondamentale : la relation du vivant à la Vie absolue exclut toute opération de visibilité, tandis que le rapport de l'adonné à la donation première et dernière instaure originairement la possibilité même de la visibilisation comme transmutation de ce qui se donne en ce qui se montre. La visibilisation marionienne correspond à une réalisation du phénomène à partir du donné invu que l'adonné est appelé à sauver du *léthé* par sa vocation de témoin, tandis que la visibilisation henryenne implique par principe phénoménologique une dé-réalisation du contenu affectif dont ce vivant que je suis éprouve immédiatement la consistance dans le souffrir / jouir qui révèle originairement à soi-même son individualité incarnée. La visibilisation selon Marion est l'effectuation même de la phénoménalisation, tandis que la visibilisation selon Henry n'est que ce qui la défait par son travail d'irréalisation qui ronge la vie de l'intérieur, l'expulse tragiquement hors d'elle-même, la livre à la dissipation mondaine. Ainsi, la « révélation » n'a pas le même sens chez Marion et chez Henry : chez celui-là, elle signifie une visibilisation toujours débordée par la donation intuitive d'un invisible compris comme invu ou inenvisageable, tandis que chez celui-ci, elle désigne une pure auto-affectation qui, d'emblée, exclut toute visibilité ek-statique en se retirant originairement dans la matière pathétique de sa propre nuit cristalline.

2° La question de la phénoménalisation, chez Marion, fait primer la possibilité sur l'effectivité, dans la mesure où tout ce qui se donne s'offre comme potentiellement montrable, tandis que, chez Henry, c'est l'inverse : l'ek-stase, prise en elle-même, n'est qu'une pure possibilité théorique dont il faut obligatoirement expliciter la manifestation effective en la ré-enracinant dans le sol primordial et concret de l'immanence pathétique. Henry, en un sens, adopte - en le soumettant bien entendu à une révision phénoménologique radicale - le principe aristotélicien selon lequel « l'acte (*energeia*) est [...] premier par rapport à la potentialité (*dunamis*) selon la

genèse et le temps »³⁴⁶, tandis que Marion revendique le principe heideggérien qui l'inverse : « plus haut que l'effectivité se dresse la possibilité ». Pour Henry, toute possibilité *a priori* demeure un quasi néant de donation, si elle ne s'accomplit pas concrètement dans la matérialité d'une impression charnelle que j'éprouve pathétiquement *hic et nunc*. L'hypothèse marionienne du phénomène saturé, en revanche, signifie que l'effectif se trouve infiniment débordé par le possible. Marion entend ainsi faire droit à la possibilité de la révélation au sens le plus haut de la Révélation christique, rouvrant de la sorte à une logique de l'espérance ou du pari.

3° Chez Henry, sans l'immanence de la vie, la transcendance ontologique ou intentionnelle devrait inéluctablement s'abîmer dans une *aphanisis*³⁴⁷, tandis que, chez Marion, sans phénoménalisation, la donation et son donné se perdent dans le *léthé*, de façon irréversible ou non. Les concepts d'*aphanisis* et de *léthé* ne doivent pas être confondus. L'*aphanisis*, d'une part, a le statut logique d'une idée-limite. Il suffit d'analyser sa définition pour voir que son contenu ne saurait s'expérimenter dans une donation « en chair et en os » : en toute logique, une pure non-phénoménalité ne peut se manifester à elle-même. Epicure l'avait pressenti, même si son argumentation relative à l'exclusivité absolue de la mort et de la vie est un sophisme. Dès lors que du phénomène se donne, l'*aphanisis* ne se manifeste que sur le mode intentionnel d'une signification vide. Si elle se donnait en personne, *leibhaft*, alors plus rien du tout ne se donnerait, pas même le rien. Or, il n'en va pas ainsi du *léthé*, dont il est possible de faire une expérience concrète, même si elle reste indirecte. En fait, une telle expérience est extrêmement fréquente : dans notre vie de tous les jours, nous ne cessons de laisser échapper, de perdre de vue, d'oublier, d'abandonner au

³⁴⁶ *Métaphysique* Y 8, 1050a 2-3

³⁴⁷ Nous empruntons cette notion à J. Rogozinski, qui a lui-même repris le terme au psychanalyste E. Jones (cf. *Le moi et la chair*, op. cit. p. 198 sq.) pour désigner l'idée-limite d'un chiasme qui s'accomplirait absolument, c'est-à-dire d'une incarnation qui serait privée de tout restant, ce qui équivaldrait à un effondrement catastrophique dans une pure non-phénoménalité (signifiée par l'alpha privatif), dans une absence de vérité qui serait radicale au point de ne pas même se donner elle-même comme phénomène - ce qui nous mène aux confins de ce qui est logiquement pensable, comme l'ont montré Bergson qui juge contradictoire l'idée de néant (cf. *L'évolution créatrice*) ou Marion qui considère que même le néant doit se donner (cf. *ED* pp. 78-84).

voilement, nous découvrons sans cesse, mais toujours après coup, que tel ou tel phénomène a basculé dans l'oubli, nous nous ressouvenons postérieurement que tel donné a sombré dans le *léthé*, et un tel souvenir revient à l'opération de vérité par laquelle se dévoile le fait que quelque chose s'est voilé à notre insu, en voilant son propre voilement. Saint Augustin, dans ses *Confessions*, a bien vu le fait que l'oubli implique un oubli de soi et, par suite, ne se manifeste à la conscience qu'indirectement, par le moyen du souvenir. Ainsi, il nous serait peut-être permis de dire que la phénoménalisation doit conjurer en priorité, chez Henry, une menace d'*aphanisis* - l'auto-affection radicalement et indéfectiblement rivée à soi-même, sans aucun écart, échappe d'emblée au danger d'une perte dans le *léthé* ; certes, le vivre s'oublie soi-même au sens où il ne se rapporte pas originairement à soi sur le mode d'une visée ek-statique, mais il ne peut s'oublier soi-même au sens où le lien de l'affectant et de l'affecté demeure indissoluble grâce à la toute puissance de la Vie absolue - ; tandis que chez Marion, à l'inverse, un risque d'engloutissement dans le *léthé* - la possibilité d'une *aphanisis* se trouve disqualifiée, dès lors que l'on admet que la donation règne en maîtresse absolue -.

4° Le « soi-même » n'a pas exactement la même signification chez Henry et chez Marion. Henry désigne ainsi l'ipséité de l'*ego* vivant, non pas de l'*ego* en général ou abstrait, mais d'abord de cet *ego* réel, unique, singulier, insubstituable, en lequel je me sens et m'éprouve concrètement, ici et maintenant, dans la certitude apodictique de ma propre chair, même si je ne suis ni l'auteur, ni le fondateur de mon auto-affection, tout au contraire de ce que s' imagine l'individu qui succombe à l'« illusion transcendantale de l'*ego* ». Marion, en revanche, vise par l'expression de « soi-même », indépendamment (au-delà ou en-deça) de toute condition transcendantale posée par un « je » constituant, la pure initiative que le donné prend spontanément de se montrer ou de s'offrir à la monstration, avant toute décision d'accueil ou de refus de la part de l'adonné que je suis. L'auteur d'*Etant donné* assume et radicalise la définition heideggérienne du « phénomène » comme « ce qui se montre *en soi-même* et *de soi-même* ». Il ne veut pas du tout dire qu'il serait permis ou souhaitable d'attribuer thétiquement à la donation première et dernière

une quelconque égoïté au sens de Henry ou d'un autre philosophe. En régime de troisième réduction, la donation, nous l'avons rappelé, doit en effet se décrire indépendamment de toute référence à un donateur transcendant, en particulier à un donateur qui se concevrait sur le modèle d'un *alter ego* - faute de précaution méthodologique, le « soi-même » du phénomène risque d'être aussitôt assimilé au « Je » du Dieu personnel de la Révélation (« *Ehyeh asher eyheh* », « *Ego sum qui sum* »...), c'est une objection qui a été adressée à Marion par certains de ses mauvais lecteurs -.

5° La « chair » telle que la thématise Henry et la « chair » comme phénomène saturé selon Marion demeurent irréductibles l'une à l'autre. « L'excès de l'intuition sur l'intention éclate irrémédiablement dès ma naissance »³⁴⁸, écrit Marion. Or, par « naissance », Henry entend non pas la venue au jour comme éclatement ek-statique à travers la dimension spatio-temporelle du monde, mais la génération comme venue nocturne dans la chair, l'incarnation qui s'accomplit en elle-même et par elle-même, à l'intérieur d'une sphère phénoménologique originaire et radicalement étrangère au plan du faire-voir ek-statique. Aussi l'incarnation henryenne ne peut-elle se confondre avec l'incarnation marionienne comme saturation intuitive qui renverse la catégorie de la relation. En effet, le concept de phénomène saturé renvoie analytiquement au remplissement (*Erfüllung*) husserlien, donc nécessairement au paradigme de l'intuition / intention, auquel Henry veut donné congé. Marion, néanmoins, pense la chair en référence au modèle henryen d'une auto-affection autosuffisante et autonome : « Au lieu que tout phénomène de droit commun doive, selon les principes kantien, s'inscrire dans le cours réglé de l'expérience, donc du temps, en admettant par avance une relation avec les précédents (soit d'inhérence substantielle, soit de causalité, soit de communauté entre substances), la chair ne renvoie jamais qu'à elle-même, dans l'indissociable unité du senti et du sentant ; la chair se réfère à soi comme elle s'auto-affecte. Par suite, elle se soustrait à toute relation - ma douleur, mon plaisir restent incommunicables, insubstituables, dans une absoluité sans regard, sans égard, ni égal »³⁴⁹. Henry s'est décidé pour une stratégie

³⁴⁸ *DS* p. 52

³⁴⁹ *Ibid.* pp. 120-121

de rupture radicale, plutôt que de renversement du paradigme kantien-husserlien. Il n'a sans doute jamais pu se satisfaire de la thématization de la chair comme surcroît d'intuition provoquant un débordement de l'horizon visible sur le mode d'une interruption de la relation, mais n'excluant pas pour autant par essence toute possibilité de visibilisation. La chair henryenne consiste foncièrement dans la matière pathétique qui se révèle en soi-même et de soi-même et où se concrétise originairement la venue en soi de toute transcendance, de toute visibilité, de tout rapport intention / intuition. Mais, soulignons-le, l'invisibilité affective de ma chair ne veut surtout pas dire que celle-ci se donnerait sur le mode d'un invu qui serait susceptible d'une exhibition directe dans le hors-de-soi du monde. Elle serait à interpréter plutôt au sens d'un inenvisageable, même si elle n'est pas une contre-intentionnalité. Ma chair, selon Henry, n'advient pas non plus comme un phénomène « inapparent », au sens où Heidegger parle d'une « phénoménologie de l'inapparent » pour penser la manifestation paradoxale de l'être qui délivre l'étant à la visibilité tout en se retirant lui-même dans le néant comme l'autre de l'ontique. La thèse henryenne de la phénoménalité double signifie que le « sentir » et le « voir » n'appartiennent pas au même "plan" phénoménologique. « Charnellement, je suis affecté d'une intuition - par exemple une douleur [...] »³⁵⁰, écrit Marion. Or, pour Henry, penser la donation de l'affectivité charnelle sur le mode intuitif d'un faire-voir, cela implique de confondre les deux modes fondamentaux de l'apparaître que sont la vie pathétique et l'être ekstatique. Le mode de donation originaire de l'incarnation n'est pas l'intuition ekstatique, mais l'affectivité pathétique. Intuitionner la chair, c'est l'exhiber dans le hors-de-soi du monde, c'est la donner à voir, dans cet espace éclaté où rien ne se touche ni ne se sent soi-même, comme une re-présentation irréaliste, sous l'aspect exsangue d'un corps sensible ou d'un concept intelligible. Nous avons ici un exemple du fait qu'il arrive à la phénoménologie marionienne de négliger la dualité fondamentale de l'apparaître, et nous devons lui reprocher d'oublier ainsi la différence pathético-ekstatique en l'aplatissant d'une certaine manière sous le règne sans partage de la donation première et dernière. Marion, s'il ne voit

³⁵⁰ *Ibid.* p. 120

aucune contradiction à décrire la donation de la chair à la fois comme une auto-affection et comme une intuition, souligne pourtant expressément le fait que le phénomène de la chair ne fait jamais rencontre à la manière d'un objet ou d'un étant intramondain : « Devant la chair, qui sent et se sent sentir sans distinction, je ne puis justement pas m'installer en dehors pour lui faire face, puisqu'elle n'admet aucun « dehors », puisque je suis irrémédiablement en elle et suis elle : je ne la vois pas comme un spectacle, mais je m'éprouve en elle et comme elle »³⁵¹. Si donc il nous faut reconnaître avec Henry qu'aucune modalité pathétique ne peut se donner réellement par la médiation d'un voir intuitif et qu'une telle médiation ek-statique contraint à une irréalisation de principe le contenu de l'impression originaire telle qu'elle se trouve immédiatement vécue, nous proposons alors d'entendre l'« intuition » affective ou charnelle que vise Marion au sens non pas propre, mais seulement figuré ou métaphorique : l'« intuition » désigne en fait de l'affect, du pathos. Marion reste ici tributaire d'un photocentrisme qui risque d'imposer injustement le modèle ek-statique à un type de phénoménalité radicalement étranger : l'auto-affection pathétique. Néanmoins, il écrit aussi, cette fois en parfait accord avec Henry : « *L'intériorité de la chair conditionne l'extériorité du monde, loin de s'y opposer, parce que l'auto-affection rend seule possible l'hétéro-affection, qui croît à sa mesure* »³⁵² et que « [...] toute phénoménalisation du monde pour moi passe par ma chair. Sans elle, le monde disparaîtrait pour moi [...] »³⁵³ : sans l'incarnation, le monde entier serait livré à l'*aphanisis*, et non pas simplement au *léthé* avec possibilité d'*alétheia*. Comme Henry, Marion identifie la chair et l'ipséité, il considère que l'advenir de l'*ego* procède d'une incarnation originaire et qu'il est faux de croire qu'elle serait produite par une conscience tautologique du type Je = Je : « L'*ego* se reçoit donc de sa prise de chair et jamais de la réflexion qui l'égalerait à soi »³⁵⁴. Marion pense ainsi la chair comme inégalité fondamentale à soi-même, comme irréductible excès d'intuition sur toute intention - cela à la différence de Henry qui la décrit en priorité comme coïncidence affective avec soi-même, continuels procès de ré-identification

³⁵¹ *Ibid.* p. 135

³⁵² *Ibid.* p. 181, je souligne

³⁵³ *Ibid.* p. 107

³⁵⁴ *Ibid.* p. 122

à soi-même qui parvient inlassablement, en dépit de tout écartèlement pathétique, à surmonter toute dis-jonction irréalisatrice de l'ek-stase. Mais si la chair comme phénomène saturé donne à soi-même l'ipséité dont se reçoit tout adonné - « Je ne me donne pas ma chair, c'est elle qui me donne à moi-même [« en se donnant à moi », précise Marion *infra*]. En recevant ma chair, je me reçois moi-même - je suis ainsi adonné à elle »³⁵⁵ -, comment peut-elle alors provoquer une destitution du « je » qui permette d'accéder à la troisième réduction ? Si le sujet transcendantal se trouve d'emblée débordé par l'irréductible surcroît de la vie incarnée qui le donne à lui-même, cette vie dont les multiples impressions pathétiques déferlent tumultueusement sur lui et l'emportent irrésistiblement, contrariant, brisant et défaisant ainsi sans cesse l'entreprise de constitution d'objet ou d'égalisation de soi à soi par le moyen d'une représentation de la conscience, s'il en va ainsi, ne nous serait-il pas alors permis de penser que le « je » que destitue le phénomène saturé de la chair doit se caractériser par un statut non pas originaire, mais dérivé, qu'il dérive en effet de l'adonné qui « vient après » lui ou plutôt avant lui, qu'il provienne d'abord d'une révélation dont la préséance reconnue imprime en sa chair le fait d'une distance insurmontable par rapport à soi-même, révélation légitimement identifiable à une auto-révélation, si l'*ego* qu'elle suscite consiste, en dépit de son écart essentiel par rapport à son origine, dans la coïncidence immédiate du sentant et du senti - immédiate qui resterait néanmoins toujours en excès sur toute compréhension réflexive - : Henry et Marion nous donnent ainsi à penser une chair qui se reçoit originairement comme *ego*, mais qui ne peut légitimement s'identifier à l'auteur ou au fondateur de sa propre donation, tout au contraire de l'individu de Stirner qui prétend se créer métaphysiquement soi-même à chaque instant.

Interrogeons à présent la phénoménalisation marionienne depuis un point de vue critique qui s'appuie sur la position phénoménologique de Henry. D'abord, il faudrait lui reprocher, en tant que procès de visibilisation, de se ramener à une déréalisation des choses mêmes. La

³⁵⁵ *Ibid.* p. 119

logique du surcroît, de l'excès, de la surabondance impliquerait contradictoirement une opération qui viderait de sa propre consistance la matière pathétique de toute incarnation. Une telle déréalisation atteindrait tout phénomène, étant donné que toute manifestation présupposerait une monstration : « Comment en effet une préphénoménalité pourrait-elle émerger en deçà de l'immanence (de la « conscience »), avant l'écran et le prisme par lequel l'adonné convertit le donné anonyme en ce qui se montre ? »³⁵⁶. Il faudrait dès lors exclure toute possibilité d'une manifestation positive qui s'effectuerait indépendamment de toute espèce de visibilisation - ce qui constituerait une décision théorique extrêmement violente de la part d'un phénoménologue qui revendique pour seul principe la suspension de toute prédétermination antérieure à la révélation des choses mêmes ! En fait, aucune preuve ne nous autorise à affirmer que la phénoménologie de la donation marionienne se fermerait arbitrairement et catégoriquement à la possibilité de la thèse henryenne de la phénoménalité double, qui doit nous permettre de déjouer les apories du monisme ontologique. Néanmoins, dans le fait de postuler un écart ou une non-coïncidence entre le donné et le montré, on pourrait peut-être voir un signe incitant à penser que la phénoménalisation marionienne admettrait implicitement une primauté impensée de la différence ek-statique. L'auto-affectation henryenne, on le sait, exclut quant à elle toute espèce d'intervalle entre le sentant et le senti, quoique une distance abyssale soit censée séparer tout vivant fini de la Vie absolue : ma chair se trouve passivement rivée à soi-même, d'emblée contrainte à se subir et se souffrir soi-même, sans jamais pouvoir échapper réellement au pathos. Il n'en va pas exactement de même pour le « je peux » - l'autre versant de l'affectivité originaire -, qui implique une certaine différence entre le potentiel et son actualisation concrète : par exemple, s'il m'est spontanément donné de pouvoir courir - je sens, de manière immédiate et absolument assurée, sans avoir besoin de raisonner pour m'en persuader, que « je peux » effectuer une telle action -, je ne suis pas pour autant immédiatement contraint à phénoménaliser, ici et maintenant, la pratique de courir. Il dépend de moi et de moi seul moi de laisser ou non se libérer cette

³⁵⁶ ED p. 419

virtualité, de prononcer le *fiat* qui fait passer mon - « je sens que je peux courir » - à son actualisation concrète - je sens que je cours réellement -. Or, comme le remarque Henry, la réalité du « courir » ne réside justement pas dans une monstration, c'est-à-dire dans une exhibition mondaine ou dans la représentation géométrique d'un corps étendu en mouvement, mais consiste originairement et seulement dans l'épreuve pathétique d'un déploiement organique invisible à travers le continu résistant terrestre. Aux yeux des spectateurs amassés dans le stade, la souffrance que chaque coureur endure solitairement dans sa propre chair ne se manifeste jamais que de façon indirecte, elle se trahit à travers certaines traces, telles que l'aspect tendu, rouge, haletant de leurs corps, ainsi que par l'expression concentrée et plus ou moins grimaçante de leurs visages, autant de signes psychophysiologiques qui sont automatiquement perçus et interprétés, grâce à un ensemble de synthèses passives de recouvrement, comme l'expression de l'effort. Ainsi, en réponse à l'activité des coureurs qui combattent chacun pour déployer et améliorer la phénoménalisation de leur « je peux » pratique, les spectateurs laissent les esquisses qui s'offrent dans l'horizon du monde se convertir en ces beaux corps vivants d'athlètes, dont les mouvements objectifs se saturent d'un invisible vécu de souffrance et de jouissance.

Marion ne tendrait-il pas à rabattre tout invisible sur l'invu, au détriment de l'invisible henryen comme pathos radicalement acosmique, ce qui reviendrait à présupposer que l'invisible, loin de pouvoir jouir d'une autosuffisance, doit nécessairement se définir en référence au visible ? Non, dans la mesure où il prend soin de bien distinguer entre l'invu et l'invisible : « L'invu relève certes de l'invisible mais ne se confond pas avec lui, puisqu'il peut le transgresser en devenant précisément visible ; alors que l'invisible reste à jamais tel - irréductible récalcitrant à la mise en scène, à l'apparition, à l'entrée dans le visible - l'invu, visible seulement provisoire, exerce toute son exigence de visibilité pour, parfois de force, y faire irruption »³⁵⁷. Toutefois, l'invisible au sens le plus strict - qui nous

³⁵⁷ CV p. 51. On pourrait dire, en référence à Kant, que l'invisible *limite* le visible, tandis que l'invu le *borne*. L'invu peut aussi, en un sens, faire songer aux essences éternelles qui, dans la métaphysique leibnizienne, aspirent ardemment à accéder à l'existence, mais tout rapprochement de ce type doit bien entendu être écarté, si, avec Marion, l'on revendique pour l'invu le statut d'un concept strictement phénoménologique.

renvoie à l'inenvisageable -, même s'il demeure irréductiblement récalcitrant à toute mise en scène ou entrée dans le visible, ne laisse pourtant pas de se manifester d'une certaine manière, ne serait-ce que du fait que nous en parlons et tentons de le penser : comment faire alors droit à une telle manifestation ? Sur le mode purement négatif de la trace qui déjoue et contrarie absolument toute fermeture sur soi du processus théorique d'objectivation ? Ou sur le mode d'une révélation positive et peut-être d'une phénoménalité radicalement étrangère à toute visibilisation mondaine ? Ces deux possibilités ne sont nécessairement exclusives. Nous demandons : ce qui se donne, peut-il ou non se manifester d'une manière ou d'une autre, antérieurement à et indépendamment de toute constitution objective et de toute découverte ontique ? Ou bien tout surcroît ne se manifeste-t-il que sur le mode d'un étant excédé ou d'un objet débordé ? Même Marion paraît retenir cette seconde hypothèse, en admettant que la donation ne saurait concrètement se soustraire à toute condition d'un Je constituant et d'un horizon, un léger flottement subsiste et laisse ainsi ouverte une possibilité pour l'invisible selon l'auto-révélation henryenne.

Le concept marionnier de phénoménalisation présente une foncière ambivalence : d'un côté, il paraît suspect d'avoir plus ou moins partie liée avec les présupposés traditionnels du monisme ontologique relatifs au photocentrisme ; mais d'un autre côté, il semble aussi et heureusement, pouvoir s'interpréter de telle sorte à se libérer de tels présupposés. Montrons qu'il le peut et, bien mieux, qu'il le doit, pour au moins trois motifs : 1/ Marion, en construisant le phénomène saturé, renverse, bien plutôt qu'il ne l'annule, la prépondérance traditionnelle de la visibilité sur l'affectivité. Son concept de phénoménalisation, de façon contradictoire, perpétue, au moins dans une certaine mesure, le photocentrisme, tout en ouvrant une possibilité à sa subversion, mais, demandera-t-on, est-il parti d'un point suffisamment radical et ne reconduit-il pas à la logique de la lumière comme le courant au rivage ? 2/ Toutefois, le "nouveau départ" érotique ne pourrait-il favoriser une libération plus radicale par rapport au photocentrisme ? Il semblerait que oui, si l'amant « se lave aussi d'un soupçon pesant sur la phénoménologie - celui de privilégier la visibilité dans la phénoménalité ; car l'amant aime ce qu'il ne voit pas plus que ce qu'il voit ; ou plutôt, il ne voit que parce qu'il aime ce que, d'abord, il ne

pouvait pas voir. L'amant aime pour voir - comme on paie pour voir »³⁵⁸. Je ne connais que dans la mesure où j'aime. L'archi-décision d'aimer ne peut se prendre que dans l'obscurité, à l'aveugle. L'amour se fait les yeux fermés et devance toute venue au jour. Si l'on admet que l'amour originaire précède (au sens phénoménologique et non pas chronologique) ainsi tout voir ou savoir - de façon analogue, pour Henry, je sens que je vis, avant même de voir que j'ek-siste, mais il va falloir interroger sérieusement le bien-fondé de cette conviction qui se présente comme une description -, la phénoménologie érotique de Marion pourrait alors contribuer à ruiner le monopole absolu de la visibilité que promeut le monisme ontologique. 3/ Argument décisif : nous ne trouvons, dans le concept marionien de phénoménalisation, absolument aucun élément qui nous obligerait à exclure *a priori* la possibilité d'une lecture ouverte à la thèse henryenne de la phénoménalité double. Une telle lecture supposerait seulement que nous procédions à un certain élargissement conceptuel, en étendant le « montré » intuitif au « manifeste » qui devrait embrasser aussi bien le visible intramondain débordé, que l'invisible comme auto-affection pathétique. Rien ne nous interdit de considérer le principe suivant et de le mettre à l'épreuve des choses mêmes : tout ce qui se donne, plus largement que de s'offrir à une visibilisation, peut se manifester dans l'horizon du monde ou dans l'immanence de la vie.

Interrogeons maintenant, à l'inverse, le concept henryen de phénoménalisation depuis un point de vue critique qui correspond à la position phénoménologique de Marion. 1° La vie henryenne pourrait-elle ou devrait-elle s'identifier à une dimension particulière de la donation marionienne ? Mais si c'était le cas, le fait de la thématiser de manière centre ou exclusive ne risquerait-il pas alors de nous vouer à une espèce d'idolâtrie conceptuelle et de masquer la vérité de la donation accueillie dans l'ensemble de ses diverses dimensions - théorique, ontologique, éthique, érotique etc. - et au sens le plus large³⁵⁹ ? Ou bien l'auto-affection

³⁵⁸ PE p. 142

³⁵⁹ La thèse henryenne du monisme ontologique et celle, marionienne, de l'idolâtrie de l'Être - « [...] l'être même joue comme une idole [...] » (DSE p. 11 ; remarquons que si l'être correspond au site phénoménologique du *logos*, c'est alors seulement dans l'horizon ontologique qu'il est possible de penser logiquement un « Dieu sans l'être », sur

devrait-elle, au contraire, s'identifier à la dimension la plus fondamentale de toute donation, à l'essence même de la *Gegebenheit* ? Des critères ou des attestations phénoménologiques suffisants nous sont-ils donnés pour nous permettre de trancher une telle alternative ? 2° La disqualification du monde visible par Henry, qui le juge irréal, inconsistant et illusoire - il ne serait qu'un pâle simulacre de la « vraie vie » -, ne contredit-elle pas de manière flagrante le principe « autant de réduction, autant de donation » qui, d'après Marion, intègre et dépasse le « principe de tous les principes » husserlien ? La contre-distinction absolument tranchée entre l'être et le paraître depuis Platon - en résumé, la forme (*eidōs*) comme réalité absolue, par opposition au simulacre (*eidōlōn*) comme pur non-être - ne trouverait-elle pas comme un écho dans l'opposition radicale que le dernier Henry (celui du « tryptique-tournant » *C'est moi la vérité, Incarnation, Paroles du Christ*) établit entre la « vie » et le « monde » - mais, comme nous le montrerons plus loin, tout à fait à l'encontre du troisième principe de Husserl, qui a peut-être renoué avec une conception « présocratique » de la vérité comme mélange indissoluble de dévoilement et de voilement, et selon lequel tout ce qui se donne ici et maintenant, dans ma sphère d'immanence, que ce soit ou non sur le mode de la visibilité, peu importe, possède de ce fait même un certain statut de vérité absolument incontestable ? Le problème, ici, est de savoir s'il serait

le mode du débordement, un Dieu capable de se donner avant même de venir à exister) - paraissent converger. Si nous pouvons légitimement considérer que la phénoménologie de la vie henryenne peut et doit effectivement contribuer à nous libérer du monopole idolâtrique de la question ontologique - une telle exigence de libération vaut pour la phénoménologie comme telle, mais aussi pour la théologie -, demandons toutefois : ne se pourrait-il qu'elle substitue à une idole une autre idole ? La « Vie absolue » ne pourrait-elle, à son tour, fonctionner comme une idole, dès lors que l'on pose l'équivalence logique - « Dieu » = la Vie (et la Vie absolue, en tant qu'elle se définit, au contraire de notre vie finie, par le pouvoir infini de s'apporter en soi-même, ne répéterait-elle pas indirectement le motif métaphysique de la *causa sui* ?) -, cela même si la Vie, en tant qu'elle ne consiste ni en un objet, ni en un étant, exclut toute idolâtrie matérielle au sens vulgaire ? Toutefois, peut-on légitimement parler, à son propos, d'« idole conceptuelle », si elle demeure irréductible à tout concept, si elle se présente même comme l'Autre du concept ? Mais ne faudrait-il pas pourtant dire de la Vie qu'elle s'impose comme idole, dès lors qu'elle vient à polariser l'attention théorique de manière excessive et exclusive, au point d'éclipser tout autre phénomène non moins digne de pensée ? Néanmoins, si Marion définit l'idole comme premier et dernier visible qui ferme tout au-delà invisible ne pourrions-nous alors penser la Vie comme l'anti-idole par excellence, en tant qu'elle se présente comme le premier et dernier invisible (l'auto-révélation pathétique qui advient en-deça de toute ek-stase) qui ouvre le visible en assurant concrètement sa phénoménalisation ?

possible d'en finir avec le monisme ontologique, mais sans pour autant basculer dans une forme d'acosmisme ou de dualisme. 3° Le lien essentiel que Marion établit entre phénoménalisation et érotisation ne constituerait-il pas un élément inédit qui pourrait éclairer la thématique phénoménologique de l'amour et de la haine, cette dimension fondamentale de l'affectivité que la pensée henryenne semble avoir laissée au second plan³⁶⁰ ? Il serait injuste d'affirmer que Henry aurait oublié l'amour, avec toute la tradition métaphysique qui a consacré le monopole de la question de l'être, quoiqu'en laissant impensée la différence ontico-ontologique. Toute la pensée henryenne procède en effet d'un amour incondicional de la vie et pour la vie. « S'éprouver soi-même, jouir de soi, c'est s'aimer soi-même »³⁶¹. La Vie absolue « jouit de soi dans l'amour infini dont elle s'aime éternellement elle-même »³⁶², son activité d'auto-génération s'identifie parfaitement avec l'amour réciproque qui unit la Vie innée et le Premier Vivant, et c'est à l'intérieur de ce amour divin que sont engendrés tous les individus finis que nous sommes. « *L'auto-révélation de la vie est son auto-justification* »³⁶³, note aussi Henry : la réduction radicale qui doit me permettre d'accéder à l'auto-révélation de la vie « bonne » et « sans pourquoi », telle la rose d'Angelus Silesius³⁶⁴, possède-t-elle effectivement le pouvoir de m'assurer contre la vanité qui frappe ma propre certitude d'être ? Pourrait-elle, dans l'ivresse des retrouvailles avec son surgissement inaugural, me dispenser d'avoir à pratiquer la réduction érotique marionienne ? La ré-jouissance du « je vis » frappe-t-elle de vanité le « m'aime-t-on d'ailleurs ? », ou bien revient-elle à un moment d'enthousiasme égoïste retombant vite dans un sentiment d'esseulement ? Pourrions-nous dire de la réduction henryenne qu'elle

³⁶⁰ Nous n'oublions pas, en particulier, les intéressantes analyses du rapport érotique in *IPC* § 40-43. Toutefois, de façon générale, l'éros, dans la phénoménologie henryenne, n'est pas pensé de manière purement autonome, mais seulement selon un rapport de subordination à la question de la vie qui reste toujours considérée comme plus fondamentale : pour Henry, l'amour est une modalité particulière de l'affectivité, une version radicalisée de la « passion » de la tradition psychologique classique, et non un pouvoir originaire de phénoménalisation. Pour une confrontation des pensées de l'éros chez Henry et Marion, cf. N. Depraz, « Phénoménologie de la chair et théologie de l'éros », in Michel Henry, *Pensée de la vie et culture contemporaine*, op. cit. pp. 167-179.

³⁶¹ *IPC* p. 350

³⁶² *Ibid.* p. 175. On s'étonnera d'autant plus que Henry ne fasse pas davantage référence à l'Esprit Saint qui, dans la Tradition théologique chrétienne, personnifie en effet l'Amour.

³⁶³ *Ibid.* p. 320

³⁶⁴ cf. *Ibid.* § 44

court-circuite en quelque sorte la réduction érotique marionienne, tant sous sa première forme que dans sa version radicalisée, en me conduisant à éprouver que la Vie « s'aime elle-même en moi » et « m'aime en elle-même », que je suis aimé de toute éternité par cette Vie absolue dont le Dieu d'Amour de Jésus Christ m'offrirait le meilleur visage : je vis, je suis aimé infiniment - à l'égal du Monogène ou de l'*Agapètos* !-, moi, l'unique dans l'Unique, je me sens éternel, donc toute vanité est définitivement écartée ? J'ai toujours déjà été aimé par l'Amour : le *Phénomène érotique* n'aboutit pas à une conclusion. Toutefois, un tel court-circuitage et une telle conclusion supposent évidemment un saut de foi, l'acte arbitraire d'une réponse qui engage ma propre subjectivité individuelle et qui doit par conséquent être impérativement suspendu par la méthode phénoménologique. En effet, la reconnaissance par Henry du Christ comme « Premier Vivant », d'une part, et, de l'autre, la reconnaissance par Marion de la donation comme Révélation de l'*Agapè*, présupposent l'une comme l'autre implicitement une archi-décision érotique individuelle : moi, *ego* qui me trouve originairement donné à moi-même, j'ai pris librement l'initiative de répondre à un éclat que j'ai identifié avec foi à un appel à moi adressé, accordant ainsi généreusement toute initiative à une Vie dont j'ai confessé la préséance éternelle - me libérant ainsi de toute illusion transcendantale d'une auto-fondation métaphysique - ou à une donation dont j'ai identifié la possibilité la plus haute à l'icône de l'Amour. La phénoménologie "pure", cependant, doit se tenir en-deça du saut de foi à l'intérieur du cercle inaugural.

4° Pour qu'un acte de vision (esthétique ou eidétique), quel qu'il soit, parvienne à sa phénoménalisation concrète, il est nécessaire et impératif, nous dit Henry - et à bon droit, nous ne remettrons pas en cause cette thèse fondamentale -, que la visée ek-statique qui produit le faire-voir se trouve originairement donnée à soi-même dans l'épreuve pathétique où je me reçois moi-même. L'incarnation comme condition transcendantale est nécessaire, c'est établi, mais est-elle pour autant suffisante ? La pleine effectuation de toute vision n'exigerait-elle pas aussi, en plus d'une auto-affection passive ou automatique, l'acte libre d'un « vouloir bien voir », une archi-décision qui doit consister pour moi, *ego amans*, à m'attacher érotiquement à dévoiler, par exemple en actualisant

avec persévérance ma conscience intentionnelle sur le mode de l'attention, l'invu qui s'offre à la monstration ?

Comparons maintenant l'adonné marionnien et le vivant henryen. Celui-là, contrairement à celui-ci, procède d'une hétéro-donation qui impose à « ce qui se reçoit de ce qu'il reçoit » une distance absolument irréductible qui tient à la préséance insurmontable du surcroît sur sa phénoménalisation. La donation marionnienne doit-elle se définir exclusivement par l'hétéron ? Non, dans la mesure où l'adonné se trouve donné à *soi-même*, nous pouvons légitimement parler à son propos d'une auto-donation, même si Marion considère - ce qui, d'après nous, suppose une archi-décision implicite de sauter à l'intérieur du cercle inaugural - que l'hétéron prime sur l'auton, que l'autre précède le moi : je ne me donne pas à moi-même, mais il m'arrive que je me trouve donné à moi-même comme coïncidence (non posée par moi) du sentant et du senti. Toutefois, la distinction de l'autre et du même a-t-elle encore un sens ou une pertinence, lorsque qu'il y va de la donation reconduite à sa racine la plus originaire ? Ne pourrait-on penser, à la suite de Husserl ou de Merleau-Ponty, que l'on touche ici à un niveau de non-dualité entre passivité et activité, altérité et mêmeté, constituant et constitué etc. : ne vaudrait-il pas mieux décrire ou penser la donation originaire de l'adonné comme une *auto-hétéro-donation* ? Henry rejoint au fond la position de Marion : ce vivant que je suis se trouve, en premier et en dernier lieu, auto-affecté par la Vie absolue, donc passivement donné à soi-même par un *hétéron* - l'Avant primordial qui désigne le procès théologique de l'auto-génération de la Vie dans son Archi-Fils, procès qui précède et rend transcendentalement possible l'auto-donation de tout individu fini. L'adonné a en commun avec le « moi » selon Henry une radicale auto-insuffisance : je ne suis pas à moi-même ma propre source, je ne me crée moi-même, ni ne m'engendre. « Le moi est le rapport à soi... posé par un autre »³⁶⁵ : cette proposition de Kierkegaard que Henry aime à citer convient aussi à l'adonné. Celui-ci est-il aussi éloigné de l'*ego* husserlien des *Ideen II* que Marion paraît le croire ? A. Montavont estime qu'à la suite

³⁶⁵ *Traité du désespoir*, Première partie, Livre I, chapitre I, trad. française Ferlov et Gateau, Gallimard, Paris, 1949, réédition collection Tel, 1990, pp. 351-352

du tournant génétique des années vingt, « la notion de « vie » détrône, dans la pensée de Husserl, celle d'« actes de conscience », en raison d'une dimension de passivité à l'œuvre dans toute constitution, dont l'acte, en tant qu'intention active émanant du pôle sujet, ne peut rendre raison »³⁶⁶. « Levinas et M. Henry contestent tous les deux la conception moderne d'un sujet autonome au nom de la passivité et de l'affectivité sensible du sujet. Ils insistent pareillement sur le fait qu'ipséité ne veut pas dire égoïté, que le soi originaire est un soi *donné* à lui-même et non un ego s'autoproclamant souverain et se considérant comme la source de tous ses pouvoirs qu'il est amené à exercer »³⁶⁷ : cette remarque de Rudolf Bernet n'est-elle pas elle encore hantée par l'image d'un ego husserlien hyperactif et omnipotent ? Mais le Husserl des *Ideen II* fait droit à des vécus intentionnels « prédonateurs », qui constituent passivement la subjectivité, sans pour autant faire eux-mêmes immédiatement ou nécessairement l'objet d'une constitution théorique attentive³⁶⁸. Au thème de la destitution de l'ego chez Marion fait écho cette prise de position de Henry : « L'égologie est dépassée, dans la mesure où il y a une naissance transcendante de l'ego. Je ne pars donc plus de l'ego *cogito* comme Descartes, mais je soutiens que l'ego a été apporté en lui-même. C'est la théorie de l'ipséité : l'ipséité n'est pas du tout une égologie, on ne peut pas confondre ipséité et ego, parce que l'ego n'est un ego que sur le fond d'une ipséité qui le donne à lui-même et dans lequel il n'y est pour rien. Autrement dit, il n'y a d'ego et de moi que par une ipséité fondamentale qui est le Soi, et qui est le Soi de la Vie ». Ce serait non pas l'égologie, mais une phénoménologie théologique du Soi de la Vie qui mériterait le titre de « philosophie première ». Henry poursuit, emporté par un élan métaphysique - Marion ferait certainement preuve d'une plus grande sobriété - : « La vie - la Vie absolue qui s'autogénère, qui est la vie dont parle Maître Eckhart [...] génère en elle une ipséité. Dans cette ipséité, et par elle, sont possibles de multiples moi et de multiples ego »³⁶⁹. Ainsi, nous constatons une profonde communauté d'essence entre, d'une part, l'ego ou le « moi », par opposition au « Soi » de la Vie absolue, chez Henry

³⁶⁶ *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl, op. cit.* p. 61

³⁶⁷ « Christianisme et phénoménologie » in *MHEV* p. 183

³⁶⁸ Cf. *Ideen II* § 4, pp. 26 sq.

³⁶⁹ *PV-IV*, p. 300

et, d'autre part, l'adonné comme pure réceptivité, par opposition à la donation première et dernière, chez Marion. Dans chacun des deux cas, il y a un rapport de type fondant / fondé ou originaire / dérivé. L'adonné et l'*ego* généré dans l'auto-engendrement de la Vie absolue supposent l'un comme l'autre un rapport inaugural à un *hétéron* qui les précède et les libère à eux-mêmes, même si l'*hétéron* chez Henry n'a pas exactement le même sens que chez Marion. Si Henry parle d'une « transcendance » de la Vie absolue sur le vivant fini, c'est en un sens radicalement étranger à la transcendance ontologique heideggerienne, à la transcendance éthique levinassienne qui lui est diamétralement opposée, ainsi qu'à la transcendance de la donation sur l'adonné. La « transcendance » en question équivaut en réalité à une immanence plus immanente que ma propre immanence de vivant fini, on pourrait dire à une immanence « plus intime à moi que moi-même ». A la différence de celle de l'*ego* vivant, la thématization de l'adonné ne cède pas à une telle logique d'exacerbation, ni ne s'explique en référence directe à l'opposition phénoménologique classique de l'immanence et de la transcendance. Au demeurant, l'*hétéron* henryen, dans le tryptique, a d'emblée une signification théologique, tandis que l'*hétéron* marionien, dans la trilogie phénoménologique, n'est pas directement identifiée à Dieu, en raison d'une séparation méthodologique plus rigoureuse.

La phénoménologie de la vie henryenne, on le sait, commence par un retour radical à l'*ego* cartésien qui est ressaisi dans son immanence originaire - *ego cogito* revient en réalité non pas à « je me représente », ni à « j'ek-siste », mais à « je vis, je me sens, je m'éprouve moi-même ». Or, chez le dernier Henry l'*ego* subit explicitement et paradoxalement une espèce de destitution : je « m'auto-affecte » : cette formulation est vraie et pourtant imparfaite ; il faut préciser que « je suis auto-affecté » par la Vie absolue qui m'engendre et s'éprouve en moi, en tant que j'appartiens à l'auto-révélation du Premier Vivant. Rétrogradé du mode actif au mode passif, l'*ego* n'est pas pour autant aboli. En récusant l'« illusion transcendantale de l'*ego* », Henry ne réduit nullement l'*ego* à une illusion, mais déclare illusoire toute prétention de l'*ego* réel à se créer soi-même ou s'auto-fonder métaphysiquement. En ce sens, la position de Henry n'est pas « égicide ». Elle consiste à dire que mon *ego* est un phénomène

originaires, mais seulement de second rang ou de second degré, puisque il dépend radicalement de la Vie absolue et de son auto-révélation éternelle.

Pour Marion, l'égoïté au sens de *l'ego cogitans* constitue un résidu métaphysique dont la phénoménologie doit se purifier en reconduisant le sujet à l'adonné. La position classique d'un « Je » transcendantal menace d'exclure *a priori* la possibilité d'une révélation véritable, entrave l'accueil inconditionnel du phénomène comme pur donné. « Pour en finir avec le sujet, il ne faut donc pas le détruire, mais le renverser - le retourner. Il se pose comme un centre : on ne le lui contestera pas ; mais on lui contestera le mode d'occupation et d'exercice du centre qu'il revendique - à titre d'un « je » (pensant, constituant, se résolvant) ; on lui contestera qu'il occupe ce centre comme une origine, un *ego* en première personne, en « mienneté » transcendantale » ; on lui opposera qu'il ne tient pas ce centre mais qu'il s'y tient seulement comme un allocataire placé là où se montre ce qui se donne ; et qu'il s'y trouve lui-même donné comme un pôle de donation, où ne cessent d'advenir tous les donnés. Au centre ne se tient nul « sujet », mais un adonné »³⁷⁰. Marion récuse ainsi « la prétention [...] d'un possible *Je* transcendantal à la fondation dernière de l'expérience des phénomènes [car] *l'ego*, dépouillé de sa pourpre transcendantale, doit s'admettre comme il se reçoit, comme un adonné [...] L'ego garde certes tous les privilèges de la subjectivité, sauf la prétention transcendantale d'origine »³⁷¹. La thématization de la chair, parce qu'elle implique l'introduction d'une passivité fondamentale, pourrait contribuer à ruiner toute prétention d'un Moi dominateur : « Si la prise de chair seule assure à *l'ego* un soi (*ipse, self, Selbst*), faut-il en conclure qu'elle seule peut ouvrir ce qui vient après le sujet, quelque nom qu'il porte, et l'arrache ainsi définitivement aux impasses de la subjectivité métaphysique, c'est-à-dire à un *Je* qui revendique des prétentions transcendantales ? »³⁷². La chair comme phénomène saturé qui renverse la catégorie de la relation doit en effet mettre en question le règne théorique du *Je* constituant : « Donc, si phénomène saturé il y a, il n'affectera aucun « sujet », aucune « subjectivité », précisément parce que l'un et l'autre ne fonctionnent que

³⁷⁰ *ED* p. 442

³⁷¹ *DS* pp. 53-54

³⁷² *Ibid.* p. 125

dans une situation métaphysique où il s'agit de constituer [des phénomènes pauvres ou communs]. Ce ou celui qu'affecte un phénomène saturé ne le précède plus, ne le conditionne plus, ne le constitue plus, donc, il ne peut revendiquer aucune « subjectivité », ni aucun « sujet » [...] Par principe, une phénoménologie du donné libère (ou tente de libérer) de toute sujétion transcendante »³⁷³.

« Il faut reconnaître [...] que si le phénomène se donne vraiment, il confisque alors obligatoirement la fonction et le rôle du *soi*, donc ne peut concéder à l'*ego* qu'un *moi* de second rang, par dérivation » : encore une fois, est-ce le phénomène lui-même qui s'impose à l'adonné par la violence de sa saturation et qui lui « confisque » ainsi l'initiative ? Ou bien l'adonné qui se reçoit d'emblée capable de décider librement de consentir (ou non) à laisser l'initiative au donné qui se propose sans pour autant s'imposer, de la lui laisser, de telle façon à permettre au surcroît de libérer les plus hautes de ses propres potentialités de phénoménalisation ? Retenons la seconde hypothèse : l'initiative, personne ne me la prend, c'est moi-même qui la donne. Je la donne, cela m'est possible s'il m'a toujours déjà été donné de la prendre pour pouvoir la donner - préséance que je ne reconnais qu'en vertu d'une archi-décision cordiale. L'initiative ne m'est nullement confisquée, puisque c'est moi et moi seul qui décide de la prendre et de la donner, de la prendre-donner - il s'agit en réalité d'un unique et même acte, parfaitement indivis, l'acte même par lequel l'individu que je suis à chaque fois s'affirme en tant que tel -, et si je peux ainsi procéder à une telle archi-décision qui m'égoïse, c'est parce que je me trouve d'emblée donné à moi-même comme pouvoir de commencer : nous retrouvons ici le motif du cercle inaugural, qui n'est pas une objection à surmonter, mais une structure élémentaire à décrire. La régression à l'infini est exclue, du fait que du phénomène se donne, *hic et nunc*. C'est ainsi la donation qui donne originairement à soi-même tout *ego* qui prend chair, mais la suscitation de l'adonné se donne inauguralement sans pour autant se montrer en toute évidence, elle s'accomplit dans le retrait, et peut-être en priorité dans le secret de la nuit pathétique. A l'adonné, toutefois, il est donné, à titre de pouvoir constitutif de sa condition

³⁷³ VR pp. 178-179

d'adonné, de pouvoir faire justice à cette activité originaire cachée : l'adonné se reçoit en effet comme pouvoir de laisser éclater en toute lumière le fait qu'il n'est pas lui-même l'auteur ni l'origine absolue de sa propre égoïté, qu'il se reçoit soi-même, tout au contraire, d'une activité donatrice qui le précède d'emblée et toujours déjà et qui le provoque, parfois avec violence, à répondre aux avances de la vérité.

Il serait erroné de croire que la destitution marionienne du « Je » constituant ou la critique henryenne de l'illusion transcendantale de l'*ego* obligeraient nécessairement la phénoménologie de la donation à rayer définitivement de son propre lexique le nom d'« *ego* ». Marion nous invite à penser, par opposition à tout *ego* substantiel qui voudrait s'ériger en maître et possesseur de la donation, un *ego amans* qui s'affirme comme *ego* en prenant l'initiative d'aimer le premier et sans retour, et d'accourir ainsi généreusement au devant des possibilités de révélation qui lui sont offertes, à commencer, peut-être, par celle d'un « moi vrai » (J. Rogozinski), irréductible à ce moi "mondain" auquel on a l'habitude de s'identifier sans distance - ce moi haïssable, aliéné, figé dans son auto-objectivation meurtrière -. Pourquoi donc l'*égoïté* devrait-elle se définir exclusivement ou en priorité par le pouvoir de constituer des objets - comme c'est le cas chez Kant, chez un certain Husserl (mais non le seul, certes, puisque l'*ego* transcendantal est aussi et capable d'*Einfühlung*), mais aussi et encore chez Levinas ou Marion qui renversent tous deux l'*ego* constituant tout en le conservant comme repoussoir -, plutôt que par un pouvoir fondamental de s'ouvrir librement à la phénoménalisation, autrement dit comme une liberté de résistance hospitalière à l'égard du surcroît pathétique ou ek-statique ? Rien ne nous interdit de penser que « je » pourrait vouloir dire non pas seulement « je peux constituer », mais aussi, tout d'abord et à l'inverse, « je peux laisser s'auto-constituer » ou « se révéler », en accordant mon propre « oui » aux possibilités du surcroît que je choisis librement d'accueillir comme des promesses. Si rien non plus ne nous oblige à admettre cette hypothèse, sa légitimité doit alors se mesurer à l'épreuve des choses mêmes. Le phénomène saturé, nous dit Marion, se caractérise notamment par sa « banalité » : cela ne veut pas dire qu'il serait courant ou fréquent, mais que « la plupart des phénomènes, sinon tous, peuvent donner lieu à saturation par l'excès en

eux de l'intuition sur le concept ou la signification »³⁷⁴. Devient « banal », au sens propre, ce qui, par décision politique et légale, concerne tous et devient accessible à tous, au ban et à l'arrière-ban (par exemple four ou un champ). « Devant la plupart des phénomènes, même les plus sommaires, (la plupart des objets produits par la technique et reproduits industriellement), s'ouvre la possibilité d'une double interprétation, qui ne dépend que des exigences de ma relation, toujours changeante, à eux. Ou plutôt, lorsque la description l'exige, j'ai la possibilité de passer d'une interprétation à l'autre, d'une phénoménalité pauvre ou commune à une phénoménalité saturée ». Loin qu'une telle possibilité herméneutique ou, plus exactement, phénoménologique doive nécessairement se ramener à celle, pour la conscience intentionnelle, de modifier le contenu ou la teneur de sa donation de sens (*Sinngebung*), il nous est permis de penser, avec Marion, qu'elle consiste bien plutôt dans un pouvoir originaire immédiatement confié à l'adonné, celui de se laisser affecter en sa propre chair par la puissance du surcroît et d'affirmer authentiquement son égoïté, en prenant, par l'effet d'un « *fiat* » généreux et responsable, l'initiative de répondre à la possibilité de se faire l'hôte de la vérité.

³⁷⁴ « La banalité de la saturation », in *VR* p. 155

Deuxième partie :

CONSTRUCTION PHENOMENOLOGIQUE

DE L'AUTO-HETERO-DONATION

COMME ETREINTE PATHETICO-EXTATIQUE
ORIGINAIRE

II. Elaborons une construction phénoménologique : L'AUTO-HETERO-DONATION comme ETREINTE ORIGINAIRE DE L'EKSTASE ET DU PATHOS

Une thématization explicite du concept de phénoménalisation chez Henry et chez Marion nous révèle à la fois sa puissance et son insuffisance : l'auto-affection a le grand mérite de nous libérer du monisme ontologique, mais nous expose au danger d'une forme d'acosmisme que nous appellerons le « monisme pathétique » ; le phénomène saturé a pour qualité notable de nous soustraire à l'hégémonie de l'objectité ou de l'étantité, mais reste plus ou moins suspect de photocentrisme et contribue à effacer la différence pathético-extatique que met en lumière la thèse henryenne de la phénoménalité double. Or, pour surmonter ces difficultés, nous avons entrepris une espèce de déconstruction de l'un et l'autre de ces deux concepts, avec pour objectif de dégager leurs éléments essentiels, de retenir ceux qui s'avéreront les plus pertinents pour répondre à notre propre problématique et d'élaborer à partir d'eux un nouveau modèle synthétique d'intelligibilité ou, plus précisément, une nouvelle construction phénoménologique, que nous nommerons l'« auto-hétéro-donation » - ou l'« étreinte » - et qui devra nous permettre de laisser la phénoménalisation originaire s'explicitier dans sa possibilité interne de processus transcendantal.

Derrida, dans *La Voix et le Phénomène*, identifie l'impression originaire (*Urimpression*) du maintenant vivant à « une auto-affection dans laquelle le même n'est le même qu'en s'affectant de l'autre, en devenant l'autre du même »¹. J. Rogozinski, dans *Le moi et la chair*, cite et commente cette identification : « L'impression se donne ainsi à elle-même comme différente d'elle-même, sur le mode d'une *auto-hétéro-donation* »². Que peut donc signifier une expression aussi antithétique qui, dans tout ce livre, n'apparaît qu'une seule fois, comme un hapax ? Devons-nous entendre, avec Derrida, une primauté de l'hétéron sur l'auton ou bien, à

¹ *La Voix et le Phénomène*, PUF, Paris, 1967, p. 95

² *Le moi et la chair*, *op. cit.*, p. 158

l'inverse, avec J. Rogozinski, une prépondérance de celui-ci sur celui-là ? Ne serait-il pas possible de penser, au contraire, une stricte absence de hiérarchisation ou de subordination entre l'une et de l'autre de ces deux dimensions, dont le rapport s'exprime et se décline au moyen de multiples couples conceptuels : le même et l'autre, l'identité et la différence, l'immanence et la transcendance, le dedans et le dehors, l'in-stase et l'ek-stase etc. ? La phénoménalisation originaire ne pourrait-elle légitimement s'explicitier selon le modèle d'une *auto-hétéro-donation* qui entrelacerait et nouerait, à la manière d'un chiasme - quoique dans un sens différent du chiasme tactile merleau-pontyen qui, comme on le sait, signifie l'impossibilité absolue, pour la chair à la fois touchante et touchée, de parvenir à une coïncidence pure et parfaite avec elle-même - deux modes d'apparaître inséparables l'un de l'autre et cependant absolument irréductibles l'un à l'autre, que nous identifierons, avec Henry, à l'*immanence* de l'auto-affection pathétique (la vie) et à la *transcendance* de l'hétéro-affection ek-statique (le monde) ? Cette proposition présuppose deux éléments essentiels : 1° la primauté absolue de la donation sur tout autre mode de phénoménalité, à commencer par l'objectité et l'étantité, thèse décisive que Marion expose et justifie principalement dans *Etant donné* ; 2° la thèse henryenne selon laquelle l'apparaître se trouve originairement traversée par une espèce de « trait déchirant », pourrait-on dire pour parler comme Heidegger, qui ouvre en son sein une différence irréductible entre deux modes, l'un « auto- » et l'autre « hétéro- ». Montrons donc qu'il légitime et pertinent, sous certaines conditions qui restent à préciser, de chercher à tenir ensemble ces deux thèses phénoménologiques fondamentales. Il va s'agir ici, pour reprendre, quoique en un sens certainement différent, les mots mêmes d'Alain Cugno, « d'apporter une modeste contribution au travail qu'il faudra bien un jour affronter : élucider la déconcertante parenté de la transcendance et de l'immanence »³.

³ « Jean de la Croix avec Michel Henry » in *MHEV* p. 439

1) Le concept de « construction phénoménologique » : sa définition et son utilité

On dit que la phénoménologie doit mettre entre parenthèses toute construction transcendante pour s'en tenir à une stricte description des choses mêmes. Or, en fait, tout n'est pas aussi simple. Sans doute la méthode phénoménologique consiste-t-elle essentiellement et avant tout dans une destruction ou une déconstruction ayant pour fonction d'éliminer tous les obstacles *a priori* qui nous empêchent d'accéder au libre déploiement du donné. En ce sens, comme l'écrit Marion, la réduction « ne fait rien », mais « laisse la manifestation se manifester », « sa fonction culmine dans un dégagement des obstacles à la manifestation [...] comme dans un Etat de droit, la force publique doit laisser les manifestations passer, les opinions se publier, les consultations s'organiser, bref, laisse [se] faire et [se] passer ce qui en a le droit en ne s'exerçant que contre des violences de fait, la réduction laisse se manifester ce qui en a le droit, n'usant de sa force de suspension que contre des violences théoriques illégitimes »⁴. Certes, la déconstruction est une étape nécessaire, mais il serait cependant naïf de croire qu'il suffirait au phénoménologue de faire table rase de tout présumé et d'accueillir à bras ouverts la donation nue des choses mêmes : il faut aussi des outils *a priori* qui ont pour nom « constructions phénoménologiques ». « Les trois éléments fondamentaux de la méthode phénoménologique : réduction, construction, destruction », estime Heidegger, « sont intrinsèquement dépendants les uns des autres et doivent être fondés en leur co-appartenance »⁵. Dans les manuscrits de travail de Husserl, il est expressément question d'une « réduction démantelante (*Abbaureduktion*) », à laquelle devrait correspondre le volet positif d'une construction qui ne serait ni spéculative, ni métaphysique, mais phénoménologique. Or, parler de « construction » en phénoménologie est problématique à plus d'un titre. D'une part, la notion d'une construction phénoménologique, comme l'a remarqué Fink, n'a pas été thématifiée de manière explicite par Husserl qui s'en est tenu à un usage opératoire, et elle peut même paraître opposée à l'esprit de ses recherches. D'autre part,

⁴ Cf. *ED* pp. 16-17

⁵ *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, op. cit.* p. 41

se pose le problème de l'attestation phénoménologique de ce qui est construit.

Tâche particulière d'une « théorie transcendantale de la méthode » comme « phénoménologie de la phénoménologie », la « phénoménologie constructive », selon Fink, est un concept de méthode - ou du moins un pré-concept dont, souligne-t-il, il est difficile d'obtenir une définition satisfaisante, du fait de la multiplicité, de l'hétérogénéité et de la complexité des problèmes et des façons de les traiter - qui ne renvoie à aucun thème déterminé, mais qui devrait permettre d'appréhender phénoménologiquement des problèmes-limites tels que la naissance et la mort, la prime enfance, la fin de l'intersubjectivité monadique⁶ etc. La « construction », ici, ne signifie pas une hypothèse comme dans les diverses sciences. Le « construit » ou le « constructif » s'oppose à l'« intuitif », comme le « non-donné » au « donné ». « Être donné », ici, ne veut pas dire « être présent là devant » sur le mode de l'*Anwesenheit* ou de la *Gegenwärtigkeit*, mais être accessible par le moyen de la réduction. Pour Heidegger, à la différence de Fink, la construction n'est pas une tâche complémentaire pour la phénoménologie de la conscience intentionnelle, mais un instrument indispensable au questionnement de l'ontologie fondamentale. La réduction n'est pas l'élément unique ni central de la méthode : la simple a-version du regard ne suffit pas, mais exige aussi une in-duction en direction de l'être en tant que tel. « L'être n'est jamais accessible comme l'étant, nous ne le trouvons jamais simplement là-devant, mais [...] il doit être porté au regard dans un libre projet. Le projet de l'étant pré-donné, eu égard à son être et à ses structures ontologiques, nous le nommons *construction phénoménologique* »⁷.

Pour Alexander Schnell, qui s'est attaché à dévoiler chez Husserl les fondements de la phénoménologie constructive, la notion de « construction phénoménologique » a un sens spécifique, quoique plus ou moins lié aux définitions de Fink et de Heidegger. Elle ne signifie pas la reconstitution

⁶ E. Fink, *Sixième médiation cartésienne, L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode*, J. Millon, Collection *Krisis*, Grenoble, 1994, § 7 « L'activité phénoménologisante dans la phénoménologie « constructive » », pp. 109-121. Fink considère que la phénoménologie constructive comme une espèce de reprise de la dialectique transcendantale kantienne et compare l'une à l'autre (cf. pp 118-119).

⁷ *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, op. cit. p. 40

d'un tout dont seules certaines parties seraient actuellement données, ni une construction spéculative « par simples concepts »⁸ qui se fonderait sur un principe ou une idée de la raison, ni une constitution d'objet noétique. La construction phénoménologique consiste bien plutôt dans un procédé méthodologique qui « outrepassé les limites d'une simple démarche descriptive sans pour autant verser dans la métaphysique ou (ce qui est de toutes façons exclu) dans une spéculation purement discursive (voire « fictive ») » et qui doit exercer la fonction suivante : « C'est afin de répondre à sa propre exigence d'une légitimation absolue de la constitution du sens des phénomènes (en leur « vérité ») que Husserl procède - lorsqu'il se heurte donc aux limites inhérentes à l'analyse descriptive - à des *constructions phénoménologiques* qui ne sont pas, nous insistons, des constructions spéculatives, ni des procédés pour faire exister par la pensée ce qui n'existe pas dans la réalité, mais des outils que le phénoménologue se *donne* pour rendre compte d'une *teneur phénoménale* déterminée et dont il ne découvre la régularité (voire la légitimité, justement !) qu'en *procédant* à ces constructions elles-mêmes »⁹. « Il va de soi qu'une telle construction », observe également Fink, « n'a pas le droit d'être une fantaisie arbitraire plus ou moins richement inspirée, mais elle peut uniquement puiser sa *dignité de connaissance* dans une étude progressive *différenciée* des procès génétiques donnés, des temporalisations attestables dans lesquelles s'édifie un avoir etc. [...] »¹⁰. A. Schnell souligne à la fois la nécessité et les limites de la description phénoménologique : « [...] si l'analyse descriptive (au sens d'une description eidétique) de la phénoménologie demeure utile et nécessaire pour caractériser les ingrédients « réels » de la conscience « immanente », elle s'avère toutefois insuffisante lorsque - comme le préconise une démarche transcendantale ultimement légitimante - il s'agit de descendre dans les niveaux ultimement constitutifs de ces phénomènes immanents. En effet, ce champ de l'expérience de l'ego n'est pas seulement donné, présent, pour qu'une description suffise à en dégager les moments

⁸ Ni une « construction flottant librement dans l'air (*eine freischwebende Konstruktion*) » (*Être et temps*, op. cit. § 7).

⁹ A. Schnell, *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, J. Millon, Collection *Krisis*, Paris, 2007, pp. 19-20

¹⁰ *Sixième médiation cartésienne*, op. cit. p. 117

structurels (fussent-ils donnés dans des implications intentionnelles), mais il requiert de plus un travail de mise à l'écart des obstacles qui le cachent, ou du moins qui entravent la compréhension de son rôle constitutif - travail *déconstructif* »¹¹. Précisons que ce chercheur husserlien refuse toute assimilation de la déconstruction chez Husserl au motif propre à Derrida et à son école. « De façon générale », résume-t-il, « il y a construction phénoménologique là où la description phénoménologique se heurte à un paradoxe ou à une aporie qui *doit* cependant être surmonté(e) parce que les *faits* mêmes (la « teneur phénoménale ») attestent d'eux-mêmes la validité du résultat et du but de la construction. La mise en évidence de ce paradoxe et de la nécessité de le dépasser constitue le volet négatif de la construction. La résolution en elle-même en est le volet positif »¹². La construction phénoménologique non thématifiée par Husserl correspond ainsi à « l'outil méthodologique fondamental d'une figure inédite de la philosophie transcendantale »¹³, elle constitue un exemple caractéristique de « concept opératoire implicite »¹⁴, dans la mesure où elle exerce, tout en demeurant dans l'ombre du penser, une certaine puissance d'éclaircissement. Ni simple et plate description d'un contenu pré-donné, ni invention *ex nihilo* ou purement *a priori*, la construction phénoménologique s'en tient strictement aux contraintes mêmes des phénomènes », elle est un « pro-jet » qui « construit les conditions transcendantales de ce qui est exigé par et imposé par les phénomènes eux-mêmes »¹⁵. A. Schnell fait ici écho à Heidegger : « Construire signifie [...] que l'on projette en s'assurant au préalable de l'*orientation* et de l'*essor* du projet. Le *Dasein* doit être construit dans sa finitude à partir de ce qui rend intrinsèquement possible la compréhension de l'être. Toute construction relevant de l'ontologie fondamentale se vérifie par ce que son projet rend manifeste, c'est-à-dire par la manière dont elle conduit le *Dasein* vers son ouverture et lui rend

¹¹ *Les fondements de la phénoménologie constructive, op. cit.* p. 67

¹² *Temps et phénomène, La phénoménologie husserlienne du temps (1893-1918)*, OLMS, Hildesheim, 2004, p. 203

¹³ *Idem.*

¹⁴ *Ibid.* p. 255. Rappelons que Fink oppose aux concepts « thématiques » de la phénoménologie husserlienne les concepts « opératoires ». A. Schnell affine cette distinction en différenciant, parmi les concepts opératoires, entre ceux qui sont « explicites » - par exemple « phénomène », « époque », « constitution » etc. - et ceux qui restent implicites.

¹⁵ *Ibid.* p. 72

présent (*da-sein lässt*) sa métaphysique intrinsèque »¹⁶. Si l'on présuppose avec Fink que « constructif » s'oppose à « intuitif », « décrire » et « construire » seraient alors contradictoires ; mais ne faudrait-il pas plutôt considérer ces deux opérations comme deux modes complémentaires d'explicitation des phénomènes ? Ce serait la position d'A. Schnell : la construction phénoménologique, d'une part, « découvre - *en construisant* - la *nécessité* de ce qui est à construire et des lois présidant à cette construction » ; d'autre part, elle « n'impose rien à ce qui est, mais elle est *commandée, exigée* par les phénomènes eux-mêmes »¹⁷, plus précisément par la teneur phénoménologique des « faits » (*facta*) - c'est-à-dire des données de la sphère immanente de conscience dont la pure description ne parvient pas à rendre compte -, par opposition, chez Husserl, aux « faits originaires » (*Urtatsachen*) ou « absolus », qui sont les objets par excellence de la « métaphysique » et qui se soustraient à toute appréhension génétique. La construction phénoménologique nous donne accès aux *facta* en prenant l'initiative de laisser leur teneur phénoménale s'auto-expliciter dans leur propre nécessité génétique. Elle se réfère à du transcendantal qui, paradoxalement, tombe sous une expérience. Nous avons rappelé ci-dessus la spécificité de la compréhension husserlienne du « transcendantal » par rapport à l'entente kantienne¹⁸ : il s'agit d'une sphère constitutive non pas simplement logique ou formelle, mais qui admet effectivement une attestation phénoménologique, même indirecte, dans une expérience concrète. La démarche constructive oscille, selon un mouvement - le « zigzag¹⁹ génétique » - irréductiblement circulaire, mais devant éviter toute régression à l'infini, entre le *factum* à construire et la construction pré-immanente proprement dite : « Ce qui implique que tout ce qui procède de l'attitude naturelle, tout ce qui est simplement donné et présent, soit re-construit (*wiederaufgebaut*) avec une originalité nouvelle, et ne soit pas seulement interprété après coup comme une donnée

¹⁶ *Kant et le problème de la métaphysique*, Gallimard, Tel, Paris, 1953, § 42, p. 289

¹⁷ *Les fondements de la phénoménologie constructive*, *op. cit.* p. 72

¹⁸ Cf. Introduction, p. 44, note 76

¹⁹ A propos de ce motif, cf. M. Richir, *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*, « I^{ère} Méditation : Introduction. De l'analyse phénoménologique comme démarche "en zigzag" », J. Millon, Grenoble, 1992, pp. 9-23.

ultime »²⁰. Une telle oscillation implique un certain flottement qui tout à la fois fragilise et légitime la construction phénoménologique. « La construction phénoménologique construit à la fois le *factum* et les conditions de possibilité de ce dernier - à savoir *cela même qui le rend possible*, le *possibilise* (*ermöglicht*) »²¹. Or, pour qu'elle ne se résume pas à une production purement fictive, elle doit procéder d'une « *intuitivité spécifique* » (Husserl parle d'une *Herausschubarkeit*), dans laquelle le phénoménologue, d'une certaine manière, prend en vue ce qu'il s'agit de construire. Une telle prise de vue n'est pas une intuition intellectuelle qui serait perçue par l'« œil de l'esprit », mais elle « est elle-même instituée et fondée sur l'« histoire » du phénoménologue en tant que celui-ci est tributaire - dans la mesure où il la revit et l'actualise - de l'histoire de la philosophie en général. Du coup, l'intuitivité caractérisant spécifiquement la construction phénoménologique est elle-même susceptible d'être reconstituée génétiquement eu égard à ses « couches » ou « strates » constitutives »²². Il s'agit là d'un point de divergence important par rapport à Fink qui estime, au contraire, que « dans la phénoménologie constructive, la donation du thème à l'activité phénoménologisante est une *non-donation* ; l'être là présent du moi phénoménologisant est à proprement parler un *ne pas être là présent* »²³, ce qui rend d'autant plus problématique la possibilité d'une attestation. Comment faut-il entendre précisément une telle « non-donation » qui ne saurait être absolue, puisque nous nous rapportons de fait à elle sur le mode interrogatif ? La construction, précise encore A. Schnell, consiste en une « analyse phénoménologique qui est caractérisée en particulier par le fait de ne pas livrer simplement, au sein de la sphère réelle de la conscience, les composantes « inhérentes » à cette sphère immanente, mais dans une, dans une sphère *pré-immanente*, les « conditions » - *transcendantales* - de la constitution de la sphère immanente (ainsi que de la temporalité qui lui incombe »²⁴, conditions transcendantales qui ne sont, répétons-le, pas des conditions de possibilité au sens de Kant, puisqu'elles peuvent et doivent

²⁰ MC § 59, [117], p. 222

²¹ Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive, op. cit. p. 76

²² Idem

²³ Sixième médiation cartésienne, op. cit. p. 120

²⁴ Temps et phénomène, op. cit. p. 10

s'attester phénoménologiquement dans la teneur de leur donation concrète : la « non-donation » dont parle Fink ne pourrait-elle revenir à une telle donation « pré-immanente » ?

Quoi qu'il en soit, il nous importe en priorité de savoir : pourquoi une pure et simple description ne peut-elle suffire à l'explicitation phénoménologique de la phénoménalisation comme vie intentionnelle en action ? Essentiellement pour les deux raisons suivantes. Premièrement, parce que la question de la phénoménalisation ainsi pré-comprise relève avant tout d'une méthode génétique, à la différence de la question de la phénoménalité à laquelle une démarche descriptive peut suffire. Nous interrogeons la phénoménalité *en train de se faire*, prise dans son dynamisme transcendantal. En mettant l'accent sur la phénoménalisation plus que sur la phénoménalité, notre propre problématique se situe dans une perspective de recherches plutôt génétique que statique. Rappelons qu'à la phénoménologie « statique » qui ordonne et systématise de manière descriptive les différents types de phénomènes moyennant des fils conducteurs eidétiques, Husserl oppose, à partir du « tournant des années vingt », la phénoménologie dite « génétique », qui doit dévoiler l'histoire de la subjectivité transcendantale que présuppose à chaque fois la constitution des objets intramondains. La phénoménologie descriptive s'est initialement constituée à l'encontre d'une certaine acception - psychologue et empiriste - de la notion de « genèse » et de ce que les psychologues appelaient la « méthode génétique », mais Husserl, dans les années 1910-20, est revenu sur cette notion de « genèse » pour plusieurs raisons, non seulement pour corriger une insuffisance interne à la phénoménologie comprise seulement comme discipline eidétique, mais aussi parce qu'il s'est trouvé obligé de quitter le domaine de la pure description. Nous supposons que la phénoménologie génétique requiert la construction phénoménologique à titre d'instrument méthodologique et que la phénoménologie constructive se situe dans l'écart qui sépare la phénoménologie descriptive et la métaphysique classique. Deuxièmement, parce que la phénoménalisation, tout en dévoilant, se retire, de façon analogue au *Sein* heideggerien. « « Derrière » les phénomènes de la phénoménologie, il n'y a essentiellement rien d'autre, mais ce qui doit devenir phénomène peut très bien être en retrait. Et c'est précisément

parce que les phénomènes, de prime abord et le plus souvent, *ne sont pas donnés*, qu'il est besoin de la phénoménologie. L'être-recouvert est le concept complémentaire du « phénomène »²⁵. Pour Heidegger, la construction phénoménologique a précisément pour fonction de ménager au *Dasein* un accès à la question de l'être en tant que tel, jusque dans son voilement fondamental : « La construction propre à l'ontologie fondamentale se caractérise spécifiquement par la mise au jour de la possibilité interne de ce qui domine le *Dasein*. Ce qui le domine ainsi est ce qu'il y a en lui de plus commun mais aussi de plus indéterminé en son « évidence ». On peut comprendre cette construction comme un effort du *Dasein* pour saisir en lui-même le fait métaphysique originel, qui consiste en ce que le fini, dans sa finitude, est connu sans être compris »²⁶. Or, de façon comparable, nous dirons que l'accès à une explicitation de la phénoménalisation requiert impérativement une construction phénoménologique que nous appellerons l'auto-hétéro-donation. Si la phénoménalisation, selon Marion ou selon Henry, ne se manifeste qu'à travers un voilement fondamental, c'est parce que sa révélation - en tant que phénomène saturé inobjectivable ou non découvrable - excède les horizons de l'objectivité et de l'étantité, ou - en tant que pure auto-affection qui s'oublie dans la nuit de l'immanence - qu'elle demeure radicalement étrangère à l'ouverture du monde. Le concept de construction phénoménologique tel que nous l'avons ici sommairement défini peut-il légitimement qualifier l'auto-affection henryenne ou le phénomène saturé marionnien ? Nous avons, ci-dessus, soulevé la question du statut phénoménologique à accorder au paradoxe et avons noté qu'il arrive à Marion de le présenter comme une construction, statut qui lui conviendrait, en effet, certainement mieux que celui de concept descriptif ou de pure hypothèse heuristique. S'agissant en revanche de l'auto-affection, Henry serait probablement très réticent à l'identifier à une construction phénoménologique, du fait que, pour lui, la vérité du vivre se donne au vivant dans l'épreuve apodictique d'une parousie absolument immédiate et transparente à elle-même. Or, toute construction est une médiation mondaine qui suppose un écart ek-statique, donc non seulement elle est

²⁵ *Être et temps, op. cit.* § 7, [36], p. 47

²⁶ *Kant et le problème de la métaphysique, op. cit.* § 42, p. 289

inutile, mais elle fait obstacle à l'auto-révélation de la vie au vivant. Cela dit, nous avons montré les insuffisances respectives des concepts de phénomène saturé et d'auto-affection par rapport à la question du sens de la phénoménalisation : si ni l'un ni l'autre ne parvient à rendre parfaitement compte du « comment » de la lumière vive, il nous faut alors, dans une certaine mesure, procéder à leur déconstruction, ce qui ne veut pas dire leur démolition ou leur abandon, certes, mais seulement leur démantèlement, la mise en lumière de leurs éléments constitutifs et la recombinaison de certains de ces éléments en une nouvelle construction qui devra - tests à l'appui - s'avérer plus satisfaisante. Mais, de façon générale, toute construction phénoménologique, pour ne pas se résumer à un pur montage *a priori*, doit procéder à partir d'un événement de vérité concrètement vécu. Il faut que la phénoménalisation fasse elle-même événement dans notre existence - en tant que « trait déchirant » - pour que nous puissions entreprendre de la construire comme processus théorique. Si je ne suis pas l'auteur, ni le producteur de la phénoménalisation, si c'est elle, au contraire, qui me précède, il s'agit alors de laisser la phénoménalisation s'auto-expliciter dans une construction phénoménologique qui soit commandée et rectifiée par son propre événement.

2) La primauté inconditionnelle de la donation selon J.-L. Marion

Avec Marion, nous soutiendrons d'abord ceci que la phénoménalité, loin de devoir ou de pouvoir se réduire exclusivement à l'un ou l'autre de ces différentes catégories - l'« intentionnalité », l'« être », l'« autrement qu'être », la « perception », la « vie », la « différance » etc. - qui, s'ils ne sont pas privés de toute pertinence, restent en tout cas toujours partiels, ne désignent en fait que l'un ou l'autre de ses aspects particuliers (quoique essentiels) -, que la phénoménalité, donc, consiste en premier et en dernier lieu dans une *donation* originaire, à laquelle nous accédons par le moyen d'une « troisième réduction » qui répond au principe « autant de réduction, autant de donation »²⁷ et qui remonte à un niveau plus radical que les deux réductions précédentes, à savoir la réduction husserlienne à l'objectité et la réduction heideggérienne à l'étantité²⁸, du fait que tout objet et tout étant ne peuvent se montrer - ou, plus largement, se

²⁷ Marion a introduit cette formule en conclusion de *Réduction et donation*, Henry lui a apporté une confirmation dans « Quatre principes de la phénoménologie », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1991/ 1, puis in *PV-I*, pp. 77-104 ; Marion la reprend et l'étaye dans *Étant Donnée* (pp. 23-29), après un passage en revue critique des trois grands principes husserliens (pp. 18-23) que nous avons cités ci-dessus. Ce quatrième principe, que Marion estime autant « dernier » que « premier », ne pose aucune condition *a priori*, ne postule aucune décision arbitraire, ne fait nullement violence à la vérité ; il édicte purement et simplement cette règle : il faut et il suffit de laisser au phénomène toute initiative de se montrer en soi-même et à partir de soi-même. En ce sens, le principe en question s'avère un « contre-principe ».

²⁸ Pourquoi trois réductions plutôt qu'un autre nombre ? Husserl et Heidegger constituent la référence prioritaire pour toute genèse de la méthode réductionnelle. Mais est-il ou non légitime de parler d'une « réduction heideggérienne » ? Le disciple dissident n'a-t-il pas, dès 1927, abandonné la démarche réductionnelle au sens strict au profit de l'éclatement existentiel, dans l'angoisse, de la différence ontico-ontologique ? Marion assume cette objection dans *Réduction et donation*, tandis que J.-F. Courtine, dans *Phénoménologie et métaphysique*, rejoint et nuance sa position. Heidegger lui-même démarque sa propre réduction de celle de son maître : « Pour Husserl, la réduction phénoménologique, telle qu'il l'a élaborée pour la première fois explicitement dans les *Ideen* de 1913, est la méthode destinée à reconduire le regard phénoménologique de l'attitude de l'homme vivant dans le monde des choses et des personnes à la vie transcendante de la conscience et à ses vécus noético-noématiques, dans lesquels les objets se constituent en tant que corrélats de la conscience. Pour nous, la réduction phénoménologique désigne la reconduction du regard phénoménologique de l'appréhension de l'étant - quelle que soit sa détermination - à la compréhension de l'être de cet étant (projet en direction de l'être à découvert de cet étant) » (*Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, op. cit. pp. 39-40). Dans quelle mesure la réduction au *Dasein* est-elle plus originaire que la réduction à l'*ego* intentionnel ? La radicalisation de l'intentionnalité à l'ouverture ontologique n'est pas un pur « progrès » phénoménologique, dans la mesure où elle évacue la vie incarnée de l'*ego*, comme nous le verrons précisément un peu plus loin.

manifester - qu'à condition de d'abord se *donner*. Si la donation, d'après Marion, correspond au terme le plus générique qui permet de dire l'essence de toute manifestation, indépendamment de tout projet de fondation métaphysique ou de légifération critique, qu'est-ce qui justifie cette thèse fondamentale de caractère très ambitieux ?

Le mot allemand « *Gegebenheit* », fréquemment employé par Husserl et repris par Heidegger, a souvent été traduit en français par le vocable « donation », que Merleau-Ponty, Levinas ou Henry se sont à leur tour approprié et qui est devenu l'un des mots-clefs de la phénoménologie marionienne. La « donation » (du latin *donatio* et de l'ancien français *donaison*) désigne à l'origine, dans le langage juridique, un acte contractuel par lequel une personne (le donateur) s'engage à transmettre à une autre personne (le donataire) un certain bien matériel ou spirituel (le don) dont elle se dépouille actuellement et irrévocablement en faveur de l'autre qui lui donne son acceptation : par exemple une donation testamentaire. La donation désigne par extension le document écrit qui constate et atteste l'acte contractuel. Or, le fait de traduire *Gegebenheit* par « donation » ne fait-il pas plus ou moins violence aux pensées de Husserl ou de Heidegger, traduire ne revient-il pas, une fois de plus, à trahir ? Il faut noter qu'en allemand, la donation juridique se dit non pas *Gegebenheit*, mais *Schenkung*. Foncièrement polysémique, la *Gegebenheit* husserlienne est le plus souvent rendue, en fonction du contexte, par le « donné », la « donnée », la « présence » ou encore la « réalité ». Nous pouvons nous étonner, avec Marion, que Husserl n'ait jamais produit de définition expresse de la *Gegebenheit*, concept plus opératoire que thématique qui détermine sa conception de la réduction et du phénomène²⁹. Peut-elle donc, sans confusion ni amalgame, être ramenée à un concept absolument univoque ? Marion évite le terme connoté de « présence », sans doute afin d'écartier toute idée d'une permanence substantielle qui serait tributaire d'une « métaphysique de la présence » ; de même, celui de « réalité » risquerait de nous ramener à une forme

²⁹ Cf. *ED* pp. 41-42. Marion suggère, en reprenant Pascal, qu'un tel « manque de définition », aussi patent soit-il, « est plutôt une perfection qu'un défaut, parce qu'il ne vient pas de [son] obscurité mais, au contraire, de [son] extrême évidence ». Il reste que nous devons nous entendre précisément quant à ce que nous désignons, lorsque nous usons de ce mot : « donation ».

traditionnelle de « réalisme ». Si l'auteur d'*Etant donné* opère un déplacement de type "métaphorique" en appliquant le mot « donation » à l'événement même de la phénoménalisation la plus originaire, il veille toutefois rigoureusement à mettre et maintenir entre parenthèses toute connotation ontique ou personnalisée que le terme juridique ne peut manquer d'évoquer ; il prend aussi garde à bien distinguer les différents aspects de la donation : celle-ci, tout à la fois don donné et don donnant, peut en effet renvoyer à l'acte de donner, au contenu donné ou encore au mode selon lequel s'effectue le don. Dans sa trilogie proprement phénoménologique - *Réduction et donation, Etant donné* et *De surcroît* -, Marion s'attache à élargir et approfondir la compréhension du sens de la *Gegebenheit*, en libérant le thème de la donation de tout asservissement arbitraire à la norme exclusive de l'objectivité ou de l'étantité. Celles-ci doivent, d'après lui, n'être considérées que comme des modes possibles d'une donation qui advient avant elles, qui les précède comme plus originaire et qu'elles ne déterminent en rien : c'est, tout à l'inverse, la donation qui libère pour l'objectivité et l'étantité toute possibilité de déploiement. « Ce qui se montre, d'abord se donne - voici notre unique thème »³⁰. Ainsi, établit Marion, la phénoménalité en action ne peut se réduire exclusivement à l'intentionnalité husserlienne. Il ne s'agit nullement, au contraire de Henry, de vouloir prendre radicalement congé du modèle intentionnel et de le remplacer par une phénoménalité radicalement étrangère, mais seulement de repenser la constitution husserlienne à partir de l'intentionnalité entendue en priorité comme la « donation de sens » (*Sinngebung*) qui la définit essentiellement dès 1907 et définitivement à partir de 1913. On l'a suffisamment répété : il faut absolument en finir avec toute conception de type psychologue qui s' imagine naïvement la conscience (*Bewusstsein* et non pas *Gewissen*, la conscience morale) comme une espèce de boîte ou de contenant à l'intérieur duquel défilerait continuellement une suite de contenus psychiques ou empiriques ; il nous faut, avec Husserl, reconnaître une bonne fois pour toutes le fait que la conscience transcendantale consiste dans une incessante activité de projection intentionnelle dont le faisceau

³⁰ ED p. 10

instaure d'emblée une relation phénoménologique entre le sujet - mon propre *ego* - et les objets qu'il constitue et pose dans l'existence, moyennant l'effectuation complexe de diverses synthèses passives ou actives³¹. Husserl estime qu'aucun phénomène ne peut se manifester en tant que tel, sans une opération de la conscience originaire qui, en tant qu'acte d'une visée noétique, remplit des significations conceptuelles en leur rapportant et subsumant des intuitions sensorielles qui leur correspondent, de manière à constituer, selon un degré d'évidence plus ou moins grand, des objets intentionnels qui s'ordonnent en un monde intelligible. La désubstantialisation de la conscience par Husserl - la conscience originaire n'est pas une chose ou une entité qui posséderait la propriété de la réflexivité, mais l'activité rayonnante d'un *ego* intentionnel - constitue un acquis fondamental et un incontestable progrès ; néanmoins, il nous faut, avec Marion, mettre en question et refuser la thèse plus ou moins explicite selon laquelle la description de la phénoménalisation originaire pourrait s'épuiser intégralement dans celle de l'intentionnalité d'objet - thèse qui contredirait d'ailleurs la percée des *Recherches logiques* de 1901 consistant dans la libération du concept d'évidence, par élargissement de l'intuition sensible kantienne à l'intuition catégoriale - ou dans celle de l'Être heideggérien, peu importe qu'il soit pensé comme l'être du *Dasein* ou, suite à la *Kehre*, comme *Ereignis*³². Cette critique marionienne n'implique aucunement de récuser en bloc les phénoménologies de Husserl ou de Heidegger ; elle met seulement en cause toute prétention, avouée ou non, à attribuer à la phénoménalité

³¹ On peut encore s'étonner que Heidegger, en 1973, revienne, en apparence presque "grossièrement", sur un acquis aussi élémentaire que la disqualification du psychologisme : « Chez Husserl, la sphère de la conscience n'est pas entamée, encore moins brisée [...] L'*ego cogito* est ainsi une boîte. L'idée de "sortir" de cette boîte est contradictoire en elle-même. C'est pourquoi il faut partir d'ailleurs que de l'*ego cogito* [...] C'est cet autre domaine qui est nommé *Da-sein* » (« Séminaire de Zähringen », in *Questions*, t. IV, Gallimard, Tel, pp. 320-321). Husserl, en 1906, avait par avance récusé cette injuste objection, par exemple dans *L'idée de la phénoménologie*, 5^{ème} leçon, PUF, 1985, Paris, p. 96.

³² Pour Marion, le thème de l'*Ereignis* (l'« événement appropriant » - expression rendant plus ou moins fidèlement le mot qui est lié à l'adjectif *eigen* « propre » et qui renvoie bien entendu au motif de l'« authenticité ») - chez le dernier Heidegger entrave la possibilité et occulte la tâche de penser enfin la donation en tant que telle : non seulement ce thème nous éloigne du fil directeur du *Es gibt* et de la *Gegebenheit*, mais de plus la traduction en français de *Es gibt* par « il y a » est désastreuse : elle efface toute référence au donner.

intentionnelle ou ontologique un statut hégémonique. Il faut, nous recommande Marion, cesser de bloquer la réduction sur l'objet ou sur l'étant, il faut lever l'une et l'autre de ces deux cales, opérer un dé-calage méthodologique, de sorte à réordonner la réduction au pur donné. Non seulement un même objet peut se viser selon différents modes d'intentionnalité (par exemple utilitaire, esthétique, éthique etc.) plus ou moins exclusifs les uns par rapport aux autres, mais il peut aussi, d'après Marion, revendiquer, à titre de donné qui se révèle, un droit à renverser toute tentative de constitution objective ou toute pure et simple découverte ontique, s'il est vrai que la phénoménalisation du visible procède d'un fonds d'invisibilité qui le déborde. Si la mise en question du prétendu monopole intentionnel ou ontologique se justifie, de quel droit, toutefois, aller jusqu'à affirmer que la phénoménalité en action doit en premier et dernier lieu impérativement se décrire ou se thématiser en référence directe à la donation ? Qu'est-ce qui légitime que l'on accorde à la *Gegebenheit* un tel privilège, que l'on décide de traduire ce terme par « donation » et que l'on identifie sans réserve à un pur donné le phénomène au sens le plus large et le plus élémentaire ? « Que veut dire "donné", "donation" - ce mot magique de la phénoménologie et la "pierre d'achoppement" pour tous les autres ? »³³, demande Heidegger. Avec Marion, renvoyons dos à dos ces deux positions antagonistes qui reviennent à celles de frères ennemis : d'un côté, celle qui se scandalise du primat fondamental de la donation mais qui, en le récusant par préjugé, se ferme à rien moins qu'à la phénoménalité du phénomène ; de l'autre, celle, "fétichiste", qui considère la donation comme un sésame qui ouvrirait toutes les portes et résoudrait tous les problèmes. Nous souhaitons ici, à l'encontre des injustes accusations de ses détracteurs, plaider en faveur de la pensée marionienne : non, il n'est pas légitime de prétendre que le signifiant « donation » occuperait forcément dans la phénoménologie de Marion la place de l'idole, ce premier et dernier visible qui enferme sournoisement le regard dans son mirage exclusif et barre l'accès de l'ouvert à toute autre intuition potentielle ! Tout au plus concéderons-nous

³³ « Was heisst "gegeben", "Gegebenheit" - dieses Zauberwort der Phänomenologie der "Stein des Anstosses" bei den anderen" (*Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 58, p. 5, cité par Marion in *ED* p. 30).

que la donation correspond à un terme générique : pour que sa généralité ne le vide pas de tout contenu déterminé, efforçons-nous alors de l'élever au rang de concept rigoureux. Marion, se défendant bien de toute prétention à « dépasser la métaphysique », fait valoir une possibilité de s'affranchir, par le moyen d'une « troisième réduction » plus radicale et plus originaire que les deux autres - toute intentionnalité et tout être doivent d'abord *se donner* en tant que tels -, des divers éléments résiduels qui proviennent de la tradition et qui font obstacle à la réception du phénomène comme pure *Gegebenheit* : il ne saurait être question, dans cette perspective, de donner tout simplement congé à la phénoménologie dite « classique ». Husserl est resté incontestablement tributaire d'un certain nombre de décisions kantienne : les conditions de possibilité *a priori* de la phénoménalité, la structure d'horizon, une tendance à définir le l'égoïté en priorité par la fonction constituante etc., tandis que Heidegger a adopté spontanément le privilège, traditionnel depuis Aristote, de la question de l'être. Marion revendique un geste de "réforme", il tâche d'élaborer une phénoménologie qui parvienne à libérer plus radicalement les promesses de la *Gegebenheit* husserlienne et estime que « la frontière entre métaphysique et phénoménologie passe à l'intérieur de la phénoménologie - comme sa plus haute possibilité - »³⁴, sans pour autant perdre sa lucidité : le moment exact où l'on toucherait enfin à l'absolue pureté phénoménologique demeure en réalité indéterminable : « la phénoménologie ne rompt décidément avec la métaphysique qu'à partir du moment et dans l'exacte mesure - qui reste le plus souvent flottante - où elle parvient à ne nommer et penser le phénomène a. ni comme un objet... b. ni comme un étant [...] pour reconnaître [l'objet et l'étant], par une dernière réduction, dans leur pure donation »³⁵. L'exigence de purifier la pensée de tout résidu métaphysique reste en premier lieu un idéal asymptotique. Ainsi, affirmons-le haut et fort à l'encontre de tous ses détracteurs, le geste de Marion ne saurait se résumer à une érection gratuite de la donation en maître-mot de la phénoménologie ! Nous trouvons, chez lui, non pas l'invocation magique d'un mot, mais un véritable travail de conceptualisation sur le vocable en question, un effort

³⁴ *ED* pp. 9-10

³⁵ *Ibid.* p. 439

pour critiquer avec acribie les présupposés métaphysiques qu'implique la conception traditionnelle du don, illustrée en particulier par *l'Essai sur le don* de Marcel Mauss, ainsi que pour définir la possibilité d'une donation purement réduite qui mette entre parenthèses toute référence à un donateur, à un destinataire ou à une quelconque intention téléologique transcendants - Marion ne pose aucunement que la donation devrait être pensée comme privée de l'un ou l'autre de ces trois éléments, ce qui reviendrait à une position métaphysique sur le mode de la négation, mais prend soin d'écartier toute détermination *a priori* de ce type en mettant en pratique une *epochè* radicale -. Ainsi, le couple donation / donné ne saurait en aucun cas être assimilé à un rapport logique tel que celui de la cause à l'effet ou du principe à la conséquence, ni à un rapport onto-théologique - Dieu / créature -. A partir du moment où la notion de donation fait l'objet d'une suspension et d'une déconstruction phénoménologiques vraiment rigoureuses - reconnaissons à Marion le mérite d'y parvenir -, le fait de reconnaître et d'affirmer la primauté de la donation pure sur l'étantité et l'objectité n'induit en soi aucun tournant théologique³⁶, aucun retour à la métaphysique spéciale, aucun basculement, naïf ou calculé, dans l'indicible ou l'irrationnel. Si la donation donne le phénomène, elle ne doit pas pour autant être conçue comme une entité qui préexisterait à celui-ci. Gardons-nous impérativement d'hypostasier la *Gegebenheit* et déliions-la scrupuleusement de toute position transcendante affirmative ou négative. La donation en tant que telle n'est pas un objet, ni un étant : en toute rigueur de termes, elle n'est pas, elle n'est rien, elle ne consiste qu'à donner, à se donner, à se communiquer comme pouvoir de donner, à donner un adonné qui se reçoit comme pouvoir de donner à ce qui se donne la liberté de se donner selon ses propres potentialités phénoménales. La donation donne l'être et l'objectité, elle ouvre la manifestation de tout objet et de tout étant, mais sans se livrer elle-même

³⁶ La rigueur méthodologique exige bien entendu de suspendre en particulier - ce à quoi Marion ne manque point dans sa trilogie proprement phénoménologique *Réduction et donation, Etant donné* et *De surcroît* - toute foi en un Dieu Père qui se révèle le Donateur tout puissant : « Demandez, on vous donnera ; cherchez, vous trouverez ; frappez, on vous ouvrira. / En effet, quiconque demande reçoit, qui cherche trouve, à qui frappe, on ouvrira » (*Mt* 7.7-8 // *Lc* 11.9-10). La thématization phénoménologique du surcroît comme surabondance de l'intuition donatrice n'implique aucunement une telle croyance évangélique.

directement sur un mode objectal ou ontique, parce que son activité donatrice s'accomplit habituellement en secret, sous un voile que l'attitude naturelle ne soulève jamais. La phénoménologie de la donation vise évidemment à objectiver la phénoménalité en action, mais il s'agit pour elle moins de la constituer que de la laisser s'auto-expliciter. L'activité donatrice doit bien entendu sortir d'une certaine façon de son retrait, faire événement, éclater dans une brève effraction, pour que le phénoménologue puisse lui répondre et s'engager dans la réduction : « [...] la donation ne peut jamais apparaître qu'indirectement, dans le pli du donné (comme l'objectivité dans son lien avec l'objet, comme l'être dans sa différence d'avec l'étant) »³⁷. Et Marion précise : « le donné, issu du procès de donation, apparaît mais laisse dissimulée la donation elle-même, qui en devient énigmatique. Mais s'il ne s'agissait que de voir les phénomènes déjà visibles, nous n'aurions nul besoin de la phénoménologie ; en revanche, elle gagne sa légitimité en rendant finalement visibles des phénomènes qui fussent, sans elle, restés inaccessibles. Au premier rang desquels se trouve évidemment la donation qui ne s'ouvre qu'au dépli du donné »³⁸. A l'ouverture donatrice répond l'ouverture réductionnelle : « [...] la réduction ouvre et donne. Et que donne-t-elle ? La donation »³⁹. Seule la troisième réduction parvient à laisser à la donation l'initiative de se phénoménaliser pleinement, parce qu'elle seule n'impose aucune condition préalable à son éclosion. Mais nous arrive-t-il de faire dans notre propre chair l'épreuve concrète de l'événement donateur ? Oui, nous dit Marion, cela nous est donné dans une certaine expérience fondamentale, qui est celle non pas du présent vivant husserlien, ni de l'angoisse heideggerienne, mais du phénomène saturé, dont nous avons, plus haut, rappelé les caractéristiques essentielles et qu'il faut méthodiquement éviter de rabattre aussitôt sur une théophanie. La donation n'est pas, mais se donne. Notons qu'il est difficile, par-delà toute tautologie du type « la donation (se) donne », de prédiquer quelque chose au sujet de la donation sans nécessairement faire usage du verbe « être » ; pour parler avec rigueur, le mieux est de recourir à des

³⁷ ED p. 60

³⁸ Ibid. p. 100

³⁹ M. Henry « Quatre principes de la phénoménologie », *op. cit.* p. 13

expressions verbales telles que : la donation advient, s'effectue, s'exerce, *se performe*, se communique etc. Ajoutons que la donation, ce rien qui donne tout ce qui vient à l'existence ou à la vie, ce néant qui conditionne transcendentalement la possibilité de toute manifestation concrète, n'agit jamais "à vide", mais toujours et seulement - de même que l'être, souligne Heidegger, doit toujours se penser comme l'être *de l'étant* - en référence et en corrélation avec ce donné réel que je saisis, ici et maintenant, de manière indubitable, et que j'identifie au contenu concret de ma propre sphère réduite. Si Heidegger a fait grief à Husserl d'avoir manqué la différence ontico-ontologique et d'avoir négligé la mortalité foncière et indépassable du spectateur théorique qui est censé constituer tout l'édifice de la science absolument certaine, Marion, pour sa part, reproche à l'un et l'autre de ses prédécesseurs de n'avoir mesuré la signification de la *Gegebenheit* qu'à l'aune respectivement de l'objectivité et de l'étantité, alors qu'il convient de faire précisément l'inverse. En réalité, écrit-il, « la donation appartient moins à la phénoménologie que la phénoménologie ne relève tout entière de la donation. En effet, la donation n'offre pas seulement à la phénoménologie un concept parmi d'autres, ni même l'acte privilégié pour accéder à elle-même, elle lui ouvre aussi tout le champ de la phénoménalité [...] Lorsqu'il s'agit de phénoménalité, tout se décide, en dernière instance, par donation et à partir de la donation absolue, « terme ultime »⁴⁰. La donation bien comprise définit de bout en bout le phénomène. Mieux encore : la troisième réduction, d'après Marion⁴¹, permet de décrire certains phénomènes exceptionnels que la métaphysique ou la phénoménologie antérieure ignoraient ou excluaient, à savoir les paradoxes. Sans doute, à la thèse selon laquelle aucune des deux premières réductions ne réussit à remonter jusqu'au site le plus originaire, tandis que seule la troisième y parvient, on objectera, en bon lecteur d'Aristote, que rien n'exclut *a priori* une réduction à une phénoménalité encore et toujours plus originaire ? Qu'est-ce qui justifie donc le fait de poser la troisième réduction comme la première et la dernière, comme l'alpha et l'oméga de toute phénoménalité ? Pourquoi pas une quatrième, une cinquième, une énième... réduction ? Comment

⁴⁰ ED pp. 42-43

⁴¹ cf. *Ibid.* p. 9

échapper à la possibilité d'une régression à l'infini ? La donation marionienne ne remplirait-elle pas la fonction d'un troisième terme qui permettrait de retrouver un sol commun - la *Gegebenheit* - où s'avancer d'un pas assuré, qui devrait effacer tous les motifs de discorde, réconcilier plus ou moins miraculeusement le maître et le disciple dissident, réduire plus ou moins magiquement la fracture de l'objectivité et de l'étantité etc. ? C'est un fait que nous trouvons à l'œuvre, non pas seulement chez Marion, mais aussi chez Heidegger, chez Levinas et chez Henry, une certaine stratégie argumentative, désormais classique, du « toujours plus originaire, toujours plus radical » : François David Sebbah, dans *L'épreuve de la limite*⁴², nous met en effet en garde contre les dangers d'une réduction excessive, qui risque de creuser un abîme infranchissable entre l'originaire en question et l'expérience concrète qui est la nôtre, ainsi que sur ses conséquences par rapport au destin de la phénoménologie. S'agissant en particulier de Marion, soulignons le fait qu'il ne revendique point un geste phénoménologique qui serait de pure innovation, puisqu'il considère que Husserl a su remarquablement pointer la *Gegebenheit*, mais sans cependant parvenir à l'explicitier dans toute sa radicalité, ce qui aurait en effet supposé de ne pas l'assujettir aussitôt à la norme exclusive de l'intentionnalité. Mais nous n'aurons nullement la prétention de répondre mieux que Marion lui-même aux attaques de ses adversaires. Si nous ne pouvons ici justifier inconditionnellement la thèse fondamentale d'*Etant donné*, nous pouvons au moins l'admettre à titre d'hypothèse de recherches et entreprendre de montrer un peu plus loin sa fécondité opératoire.

⁴² *L'épreuve de la limite : Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, PUF, Paris, 2001

3) La phénoménalité double, selon M. Henry

Ce qui fait ici question, ce n'est donc pas tant le fait lexical de rendre la *Gegebenheit* husserlienne par le mot « donation » ou la capacité de ce terme à assurer un usage descriptif ; le problème réside plutôt dans le fait d'accorder à la donation une primauté phénoménologique absolue⁴³. Toutefois, si nous admettons la thèse fondamentale d'*Etant donné*, il s'agit alors de savoir comment la donation doit précisément s'expliciter : doit-elle, en particulier, se caractériser par une pure uniformité ou une parfaite homogénéité ? N'avons-nous pas plutôt à reconnaître et distinguer différents modes de donation, par exemple un mode intuitif et un mode affectif ? En effet : réduite à elle-même, la pure et simple identification de la phénoménalité à la donation risque de nous faire perdre de vue le caractère foncièrement hétérogène ou pluriel de la vérité. Cette hétérogénéité ou cette pluralité consiste essentiellement, comme nous allons le voir, dans la différence pathético-extatique qui a été mise en lumière par Henry, mais que Marion incline à négliger. La troisième réduction est nécessaire, mais non pas suffisante, et il nous faut indiquer ses limites. Dans *l'Essence de la manifestation*, Henry met en cause ce qu'il appelle le « monisme ontologique » de Heidegger qui « pose que rien ne peut nous être donné autrement qu'à l'intérieur et par la médiation de l'horizon transcendantal de l'être en général »⁴⁴, il proteste vigoureusement contre la prétention à attribuer à l'Être le monopole exclusif de toute phénoménalité. Or, il nous faut impérativement éviter que la thèse marionienne de la donation première et dernière cède à une forme comparable de monisme. Pour que la différence pathético-extatique ne soit pas écrasée par le règne sans partage de la donation absolue, lourd comme du soleil de la sixième heure, pourquoi ne pas essayer de

⁴³ On pourra se reporter au texte de J. Benoist intitulé « Qu'est ce qui nous donné ? » in *L'idée de phénoménologie, op. cit.* pp. 45-79. « Depuis le départ, c'est un des points, voire le point reproché à la phénoménologie qui, en tant que pensée du « donné », est soupçonnée d'un certain intuitionnisme naïf, ou de dogmatisme [...] Le « donné » lui-même n'est jamais donné. Il est toujours déjà dit, formé, constitué, organisé, selon que l'on parle le langage de l'idéalisme transcendantal classique ou de cette forme subtile d'idéalisme linguistique que pourrait bien être une certaine version de philosophie analytique » (p. 46).

⁴⁴ *Philosophie et phénoménologie du corps, Essai sur l'ontologie biranienne*, (PPC), PUF, Epiméthée, Paris, 1965, p. 20

contrebalancer la thèse fondamentale d'*Etant donné* par la thèse henryenne de l'apparaître double ? Mais comment articuler la thèse de Marion avec la question des rapports possibles entre transcendance et immanence ? Sur ce point, il nous faut constater à regret que les textes publiés de Marion n'apportent aucune réponse satisfaisante à cette interrogation : « *comment la présence à moi-même (Urpräsenz) qui me définit et conditionne toute présence étrangère est en même temps dé-présentation (Entgegenwärtigung) et me jette hors de moi* »⁴⁵ ?

⁴⁵ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Tel, Paris, 1945, p. 417

A. Oui à la radicalité henryenne

Ainsi, le postulat marionnien de la primauté absolue de la donation étant admis au moins à titre d'hypothèse heuristique, engageons à expliciter et justifier cette thèse fondamentale de Henry, selon laquelle la phénoménalité originaire doit nécessairement se décrire et se penser sous la catégorie non pas de la simplicité, mais de la dualité : « il y a deux modes fondamentaux selon lesquels s'accomplit la manifestation de tout ce qui se donne à nous : l'apparaître du monde et celui de la vie »⁴⁶. Le substantif « apparaître » peut s'entendre au sens large - la phénoménalité en général - ou plus strict - le fait de se donner sur le mode d'une « apparition » (du verbe *erscheinen*), par opposition à une « monstration » directe (du verbe *zeigen*), pour reprendre la contre-distinction de Heidegger au § 7 d'*Être et temps* que l'on eut comparer, chez Husserl, à celle entre « apprésentation » et « présentation ». Pour éviter les ambiguïtés, nous privilégierons le terme de « phénoménalité » ou de « manifestation » à celui d'« apparaître ». De plus, ne faudrait-il pas éviter - contrairement à Henry - de parler d'une « duplicité » de la phénoménalité, si ce terme implique une connotation morale - une intention de tromperie -⁴⁷ qui doit rigoureusement être écartée par l'épochè ou s'il énonce une prétendue fausseté principielle du voir ekstatique - toute vision serait forcément une illusion d'optique -, affirmation que nous allons mettre en cause et réfuter. Ajoutons que la dualité originaire dont il s'agit ici n'a strictement rien à voir avec un quelconque dualisme - surtout pas de type manichéen -, même si l'on a reproché à la pensée du dernier Henry de céder plus ou moins à une dérive de type « cathare ».

Henry contre-distingue ces deux modes de phénoménalité à la fois hétérogènes et irréductibles qu'il appelle, d'une part, l'« immanence de la

⁴⁶ « Souffrance et vie » in *PV- I* p. 144

⁴⁷ L'expression « duplicité de l'apparaître » est apparue sous la plume de Henry vers la fin des années 80. D'après P. Audi, on peut trouver la préfiguration d'une telle « duplicité » chez Rousseau qui oppose, en un sens à la fois ontologique et moral, le dedans et le dehors : « Chaque homme est un être double ; la nature agit en dedans, l'esprit social en dehors » ; « Plus l'intérieur se corrompt, plus l'extérieur se compose » (*Œuvres complètes de J.-J. Rousseau*, éd. B. Gagnebin et M. Raymond, « Bibliothèque de la Pléiade », Gallimard, Paris, 1959-1995, respectivement pp. 57 et 73, cité in *Michel Henry, op. cit.* p. 180, note 6).

vie », c'est-à-dire la venue en soi auto-affective de l'*ego* qui s'incarne à chaque instant ; et, de l'autre, la « transcendance du monde » ou « de l'être »⁴⁸, qui désigne l'extériorisation transcendantale de l'horizon de conscience intentionnelle ou l'événement ek-statique du « hors-de-soi » (*das Aussersich*) horizontal qui correspond, dans *Sein und Zeit*, à l'activité existentielle de temporalisation de la temporalité par laquelle l'être projette en avant de soi le *Dasein* en souci, vers sa possibilité la plus propre de mortel. Par le terme d'« ek-stase » au singulier, Henry nous renvoie de manière générique aux trois ek-stases heideggériennes de l'a-venir, de l'être-été et du présent, ou à la quatrième ek-stase qui embrasse en son entier la temporalité originaire dont l'auto-déploiement s'effectue sous la prédominance de l'avenir et qui se révèle ainsi un « advenir-à-soi » dont l'ouverture procède à un « retour sur » et à un « séjourner auprès de ». Or, la phénoménalité du monde ou de l'être, d'après Henry, se caractérise par trois traits essentiels : 1/ la non-coïncidence du phénomène et de la phénoménalité : tout se qui se montre ou apparaît diffère du pouvoir qui produit sa manifestation, à la façon, pourrait-on dire, dont la lumière (*lux*) se distingue classiquement de l'éclat lumineux (*lumen*) ; 2/ l'indifférence du « il y a » à tout ce qui se manifeste dans l'ouverture ontologique ; Levinas dans *De l'existence à l'existant*, décrit lui aussi le « *es gibt* » comme un événement purement neutre, anonyme, impersonnel, horrible ; 3/ l'incapacité radicale du hors-de-soi à *créer* ce qu'il fait voir et qu'il ne fait jamais que *découvrir*, l'impuissance fondamentale de l'être à donner au contenu découvert une consistance réelle, à accomplir sa *génération* concrète⁴⁹ - une telle « indigence ontologique » est patente depuis

⁴⁸ Chez le Henry du triptyque, il n'est plus du tout question d'une « ontologie de la subjectivité » : l'« être » est radicalement déprécié, accusé de vider la subjectivité de sa consistance vivante. De même que, rétrospectivement, Heidegger a jugé *Sein und Zeit* encore trop « métaphysique » et de même que Levinas a considéré que *Totalité et infini* n'avait pas encore suffisamment rompu avec l'ontologie, de façon comparable, le dernier Henry a pu estimer que ses premiers grands ouvrages - *L'Essence de la manifestation* ou *l'Essai sur l'ontologie biranienne* - demeuraient encore trop tributaires de la primauté de l'ontologie qui domine toute la tradition philosophique : « Ce qui doit être écarté sans détour de l'analyse de la vie, si du moins nous voulons saisir celle-ci comme parvenir en soi-même et comprendre, de plus la manière dont elle le fait, c'est le concept d'être » (*CMV* p. 74).

⁴⁹ Soulignons cette triple distinction entre « découvrir », « créer » et « générer ». Pour Henry, les deux premiers termes impliquent par définition une mise hors de soi, tandis que le troisième dit une activité de donation qui s'accomplit exclusivement dans la pure immanence.

Kant, qui charge l'intuition sensible de conférer à la représentation toute sa teneur de réalité, jusqu'à Heidegger qui avoue l'évanescence des vers de Trakl. Or, à l'hétéro-donation de l'être ou du monde, Henry oppose trait pour trait la phénoménalité de la vie : 1/ celle-ci s'identifie à une auto-révélation dans laquelle il n'y a aucune différence entre ce qui donne et ce qui se donne, ce qui tend, non sans quelque problème, à un effacement de toute distinction entre le transcendantal et l'empirique : « l'opposition entre ce qui apparaît et l'apparaître pur [...] disparaît dans le cas de la vie »⁵⁰, quoiqu'il faille tout de même distinguer entre, d'une part, les divers contenus affectifs particuliers (peine, plaisir, amour, haine etc.) et, de l'autre, l'auto-affection en tant que telle, qui effectue et supporte la donation concrète de tous ces contenus. Le fait d'une telle identité fondamentale s'impose en premier lieu dans le phénomène de la souffrance qui s'éprouve absolument rivée et acculée à elle-même, autrement dit déterminée par une passivité nécessaire et insurmontable. La distinction entre auto-affection forte / faible, puis entre Vie absolue / vie finie, prend en quelque sorte le relais de la distinction transcendantal / empirique ; 2/ au contraire de l'« il y a » neutre, anonyme, impersonnel et indifférent, la vie, qui ne se confond surtout pas avec un principe vitaliste universel ou abstrait, se révèle à chaque fois l'auto-affection propre à une subjectivité individuelle concrète, unique, singulière, insubstituable, la mienne ou la vôtre, qui éprouve la réalité pathétique de son ipséité dans l'historial de ses souffrances et de ses joies ; 3/ à la vie et à elle seule appartient le pouvoir fondamental de poser et de re-poser spontanément et à chaque instant dans l'effectivité absolue le contenu concret du phénomène, en le générant dans cette masse d'impressions originaires dont l'épreuve immédiate se fond dans la matière charnelle de cet *ego* vivant auquel je m'identifie.

Notons que Marion, dans tous ses écrits publiés, ne dit mot de la thèse de la phénoménalité double (du moins pas à notre connaissance). Il ne la reconnaît pas plus qu'il ne la conteste : serait-elle donc incompatible avec celle de la primauté absolue de la donation ? A première vue, la position d'une dualité paraît en effet contredire la thèse de l'unicité d'une

⁵⁰ PV-I, p. 145

donation absolument première et dernière, ce qui suppose que l'exigence logique de non-contradiction doive nécessairement valoir pour la phénoménalité, postulat qui mériterait d'être interrogé, mais qui risquerait de nous entraîner dans des développements très complexes. La question de savoir s'il est ou non possible à l'Un d'être Deux ne doit pas nous emporter dans des spéculations indéfinies. En fait, les thèses respectives de Marion et de Henry ne s'excluent pas nécessairement : il suffit, pour dépasser la difficulté, de reprendre tout simplement la distinction classique entre nature et modes et de considérer l'hypothèse logique d'une unique et même donation qui s'effectue selon deux modes distincts et absolument irréductibles l'un à l'autre - l'immanence de la vie et la transcendance de l'être. Cependant, nous ne pouvons évidemment pas nous contenter d'une solution purement logique ; nous devons obligatoirement nous demander : qu'en est-il donc des « choses mêmes » ? Nous y venons, mais auparavant, sans prétendre produire ici une véritable généalogie, rappelons que la thèse de la phénoménalité double trouve une espèce de préfiguration chez Descartes, Maine de Biran et Husserl.

Henry, dans *Philosophie et phénoménologie du corps*, se réfère à la distinction biranienne des deux modes d'être ou de connaissance : d'une part la « représentation » ou l'« imagination » ; de l'autre, la « réflexion ». Il qualifie la philosophie de Maine de Biran de « véritable dualisme ontologique »⁵¹, mais ce n'est pas du tout un reproche : il estime que Maine de Biran pense dans un vocabulaire traditionnel (celui de la psychologie classique) un contenu tout à fait nouveau, dont l'interprétation par la postérité a fait l'objet de lourds contresens, notamment chez les néo-kantiens. Ce contenu peut et mérite d'être reformulé en termes

⁵¹ PPC p. 20. Henry développe la problématique du « dualisme ontologique » tout spécialement aux pages 159-167, à partir de l'antinomie où nous jette l'exigence de décrire paradoxalement l'essence de la phénoménalité comme tout à la fois et double et une : « 1° pourquoi nous n'avons pas un seul corps mais, en quelque sorte, deux corps, ou si l'on préfère, pourquoi l'être de notre corps se dédouble en un être originellement subjectif et, d'autre part, un être transcendant qui se manifeste à nous dans la vérité du monde ; 2° pourquoi ces deux corps n'en forment cependant qu'un seul, c'est-à-dire pourquoi et comment [...] il est possible qu'un même signe [« corps »] soit appliqué de façon aussi générale et universelle à deux éléments absolument hétérogènes, ou plutôt à deux phénomènes qui diffèrent dans leur phénoménalité même » (p. 159). La problématique qui est développée dans le chapitre IV de *l'Essai biranien*, estime P. Audi, « donne lieu à la toute première formulation de la « duplicité de l'apparaître », notion qui jouera, dans l'économie générale de la doctrine, un rôle de plus en plus important » (Michel Henry, *op. cit.* p. 83).

phénoménologiques : il y va en effet, à travers le projet biranien d'une « idéologie proprement subjective »⁵² - autre expression de Henry qui n'a strictement rien de dépréciatif -, entendons : d'une tentative tout à fait originale qui vise à élaborer une véritable phénoménologie transcendantale de la subjectivité humaine, une ontologie du corps se développant à partir de présupposés phénoménologiques, étant donné que Biran identifie l'*ego* au corps subjectif, c'est-à-dire au sentiment immédiat de l'effort. Pour cet auteur, aux objets physiques des sciences de la nature, d'une part, et, de l'autre, à ces « autres objets » que sont les « faits intérieurs » de la psychologie correspondent respectivement deux manières différentes d'être, ainsi que deux espèces hétérogènes de connaissance. Dans la forme de connaissance dite « extérieure », celle qui relève de la « représentation » ou de l'« imagination », l'être, nous dit Henry, se donne dans la distance ou la transcendance d'un voir. Or, si les différentes facultés de l'esprit - imaginer, se souvenir, juger, raisonner, vouloir - se rapportent à des objets qui leur sont à chaque fois extérieurs, c'est toutefois indépendamment de toute médiation d'une transcendance ou d'un voir ek-statique, que l'activité propre à ces facultés parvient à se connaître elle-même concrètement : je connais que je vois, mais mon œil ne se voit pas lui-même, je connais que je me souviens, mais ma mémoire ne s'aperçoit pas elle-même dans le présent, puisqu'elle s'épuise dans la visée d'un passé disparu etc. Or, une telle connaissance immédiate, ajoute Maine de Biran, suppose l'intervention d'un sens spécial : en langage kantien ou phénoménologique, un sens interne transcendantal par lequel l'individu se trouve en rapport avec soi-même dans l'exercice de ses différentes opérations, une espèce de "sixième sens" qui s'identifie précisément à cette autre espèce de connaissance qualifiée de « réflexive ». Le terme de « réflexion », que Maine de Biran emprunte à Locke dans l'intention de s'opposer au sensualisme de Condillac, signifie ici tout le contraire de ce que nous entendons habituellement, à savoir l'opération de retour de la conscience sur elle-même par laquelle nous mettons à distance ce qui nous touchait ou affectait immédiatement, de manière à en prendre une connaissance claire et distincte. Si ce mot revêt,

⁵² *Ibid.* p. 23

sous la plume biranienne, au moins trois acceptions différentes, il est en tout cas tout à fait illégitime, soutient Henry, d'interpréter la « réflexion » propre au sens interne dans le sens d'une connaissance transcendante, quelle qu'elle soit. La connaissance réflexive désigne bien plutôt la subjectivité profonde, la vie intime, un « sens intime » qui, en tant qu'il exclut toute transcendance, diffère essentiellement du « sens interne » kantien, dont la structure se définit par le temps et l'espace comme formes *a priori* de la sensibilité. Même s'il exclut tout voir, le sens réflexif biranien est comparable à une « vue intérieure » qui « porte avec elle son flambeau et s'éclaire elle-même de la lumière qu'elle communique »⁵³, un flambeau qui accomplit l'auto-donation de son feu, de sa lumière et de sa chaleur. La connaissance réflexive fondamentale s'identifie au fait primitif du *cogito* et coïncide à ce titre avec l'épreuve d'un donné absolument irrécusable et irréductible à toute hypothèse méta-physique relevant d'une « activité supposée et non sentie »⁵⁴. L'« intuition immédiate » propre à la connaissance réflexive (la vue, l'*intuitio*, ici, n'est en fait, on l'aura compris, qu'une métaphore qui ne doit surtout pas nous induire en erreur) a pour caractère spécifique de se donner à moi indépendamment de tout écart ou distance, dans un acte d'« aperception interne immédiate » (*Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature*). Ainsi, aux deux modes de donation fondamentaux et hétérogènes - « réflexion » et « représentation », autrement dit, respectivement et plus radicalement, l'immanence pathétique et la transcendance ek-statique - correspondent deux méthodes de connaissance scientifique différentes, à savoir d'une part, l'observation de type baconienne qui s'applique à la représentation, et, d'autre part, dans le cas de la réflexion, une autre méthode, qui ne se définit pas par une observation intérieure parallèle à l'observation extérieure, ni par une espèce d'introspection ou d'intuition, parce que la manière de procéder de la psychologie empirique classique n'est nullement adéquate au mode de donation qui définit l'aperception interne immédiate : la phénoménologie de la vie, à la différence de tout psychologisme, remonte à la vérité de l'immanence radicale.

⁵³ *Idem*

⁵⁴ *Ibid.* p. 31

Henry, à l'époque où il entreprend de reformuler la pensée biranienne en termes phénoménologiques, pense encore dans des termes relativement marqués par l'ontologie heideggérienne, mais il va cependant, par la suite, s'en libérer de manière de plus en plus décidée - par la pratique du renversement ou, mieux encore, de la rupture -, pour élaborer une pensée de l'immanence la plus pure, comme le rappelle P. Audi : « Henry renoncera au nom d'« être » pour aborder le « vivre », ou son mouvement immanent, et partant il cherchera à « désontologiser » sa phénoménologie dans la mesure même où cette « venue incessante de la vie », comme il dira, est son « éternel parvenir en soi, lequel est un procès sans fin, un mouvement », un procès « dans l'accomplissement éternel » duquel « la vie se jette en soi, s'écrase contre soi, s'éprouve soi-même, jouit de soi, produisant constamment sa propre essence pour autant que celle-ci consiste dans cette jouissance de soi et s'épuise en elle »⁵⁵. *L'Essence de la manifestation* et *l'Essai biranien* s'attachent à questionner le « sens de l'ego propre à l'ego sum » et l'« être du corps originaire » : chez eux, la prépondérance du vocabulaire ontologique est flagrante. C'est ainsi, par exemple, que le modèle de la différence ontico-ontologique est mobilisé pour penser la différence entre, d'une part, le pouvoir corporel qui définit la subjectivité originaire et, d'autre part, l'organe objectif qui semble en être l'instrument⁵⁶. Henry, pour être plus précis, n'entend pas que l'organe se situerait sur le plan ontique, tandis que seul le pouvoir subjectif appartiendrait au plan ontologique, mais plutôt que la différence entre le pouvoir et l'organe a un caractère originaire parce qu'elle affecte et traverse le plan ontologique lui-même, et qu'elle consiste ainsi en une différence « dans la manière d'être »⁵⁷. Chez le dernier Henry, en revanche, saute aux yeux le souci d'effacer toute espèce de dette à l'égard de l'ontologie : l'auteur cherche à accomplir une dé-liaison radicale et sans précédent entre, d'un côté, l'« être » qui est entièrement rejeté sur la mondanisation ek-statique et, de l'autre, la subjectivité vivante purement acosmique. Il n'est alors plus question de « dualisme ontologique », mais seulement de « dualité (ou de « duplicité ») de la phénoménalité »,

⁵⁵ P. Audi, *Michel Henry, op. cit.* pp. 91-92 ; *CMV* p. 74.

⁵⁶ cf. par exemple *PPC* p. 160

⁵⁷ *Idem.*

puisque la vie a conquis une pleine autonomie par rapport à l'être. La vie et l'être s'opposent désormais comme les deux modes rivaux d'une unique phénoménalité, mais - nous allons y revenir - sans cependant être considérés l'une et l'autre sur un pied d'égalité : pour Henry, l'immanence de la vie s'identifie à la réalité de la phénoménalité, tandis que l'être se résumerait à une apparence illusoire. Toutefois, dès lors que l'on pose que l'essence de la vérité réside tout entière dans la vie, et nullement dans l'être, la distinction de deux modes de phénoménalité a-t-elle encore un sens ?

Henry a reformulé la pensée biranienne en un langage notamment husserlien. Comme on le sait, c'est à Husserl que l'on doit l'introduction en phénoménologie de l'opposition classique entre « transcendance » et « immanence ». Etymologiquement, l'immanence (du latin *immanere*) désigne le fait de résider au-dedans, de demeurer chez soi, d'être ou d'agir sans sortir de soi-même, tandis que la transcendance signifie au contraire un mouvement de traversée (*trans-*) vers le haut ou de dépassement vers le dehors, une projection tendue vers l'extériorité de l'être ou de l'autre. L'*époque* met bien entendu hors circuit l'acceptation spirituelle de la « transcendance » comme « ciel », domaine du divin ou au-delà plus ou moins nébuleux et, corrélativement, de l'« immanence » comme « ici-bas ». Dans la terminologie husserlienne, l'immanence qualifie la connaissance véritable, celle qui se donne « en chair et en os » (*leibhaft*) à la conscience intentionnelle, en tant qu'elle appartient à la sphère de « présence absolue » que circonscrit rigoureusement la réduction, tandis que la transcendance caractérise tout ce qui n'a pas droit de cité à l'intérieur de cette sphère, toute représentation et tout jugement qui ne font pas actuellement ou qui, par principe, ne peuvent pas faire l'objet d'une évidence apodictique ou adéquate - par exemple l'affirmation "réaliste" selon laquelle le monde, tel que le conçoivent le sens commun ou la science physique, existe absolument dans sa matérialité composée de particules et d'atomes, en dehors de nous et indépendamment de nous qui le percevons. Mais il faut préciser. Dans *L'idée de la phénoménologie*, Husserl distingue deux acceptations d'« immanence » : en un sens restreint, l'immanence « réelle » délimite la sphère propre aux purs vécus de conscience, par opposition aux objets transcendants de l'attitude naturelle,

que nous percevons et dont nous posons l'existence au dehors de nous ; en un sens plus large, l'immanence dite « intentionnelle » correspond à la visée noétique d'objets par la conscience constituante, même si une telle visée suppose un mouvement de sortie et de dépassement de la conscience vers l'objet⁵⁸. Ajoutons que Husserl considère souvent cette acception-ci comme plus authentique que celle-là⁵⁹. Or, Henry rejette quant à lui l'immanence au sens large, pour n'admettre qu'une immanence, la plus stricte et la plus radicale, celle qui exclut toute espèce d'extériorité ek-statique et qui s'y oppose de manière massive et tranchée. Husserl, de manière corrélative, a contre-distingué deux acceptions de la transcendance : d'une part, la transcendance « méta-physique », qui caractérise toute visée à vide : « nous sortons au-delà de ce qui se trouve donné au vrai sens, au-delà de ce qui peut être vu et saisi directement »⁶⁰ ; d'autre part, la transcendance proprement « phénoménologique », qui désigne le se-rapporter-à constitutif de la visée intentionnelle et qui nous renvoie à cette « transcendance *originale* », cette « transcendance au sein de l'immanence »⁶¹ dont il est question dans les *Idées directrices* et dont les *Méditations cartésiennes* disent ceci : « Chaque forme de la transcendance est un sens existentiel [ou « immanent »] se constituant à l'intérieur de l'ego »⁶². Or, d'après Henry, « la première transcendance [c'est-à-dire la transcendance « phénoménologique »] est une sortie hors de la réalité de la *cogitatio*. La seconde transcendance [c'est-à-dire la transcendance « métaphysique »] est une sortie hors de la vue du voir. Mais la seconde transcendance présuppose la première. Outrepasser le vu du voir, cela n'est possible que par une visée première qui a déjà accompli la sortie hors de la réalité de la *cogitatio*. C'est dans un milieu ontologique que s'effectue le voir, qu'il s'en

⁵⁸ *L'idée de la phénoménologie*, PUF, Epiméthée, Paris, 1993, 2^{ème} leçon, pp. 59-60. Pour résumer le plus simplement possible, « transcendant » peut signifier 1) ne pas être contenu de façon réelle (*leibhaft*) dans la sphère de conscience intentionnelle, 2) ne pas relever d'une auto-donation absolue (apodictique), mais se présenter seulement à travers une infinité d'esquisses successives plus ou moins concordantes.

⁵⁹ Henry donne une analyse critique de cette distinction dans *Phénoménologie matérielle (PM)*, pp. 72-84.

⁶⁰ *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, PUF, Epiméthée, Paris, 1991, p. 60

⁶¹ *Ideen I* § 57

⁶² *MC* § 41, p. 141

tienne à ce qu'il voit ou qu'il l'outrepasse vers le présumé »⁶³. Henry, toutefois, tend - nous allons mieux le voir - à négliger la différence entre ces deux acceptions : la transcendance ek-statique va être rejetée hors de la sphère apodictique. S'il paraît permis d'identifier l'immanence au sens large et la transcendance phénoménologique, le phénoménologue de la vie estime quant à lui légitime de rabattre celle-ci sur la transcendance métaphysique, de telle manière à expulser en bloc tout le visible et à réduire la sphère de certitude originaire à l'immanence la plus radicale exclusivement - ce qui ne va nullement de soi. Le fait que l'usage husserlien du terme « immanence » implique ainsi un certain flottement qui n'a jamais été parfaitement résorbé, ne serait-il pas foncièrement lié au fait que la *Gegebenheit* originaire s'effectue selon deux modes distincts et hétérogènes, à savoir, d'une part, la donation intentionnelle d'objets qui se déploie dans l'horizon spatio-temporel du visible à travers une succession d'esquisses présentées / apprésentées, et, d'autre part, la donation impressionnelle d'un contenu vécu, indépendamment de toute série d'esquisses, dans une présence immédiate et sans reste ? Husserl, d'après Henry, aurait entrevu, tout spécialement dans la thématization de l'*Urimpression* qui surgit au cœur du flux temporel du présent vivant⁶⁴, la vérité de l'auto-affection ; mais la prédominance du modèle de l'hétéro-donation intentionnelle l'a empêché de faire droit à l'immanence originaire comme pure affectivité.

La contre-distinction des deux modes fondamentaux de la phénoménalité se trouverait, du reste, comme annoncée, plutôt que dans l'opposition kantienne fondamentale de la sensibilité et de l'entendement, dans celle, cartésienne, de l'âme comme « chose pensante » (*res cogitans*) et du corps comme « chose étendue » (*res extensa*). Telle est du moins la lecture que Henry lui-même propose expressément : « Connaissance de

⁶³ *PM* p. 77

⁶⁴ Henry, pour justifier cette interprétation, fait référence en particulier à ces lignes de Husserl : « [...] un maintenant se constitue par une impression [...] », « A proprement parler, l'instant présent lui-même doit être défini par la sensation originaire » (*Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, op. cit. respectivement pp. 152 et 88). Notons pourtant que la « sensation originaire », si elle implique d'emblée un rapport intentionnel, ne saurait légitimement se confondre avec une impression originaire purement immanente qui ne se rapporte qu'à soi (une pure auto-affection). Henry ajoute aussitôt que Husserl n'est pas parvenu à penser jusqu'au bout le renversement du rapport de donation entre la conscience du maintenant et l'impression réelle.

l'âme et connaissance du corps [...] désignent l'une et l'autre deux modes purs de l'apparaître et de son accomplissement, la connaissance du corps est l'ek-stasis [...] la connaissance de l'âme est « cette sorte de connaissance intérieure » et encore « immédiate » qui s'identifie à l'immanence »⁶⁵. Serait-il permis d'aller jusqu'à dire que l'opposition de l'âme (*psuché*) et du corps (*sôma*), dans toute la tradition philosophique depuis les Grecs dériverait en fait de la dualité originare de l'apparaître, de même que celle du « je vois » propre à la « semblance » primitive (*videor*) et du voir ek-statique (*videre*)⁶⁶ ? L'auteur de l'essai biranien soutient en tout cas que « *le dualisme cartésien est précisément une dégradation du dualisme ontologique* »⁶⁷ ?

A présent, nous voici parés pour comprendre la critique fondamentale que Henry adresse à l'ensemble de la tradition phénoménologique et, plus largement, philosophique : celle-ci, premièrement, est tout entière et depuis ses origines dominée par le *monisme ontologique* qui aboutit à l'objectivisme scientiste et qui implique corrélativement l'oubli radical de l'immanence affective ou qui provoque sa scandaleuse prostitution ; la phénoménologie radicale, deuxièmement, doit donc palier l'échec de la philosophie occidentale qui n'a pas réussi à penser véritablement la *phénoménalisation de la phénoménalité*, c'est-à-dire son auto-effectuation concrète dans la matière pathétique de la chair.

⁶⁵ *PV-II*, p. 63

⁶⁶ cf. *Ibid.* p. 66

⁶⁷ *PPC* p. 209

1° La tradition philosophique est tout entière et implicitement dominée par le monisme ontologique qui assimile toute phénoménalité à la seule transcendance du monde, à l'exclusion de l'immanence de la vie, ce qui la voue à l'aporie

D'après Henry, « ce qui caractérise la philosophie occidentale, - de son origine grecque⁶⁸ jusqu'à Heidegger y compris [...] - c'est le fait qu'elle présuppose en général un concept de l'être qui, loin de recueillir en lui l'essence de la vie, l'exclut au contraire, et cela de façon insurmontable »⁶⁹. Cette tendance profonde qui détermine toute la tradition, Henry l'appelle le « monisme ontologique » et entend par cette expression « la conception en vertu de laquelle quelque chose de réel ne peut nous être donné en général que dans l'élément de l'être transcendant »⁷⁰, autrement dit la présupposition générale et non questionnée selon laquelle tout ce qui apparaît doit nécessairement se montrer sous les espèces de la lumière et de la visibilité, ce mode de dévoilement qui jette les choses à distance d'elles-mêmes. Le photocentrisme est un des symptômes les plus patents d'un tel phénomène de civilisation. « L'expression *monisme ontologique* », résume très bien P. Audi, « désigne la modalité de la phénoménalisation du phénomène (l'essence de la manifestation, autrement dit) qui gouverne le sens de l'être tout au long de l'histoire de la philosophie occidentale (depuis sa création grecque). Les conditions de la phénoménalité dans le monisme ontologique sont : la division contre soi, la séparation d'avec soi, l'opposition à soi, bref, la « distance phénoménologique » qui est au principe de la transcendance ou de l'*ek-stasis*. Le monisme ontologique est un monisme en ce qu'il cache la « duplicité de l'apparaître » »⁷¹. L'analyse du monisme ontologique nous révèle ces deux implications : 1/ la phénoménalité est unique et non pas double ; 2/ toute phénoménalité peut et doit se réduire à la transcendance ek-statique, sous une espèce ou une

⁶⁸ Précisons : dès Parménide qui pose la contre-distinction massive et tranchée de l'être et du non-être.

⁶⁹ *PV-I* p. 40

⁷⁰ *PPC* pp. 260-261

⁷¹ *Michel Henry, op. cit.* p. 211-212, note 17. Mais ne faudrait-il pas prendre garde à s'enfermer dans cette alternative : ou bien la thèse du monisme ontologique, ou bien la thèse de la « dualité » de l'apparaître ?

autre : la représentation, l'intentionnalité, l'Être (Kant, Husserl et Heidegger sont considérés par Henry comme les trois grands penseurs modernes de la « phénoménalité du monde »). Pour justifier la critique henryenne du monisme ontologique qui dénonce essentiellement la prétention illusoire de l'ek-stase à la pure autosuffisance phénoménologique, rappelons certaines apories que cette prétention a imposées à Husserl ou Heidegger.

D'abord, les difficultés qui affectent l'intentionnalité husserlienne. « Comprise comme intentionnelle, la conscience n'est rien d'autre que le mouvement par lequel elle se jette au-dehors, sa « substance » s'épuise dans cette venue au dehors qui produit la phénoménalité. Révéler dans une telle venue au dehors, dans une mise à distance, c'est *faire voir*. La possibilité de la vision réside dans cette mise à distance de ce qui est posé devant le voir et ainsi vu par lui. Telle est la définition phénoménologique de l'objet : ce qui, posé devant, est rendu visible de cette façon »⁷². Henry ne trouve strictement rien à redire au concept husserlien d'intentionnalité, qui s'avère en soi parfaitement clair et déterminé⁷³. En revanche, il lui adresse cette question : cette intentionnalité qui fait voir toutes choses, comment donc se manifeste-elle concrètement à elle-même ?⁷⁴ Ce problème n'avait pas échappé à Husserl : la phénoménologie doit impérativement rendre compte de la possibilité, pour la vie de la conscience, de se saisir en elle-même : « Le flux de la conscience immanente constituant le temps n'est pas seulement, mais en outre il est [bâti] de façon si merveilleuse et pourtant compréhensible qu'en lui nécessairement une apparition en personne [*Selbsterscheinung*] du flux doit se produire et que, par suite, le flux lui-même est nécessairement saisissable dans son écoulement »⁷⁵. Fort bien, mais comment une telle apparition en personne - littéralement : « à soi-même » -, comment donc

⁷² PV-I p. 61

⁷³ N'oublions pas que Husserl, dans ses *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, déduit du flux temporel non pas une, mais deux intentionnalités - celle, « transversale », de l'objet temporel et celle, « longitudinale », de la conscience intentionnelle.

⁷⁴ S'agissant de la critique henryenne de la théorie de l'auto-constitution du présent vivant chez Husserl, cf. en priorité *PM*, chap. I, pp. 32-59. Cf. aussi L. Tengelyi, « Corporéité, temporalité et ipséité : Husserl et Henry », in *Michel Henry, Pensée de la vie et culture contemporaine*, op. cit. pp. 53-59.

⁷⁵ *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, op. cit. § 39

une telle auto-manifestation du flux intentionnel peut-elle se réaliser concrètement ? Serait-ce dans le fait, pour la conscience originaire, de diriger sur elle-même une visée intentionnelle supplémentaire, de redoubler réflexivement son acte de visée, de telle manière à se saisir elle-même en tant qu'objet de conscience et ainsi conscience d'avoir conscience de soi-même ? Mais si c'était le cas, comment cette deuxième visée parviendrait-elle alors à se saisir elle-même ? Le faisceau de l'intentionnalité initiale, nous le constatons, quand bien même il se démultiplierait à l'infini, ne réussirait jamais pour autant à s'atteindre et s'êtreindre lui-même, puisque l'intentionnalité, observe Henry, ne se définit que par un pur écart par rapport à soi-même, par une radicale mise hors de soi de toute réalité, par une foncière irréalisation, et au fond, comme l'a montré Heidegger, par la Différence ontologique. Husserl écrit en toutes lettres que « le son rétentionnel n'est pas un son présent [...] il ne se trouve pas réellement dans la conscience rétentionnelle »⁷⁶. A tel instant donné, le son tout juste passé n'est pas plus réel que le son tout juste à venir qui s'annonce dans une visée protentionnelle. La donation présente de l'un et l'autre suppose celle d'un « maintenant » absolument effectif. Or, l'intentionnalité pure, en tant que hors-de-soi originaire, est tout à fait incapable d'assurer la donation à soi-même, sans aucun écart, d'un tel « maintenant » coïncidant en tous points avec l'épreuve matérielle de soi-même. Ce qui vaut pour l'audition vaut tout aussi bien pour la vision. En effet, si l'intentionnalité nous fait voir toutes choses, c'est parce qu'elle se rapporte à celles-ci sur le mode d'une visée noétique. La conscience n'est rien d'autre que l'acte ek-statique de se rapporter à des noèmes. « « Se-rapporter-à », « phénoménologiquement, c'est voir », écrit Henry, « Que le « se-rapporter-à » ne soit pas en tant que tel sa propre condition phénoménologique, cela veut dire, de façon rigoureuse : *le voir ne se voit pas*. Cela veut dire : le voir n'est pas un phénomène en et par lui-même. Un voir qui ne serait qu'un voir serait phénoménologiquement nul, ne verrait rien »⁷⁷. Ainsi, à tel instant donné, les phases tout juste futures ou passées d'une quelconque perception visible ou audible ne sont encore ou déjà que des intentions sans consistance impressionnelle, tandis que le

⁷⁶ *Ibid.* p. 42

⁷⁷ *PM* p. 110

point du présent n'est qu'une limite idéale entre deux abîmes de néant. Autrement dit, rien ne se donne réellement, « en chair et en os », ni à cet instant, ni à aucun autre, jamais rien - seule règne l'aphanisis ! L'*Urimpression* est rabattue par Husserl sur le « n'être-plus » du tout-juste-passé, toute sa nature impressionnelle tend à s'épuiser dans le résultat d'une constitution intentionnelle. L'originarité du *Ur-*, aux yeux du père fondateur qui privilégie d'ailleurs la rétention à la protention, signifie non pas une véritable auto-révélation, mais seulement une hétéro-donation rétentionnelle. « Le prétendu *continuum* phénoménologique du flux est constamment brisé, sa réalité soi-disant homogène faisant de lui un Tout part en morceaux [...] »⁷⁸. La conscience qui est censée donner originairement l'être réel non seulement est incapable de poser une quelconque réalité, mais, de plus, elle dé-jette toute impression réelle dans l'irréalité. Cette double aporie éclate au § 39 des *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* : l'intentionnalité censée assurer l'auto-manifestation du présent vivant comme flux de conscience demeure à elle seule absolument incapable de donner concrètement la matière (*hylè*) de l'*Urimpression*. « Il faut bien le reconnaître : dans le flux il n'y a pas de vie réelle, il n'y pas de vie au présent - il n'y a pas de vie possible »⁷⁹. Henry disqualifie ainsi toute prétention d'autosuffisance intentionnelle. Husserl a pourtant entraperçu une solution : « L'apparition du second flux n'exige pas un second flux, mais en tant que phénomène, *il se constitue lui-même* »⁸⁰. Néanmoins, d'après Henry, il a échoué à penser jusqu'au bout une telle auto-constitution, à la reconduire à l'auto-révélation radicale de la vie : « La phénoménologie husserlienne n'a pu éviter le cercle classique de la régression à l'infini qu'en abandonnant la vie transcendante à l'anonymat ». La *Ur-hylè* comme noyau d'altérité qui constitue passivement la subjectivité consciente reste une vie impersonnelle ou pré-personnelle - ce que Henry refuse catégoriquement : pour lui, toute vie concrète se trouve d'emblée et nécessairement ipséisée, l'affectant et l'affecté coïncident dans une parfaite transparence affective. Ainsi, la théorie husserlienne de la constitution du présent vivant

⁷⁸ *Ibid.* p. 42

⁷⁹ *Ibid.* p. 53

⁸⁰ *Ibid.* § 39, je souligne

participe du monisme ontologique qui « aboutit à vider la subjectivité de toute réalité »⁸¹ et qui nous précipite droit dans l'« égicide » (J. Rogozinski). Ce qui est à chaque fois manqué, c'est « l'initial apparaître à soi de l'apparaître, l'invisible venir-en-soi de la vie »⁸², autrement dit l'effectuation concrète et inaugurale de la phénoménalité dans une impression originaire, dont la position concrète, indéfiniment renouvelée, ne saurait être assurée par une opération ek-statique de constitution intentionnelle. Marion, en référence notamment à *Chair et corps* de D. Franck, confirme cette thèse : l'« impression originelle de la temporalité échappe par définition radicalement à la constitution »⁸³ ; et il précise : « qu'elle rend en revanche seule possible » - à titre de condition nécessaire, sans aucun doute ; mais, demanderons-nous, peut-être pas suffisante : car comment l'*Urimpression*, si elle consiste dans une pure immédiateté à soi-même, pourrait-elle donc exercer en elle-même le pouvoir d'opérer sur elle-même un quelconque déphasage rétentio-protentionnel ? Ne faut-il pas nécessairement qu'intervienne un mode de phénoménalité ek-statique indépendant et co-originaire qui la soumette d'entrée de jeu à un tel déphasage ?

Pour le moment, nous le constatons : la phénoménologie depuis Husserl est absolument obligée de faire droit à une auto-constitution ou une auto-révélation - en tout cas à un mode de phénoménalité irréductible à toute espèce de pure hétéro-donation. Cette exigence radicale, Heidegger ne l'a sans doute pas ignorée, mais il n'y a jamais répondu de manière satisfaisante. C'est chez lui que la phénoménalité du monde est conduite à son plus haut degré d'élaboration, ce qui produit une occultation sans précédent de l'auto-révélation de la vie originaire : « [...] en dépit de sa critique réitérée de l'histoire de la métaphysique occidentale et de son effort pour y mettre fin, la philosophie heideggérienne n'a fait que reconnaître, penser pour elles mêmes et porter à l'absolu les présuppositions phénoménologiques qui conduisent ou, pour mieux dire, qui égarent cette pensée depuis ses origines »⁸⁴. Pour Heidegger, le « monde » (*Welt*) comme horizon ek-statique à l'éclat duquel tout étant se

⁸¹ PPC p. 261

⁸² M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, PUF, Epiméthée, Paris, p. 123

⁸³ DS pp. 128-129

⁸⁴ CMV p. 60

rend visible correspond à l'activité même de se faire monde, au « mondifier » comme tel : *die Welt weltet*. Le déploiement de cet horizon de lumière originaire où la riche diversité des étants joue à s'exposer, se juxtaposer et se disposer dans une inlassable ronde, celle de l'affairement ou celle du jeu poétique, revient au hors-de-soi de la temporalité inaugurale qui définit le sens ultime de l'être du *Dasein*, cet existant que je suis, qui se trouve jeté là, abandonné à l'angoissante liberté de se découvrir mortel, en proie au vertige abyssal d'avoir à sans cesse devancer sa propre mort. De prime abord, il pourrait sembler que le monde ontologiquement compris comme jeu de renvois habituel ou réseau familier de circulation pourrait assurer au *Dasein* le sentiment d'être chez soi. Mais en fait, le monde ainsi entendu ne saurait légitimement être qualifié d'« immanence », parce que, d'une part, la vérité ontologique du monde éclate dans l'imprévisible irruption, au cœur de l'existence de tous les jours, de l'inquiétante étrangeté (*Unheimlichkeit*) dont le "néantir" renverse ou fait vaciller toutes les sécurités ou repères familiers du *Dasein* ; et, d'autre part et plus fondamentalement, parce que tout ce que la vérité du monde découvre se produit dans la transcendance comme différence ou écart du hors-de-soi.

Le Heidegger d'avant la *Kehre*, on le sait, a vu dans la phénoménologie la méthode pour élaborer l'ontologie fondamentale et mettre en lumière le sens de l'être du *Dasein*. Or, à première vue, il peut sembler quelque peu contradictoire, de la part de l'auteur de *Sein und Zeit*, de poser (ou du moins de laisser entendre très fortement) à la fin du paragraphe 7, aussitôt après avoir exposé la distinction du phénomène strict comme monstration (*was sich zeigt*) et de l'apparition (*was erscheint*), que l'être de l'étant doit s'identifier au phénomène par excellence, au phénomène premier et dernier, dont l'élucidation donne tout son sens à l'entreprise de l'analytique existentielle⁸⁵. On pourrait croire, en effet, si l'Être ne cesse de se retirer au profit de la découverte de tous ces étants mondains qui éclatent tous davantage les uns que les autres⁸⁶, qu'il conviendrait alors de l'appréhender sous la catégorie d'« apparition »

⁸⁵ *Être et temps, op. cit.* p. 47

⁸⁶ Ce qui, bien entendu, ne veut surtout pas dire que le site propre à l'Être devrait être posé "derrière" les étants, à la façon d'une doublure métaphysique ou d'un arrière-monde invisible.

(*Erscheinung*), plutôt que sous celle de « monstration phénoménale ». Mais c'est l'inverse qui est vrai : l'Être doit être considéré comme « le phénomène par excellence », même s'il ne se montre jamais directement. S'il a impérativement besoin d'une mise en lumière, c'est justement parce que sa vérité ne cesse de se voiler et de s'occulter en se repliant et en s'impliquant dans son abyssale activité de découverte de l'étant, et qu'un tel voilement originaire rend possible la « déchéance » (*Verfallenheit*) du *Dasein*, déchéance qui redouble le retrait primordial de l'Être, sur le double mode du danger et de la promesse, s'il est vrai que l'oubli le plus extrême peut se renverser en la révélation la plus vive. La phénoménologie doit lutter contre la menace du *léthé*, elle doit s'attacher à sauver la vérité de l'Être, s'efforcer de laisser s'exposer en toute lumière cette vérité qui se retire énigmatiquement à titre de phénomène le plus digne de pensée, sa fonction, au fond, consiste à préserver la vérité ontologique de l'engloutissement dans la non-vérité de l'*Urwald*, de veiller avec soin à lui ouvrir un séjour pensant et poétique au sein de la *Lichtung* : il y va de l'existence même du *Dasein*, de l'intérêt le plus propre du mortel. L'Être qui se retire comme l'Autre de l'étant en son entier et qui ne se montre jamais directement, impérative doit impérativement se manifester d'une certaine façon, sans quoi il se résume à un mot vide ou à une fumée (Nietzsche, Rorty) : pouvons-nous donc assurer en toute certitude qu'il arrive effectivement à sa vérité de se donner à nous à titre de phénomène au sens plein, et non de pure et simple apparition ? Pour Heidegger, il n'y a pas bien entendu pas à se demander si l'Être serait ou non susceptible de se montrer *leibhaft*, dans une évidence intuitive d'objet ou une présence apodictique, comme pour le flux du présent vivant husserlien : une telle question reviendrait à se méprendre radicalement sur le sens de l'entreprise du traité de 1927. Heidegger n'a pas achevé *Sein und Zeit*, jugeant que sa pensée n'avait pas encore rompu de manière suffisante avec les schémas de la tradition et qu'il fallait d'abord expurger la pensée de l'être de ces résidus onto-théologiques. Selon Heidegger, nous devons dire, en toute rigueur, que l'Être n'apparaît point, c'est-à-dire qu'il n'est jamais indiqué à travers un jeu de renvois qui procéderait à partir de tel ou tel étant donné, ici et maintenant, en pleine lumière, et qui exercerait une fonction d'annonce indicielle. Son mode originaire de

manifestation demeure radicalement étranger au jeu des apparitions / disparitions, s'il est vrai que il se montre en tant que phénomène, « en lui-même » et « à partir de lui-même ». Le jeu de renvois des apparitions qui entraîne le tournoiement du monde n'appartient en fait qu'à la sphère ontique, dont la manifestation originale dépend entièrement et radicalement d'un dévoilement ontologique préalable. L'affairement quotidien incline les existants à l'aveuglement, à la surdité et au mutisme (à la privation de pensée et de poésie), il ne cesse de redoubler le retrait original de l'Être ; cependant, nous dit Heidegger, l'événement extraordinaire de l'angoisse⁸⁷ détient la puissance d'opérer à l'intérieur de l'existence un renversement radical : l'éclair de l'ouverture ontologique, qui demeurait jusque là le phénomène le plus ignoré, survient tout à coup sur le devant de la scène du monde et lui impose irrésistiblement son éblouissante vacuité ! C'est dans l'épreuve fondamentale de l'angoisse, de la confrontation à sa possibilité la plus propre, celle de son être-à-la-mort, de l'invocation de la conscience depuis les confins du « l  », de la libération à la possibilité d'une résolution authentique etc., qu'il arrive à ce *Dasein* que je suis d'avoir à soutenir le poids de l'Être dans sa ténèbre la plus nue, dans son retrait le plus éblouissant - manifestation qui n'a plus rien à voir avec l'évidence objective qu'expérimente l'ego transcendantal husserlien - : dans cette épreuve fondamentale, c'est la vérité ontologique qui d'elle-même prend l'initiative de s'arracher à son occultation quotidienne, occultation qui tient à une absence de dévoilement, à une obstruction ou à une dissimulation qui se perpétue sur le mode de la curiosité, du bavardage ou de l'équivoque. Bref, l'Être en tant qu'Être, soutient Heidegger, se manifeste en soi-même et de soi-même dans l'événement existentiel « rare » mais bouleversant de l'angoisse abyssale. Le *Dasein* ne jouit point d'une intuition intellectuelle qui lui ferait saisir la forme intelligible, immuable et éternelle de l'Être métaphysique compris comme l'étant suprême et le plus général. L'Être qui se donne dans l'angoisse comme l'irréductible à tout étant, l'équivalent du Rien, ne s'offre nullement sous l'aspect admirable d'un objet dans la contemplation duquel l' me affranchie du corps pourrait se fondre tout à loisir jusqu'à y perdre son

⁸⁷ *Angst* et non pas *Furcht* :   la différence de la peur, l'angoisse est sans objet, sans « devant-quoi ».

individualité ; l'Être originaire surgit à chaque fois sur le mode de la mienneté, en me convoquant à me soucier de mon intérêt le plus propre, celui d'un mortel ayant à habiter authentiquement sa condition terrestre, temporelle et finie.

Mais l'Être heideggérien, demandons-nous avec Henry, possède-t-il vraiment, dans sa pureté ek-statique, le pouvoir de s'auto-manifester ? En aucun cas, répond Henry : le monisme ontologique, en tant qu'il culmine chez Heidegger dans la thèse d'une transcendance privée de toute immanence effective⁸⁸, revient en fait à l'aporétique affirmation d'une forme vide. A la différence de Kant et de Husserl qui ont explicitement maintenu un enracinement dans la vie originaire - par la sensation (même si elle est d'emblée assimilée à une intuition) qui, dans la première *Critique*, constitue la source donatrice de la réalité phénoménale, qui n'est nullement posée par la subjectivité transcendantale, celle-ci ne faisant que déterminer sa forme *a priori* ; ou par le « point-source » de l'*Urimpression*⁸⁹ -, Heidegger, après avoir tenté, au tout début des années vingt, d'élaborer une « archi-science de la vie facticielle en soi » puis, en 1923, une « herméneutique de la « vie factuelle », soit une pensée dont la proximité avec la pensée henryenne de la vie mérite, comme le souligne J.-C. Gens, d'être interrogée⁹⁰, a étrangement récusé toute référence à la vie phénoménologique - « l'existant ne peut être en aucun cas déterminé en affirmant qu'il est vie »⁹¹ - qu'il a dévaluée et rabattue sur l'animal « pauvre en monde », cet « être vivant [qui] est séparé par un abîme de notre essence ek-sistante »⁹². Heidegger a *de facto* évacué toute trace de vie réelle - notamment sous prétexte de détruire toute attache traditionnelle à la subjectivité prétendue « métaphysique » - ou du moins réduit toute affectivité vivante à une pure et simple modalité de l'existence

⁸⁸ Heidegger affirme le monopole absolu du modèle phénoménologique de l'originaire extériorisation de l'extériorité (même si celle-ci, lui reproche Levinas, ne s'expose pas au dehors avec suffisamment de radicalité) : en cela, il se montre un héritier direct de la tradition de l'idéalisme romantique allemand, qui, on le sait, a été fortement marquée par l'influence de Jakob Boehme, dont l'interprétation métaphysique identifie la création du monde par la Sagesse divine à la première venue au dehors d'un horizon primordial de lumière ; mais le savetier mystique n'a pas prétendu qu'un tel horizon puisse poser par lui-même son contenu matériel.

⁸⁹ « Je suis, cette vie est, je vis : *cogito* », lisons-nous par exemple au § 46 des *Ideen I*.

⁹⁰ cf. *MHEV* p. 320

⁹¹ *Être et temps, op. cit.* § 10

⁹² *Lettre sur l'humanisme*, in *Questions*, t. III, p. 94

du *Dasein* : c'est ainsi que l'analytique fondamentale réduit l'affectivité à la pure tonalité (*Stimmung*) de l'être-là qui compose avec le « parler » (*Sprechen*) et le « comprendre » (*Verstehen*) les trois existentiels qui définissent la structure fondamentale du « souci » (*Sorge*). Si le principe méthodologique de Galilée - les qualités sensibles ne sont que des apparences toujours changeantes et contradictoires, au contraire des déterminations géométriques (longueur, largeur, hauteur, profondeur etc.) qui constituent la réalité en soi de l'univers, dont le livre est écrit en langue mathématique - n'a pu qu'ignorer la question de savoir si la phénoménalité, en définitive, est ou non réductible à la pure ek-stase ontologique, Heidegger en revanche, toujours d'après Henry, a décidé arbitrairement et implicitement de nier radicalement la possibilité d'une auto-révélation de la vie. L'auteur de *Sein und Zeit* n'a voulu comprendre la vie qu'au sens d'une biologie resituée dans l'horizon de l'ontologie fondamentale : « la vie est un genre d'être particulier mais par essence elle n'est accessible que dans le *Dasein* »⁹³. Le rapport entre le vivant et la vie n'est nullement interrogé, ni même envisagé selon une analogie avec la différence ontico-ontologique. Ce qui est pensé, ce n'est pas la vie du vivant en tant que tel, mais seulement le vivant comme ce genre d'être particulier qui se découvre dans l'horizon du monde où il exhibe une structure organique ou anatomique. Comme le montre Didier Franck dans son étude intitulée « L'être et le vivant »⁹⁴, Heidegger a construit toute l'ontologie d'*Être et temps* sur une exclusion délibérée du phénomène de la vie incarnée, de sorte que le dispositif conceptuel qu'il y échafaude nous condamne à l'impossibilité de penser l'ego vivant en tant que tel. Il a cédé à une tentation que Husserl a pointée dans un fragment de la *Krisis*, celle de « penser un monde sans chair »⁹⁵. Comme le souligne J. Rogozinski, à la suite de Henry, la « pensée de l'Être s'est édifiée sur un *oubli de la vie* et du moi vivant »⁹⁶. En effet, c'est finalement *contre* la vie que Heidegger

⁹³ *Être et temps*, op. cit. § 10

⁹⁴ « L'être et le vivant » in *Dramatique des phénomènes*, PUF, 2001. Cf. aussi, du même auteur, « L'être et le vivant » in *Philosophie*, n° 16, Paris, 1987.

⁹⁵ Cf. D. Franck, *Chair et corps*, op. cit. p. 131, n. 5 ; J. Derrida, *Le toucher...*, op. cit. p. 272.

⁹⁶ *Le moi et la chair*, op. cit. p. 51. J. Rogozinski nous montre avec pertinence que si le *Dasein* se définit par une tension antithétique entre l'auto-affection (qui ne saurait jamais s'effectuer absolument s'il n'y a point de phénoménalité en dehors de la pure ek-stase)

a élaboré la pensée de l'existant : « *Nicht Leben und Welt, sondern Sein und Dasein* »⁹⁷, a-t-il consigné dans un projet d'ouvrage sur Aristote. Un « contre » qui occulte son adversaire, mais le fait finalement briller par son absence. D'après J.-C. Gens, « ce serait au cours des années 1922-1924 que l'on pourrait repérer comme un avortement d'une phénoménologie de la vie »⁹⁸. Une telle décision est d'autant plus difficilement compréhensible que Heidegger savait pourtant bien et qu'il a expressément reconnu que « la mort au sens large est un phénomène de la vie »⁹⁹, que « la vie ne vit qu'en s'incarnant », en advenant sans cesse dans une chair où « afflue un flux de vie », que « notre corps est lui-même immergé, emporté par ce flux »¹⁰⁰. Bref, il est impossible d'expliquer comment la vérité ontologique pourrait concrètement se dévoiler à titre de phénomène par excellence dans l'épreuve de l'angoisse - condition *sine qua non* de toute l'entreprise de *Sein und Zeit* -, dès lors que la thématization de celle-ci expulse résolument, quoique implicitement, toute référence à la matière pathétique d'une chair vivante. Avec D. Franck, nous devons soutenir que « la chair [...] ne dérive pas de la temporalité [...] la chair ne se laisse pas reconduire à la temporalité comme à son principe. Elle ne saurait donc prendre place dans une analytique du *Dasein* entièrement orientée et dominée par la temporalité »¹⁰¹.

L'exclusion de la vie marque en creux toute l'œuvre heideggérienne¹⁰², un peu à la manière d'un négatif photographique. Il y aurait long à dire à ce sujet, mais tenons-nous-en aux deux brèves remarques qui suivent. Tout au long de l'histoire de l'Être, nous dit

et la facticité, l'auteur de *Sein und Zeit* décide arbitrairement de faire primer celle-ci sur celle-là (cf. *Ibid.* p. 33). Le *Dasein* jouit effectivement d'un pouvoir originaire d'auto-invocation, il s'appelle lui-même à partir de lui-même, mais il est cependant forcément dépossédé d'un tel pouvoir d'identification, dès lors que l'appel puise son origine non pas dans l'« ici » du moi-même, mais dans le « là-bas » de la transcendance ontologique.

⁹⁷ cité par Otto Pöggeler, « Heidegger logische Untersuchungen », in *Innen - und Aussen - ansichten*, Suhrkamp, 1989, p. 89; cf. aussi J.-C. Gens, « Heidegger à Fribourg », in *MHEV* p. 320.

⁹⁸ *Idem*

⁹⁹ *Être et temps, op. cit.* § 49

¹⁰⁰ *Nietzsche*, t. I, *op. cit.* p. 439

¹⁰¹ *Chair et corps, op. cit.* p. 193

¹⁰² C'est évidemment la pensée heideggérienne, bien plus que celle de Husserl, que Henry vise en priorité par cette déclaration : « [...] toute philosophie de la transcendance, qui se limite à la connaissance et à la reconnaissance du seul être transcendant, est une *philosophie de la mort* » (*PM* p. 106, je souligne).

Heidegger, l'angoisse fondamentale revêt différentes tonalités : de l'étonnement émerveillé qui suscite le commencement de la philosophie, elle aboutit à l'effroi provoqué par la détresse de l'absence de détresse à l'époque de la technique, en passant par la mélancolie liée à la séparation métaphysique du sensible et de l'intelligible et par l'ennui où s'enlise le nihilisme passif. Or, l'ennui, remarquons-nous, correspond effectivement à une neutralisation de l'affectivité, à un nivellement de tout contraste entre souffrance et jouissance, à une privation de toute passion et toute émotion - comme l'a noté Pascal -, à la disposition d'une ipséité qui s'éprouve essoufflée, asséchée, désertée par toute spontanéité, qui se sent défaillir au bord de l'abîme du rien ou de l'apathie. L'importance accordée par Heidegger à la thématization de l'ennui manifesterait ainsi le fait d'un voilement profond de la vie à elle-même, alors que la forme grammaticale réfléchie du verbe *sich langweilen* nous rappelle l'indissolubilité de la passivité auto-affective. Par ailleurs, si Heidegger insiste tant sur le caractère foncièrement « abyssal » de l'Être (*Abgrund des Seyns*), c'est-à-dire sur son absence de tout fondement premier ou dernier, sur son étrangèreté radicale au principe métaphysique de raison suffisante, mais aussi sur le fait qu'il exclut tout sol absolu sur lequel nous pourrions nous tenir debout et nous mouvoir en toute assurance, ne serait-ce pas, au moins en partie, du fait que l'Être ignore, par pétition de principe, l'immanence de la vie, cette révélation fondamentale qui doit nécessairement conférer à l'ouverture ek-statique une assise concrète, en l'enracinant dans une chair vivante qui prend fermement appui contre la terre, de manière à établir le déploiement aisé de toute son activité pratique ou théorique ?

La négation heideggérienne de la vie détermine aussi la lecture du *cogito* cartésien. Heidegger, dans *Sein und Zeit*, reproche à Descartes d'avoir laissé impensé le sens d'être du *sum* dans l'énonciation de la vérité fondamentale « *cogito ergo sum* » ou du « je suis » dans la formule « je suis, j'existe ». D'après lui, le commencement cartésien n'est pas vraiment radical, du fait qu'il présuppose une certaine précompréhension ontologique au moins implicite : si je ne savais, même très confusément, ce qu'est l'être, je ne pourrais jamais affirmer en toute assurance : « je suis, j'existe ». A cette critique fondamentale, Heidegger joint sa propre

interprétation du *cogito* : dans *Nietzsche II*, il réduit le « je pense » à un « je me représente »¹⁰³ et considère qu'une telle réduction correspond à l'interprétation métaphysique décisive qui, au cours de l'Histoire occidentale de l'oubli de l'Être, inaugure l'époque des temps modernes, marquée par la figure du sujet avide de puissance qui s'élançe à la conquête de la terre entière. D'après Heidegger, *cogitare* veut dire *percipere*, « prendre possession de quelque chose, s'en emparer... au sens de la disposer devers soi, de la manière dont on pose quelque chose devant soi, dans le fait de se le re-présenter »¹⁰⁴. Le *cogito* est ainsi assimilé sans reste à l'acte - d'emblée ek-statique, mais qui occulte pourtant la vérité originnaire de l'Être - d'une *Vorstellung* qui consiste à rendre visible toute chose en l'amenant devant soi et en l'établissant sur la scène lumineuse du monde, ce dernier fut-il restreint par une vision du monde dite « réaliste » ou « pragmatique » à la somme des étants maniables ou subsistants. Le représenté est ainsi disposé en tant que disponible, établi et assuré, il est assimilé à cela sur quoi l'homme peut régner en toute objectivité. Toute re-présentation implique - outre l'idée d'une seconde présentation qui risque de n'être qu'un doublage, la reproduction irréaliste d'une réalité pré-donnée - l'acte ek-statique de se projeter en direction d'un horizon transcendant, sur le fond duquel les différents étants visibles peuvent se découvrir en se disposant là-devant et en s'opposant objectivement au sujet qui se les représente et qui, d'une certaine manière, se tient lui-même au milieu d'eux. Dans une telle perspective, c'est la représentation et elle seule qui est censée rendre raison de toute possibilité d'auto-manifestation : « Tout *ego cogito est cogito me cogitare* ; tout "je / me / représente / je pose devant moi / quelque chose" du même coup "me" représente / me pose devant moi [...] Tout re-présenter humain est [...] un "se"-représenter, un "se" poser devant soi »¹⁰⁵. Il ne s'agit pas, bien entendu, d'affirmer qu'en toute représentation le moi se proposerait comme une pure et simple réplique qui se surajouterait aux diverses choses qui me font directement rencontre, de telle sorte qu'en me représentant par exemple la cathédrale de

¹⁰³ Heidegger, *Nietzsche II*, traduction de P. Klossowski, Gallimard, Paris, 1971

¹⁰⁴ cité par M. Henry in « Sur l'ego du *cogito* », in *PV-II* p. 75

¹⁰⁵ *Nietzsche II*, op. cit., p. 76

Strasbourg, je devrais nécessairement me représenter moi-même en même temps qu'elle, à côté d'elle, comme un objet juxtaposé, de taille plus ou moins comparable, ou seulement d'une façon vague ou périphérique. Heidegger veut bien plutôt dire ceci qu'aux yeux de la pensée classique (surtout chez Descartes et chez Kant), une espèce de rétro-référence au « je » ou au « moi » se trouve présupposée en toute représentation effective, cela de manière non pas *a posteriori* dans l'objet découvert, mais *a priori* dans le fait même de se représenter quoi que ce soit. C'est donc à la représentation ainsi comprise et à elle seule que le *cogito* doit toute la force de sa certitude : « La consistance de moi-même en tant que *res cogitans* consiste dans la sûre et stable détermination du re-présenter, dans la certitude conformément à laquelle le soi est porté devant soi-même »¹⁰⁶. Ainsi, la subjectivité du sujet se résorbe dans l'objectivité de l'objet. Les Modernes ont décidément rompu avec les Grecs : tandis que ceux-ci prenaient soin de laisser éclore ce qui advient au sein de la Nature, ceux-là prétendent, de manière d'autant plus effrayante qu'ils ne s'en effrayent point, s'ériger en maîtres et possesseurs absolus de l'étant objectif.

Or, cette interprétation heideggérienne du *cogito* confirme la critique henryenne du monisme ontologique et mérite d'être réfutée, au moins en partie, à partir d'une relecture des deux premières *Méditations métaphysiques*. Henry, d'une part, juge que Heidegger commet un « paralogisme », qu'il se livre, même à son insu, à une contradiction fondamentale : « aucun *ego* n'est possible dans la représentation et par elle, pour autant que la structure de l'opposition est celle de l'altérité, de telle manière que tout de qui se montre au Soi et l'affecte dans une telle structure est par principe autre que lui. Affecté par cet autre, le Soi ne peut l'être par lui-même et par sa propre réalité, il peut justement être un Soi : ce qui s'affecte par soi-même et ce dont tout l'être est constitué par soi »¹⁰⁷. Egoïté et ek-stase s'excluent l'un l'autre. Henry, d'autre part, renverse la critique que Heidegger a adressée à Descartes : en réalité, ce n'est pas la pensée de celui-ci qui a manqué de radicalité par rapport à celle de celui-là, mais bien plutôt l'inverse : l'auteur de *Sein und Zeit* n'a

¹⁰⁶ *Ibid.* p. 132

¹⁰⁷ *PV-II*, p. 85

pas saisi toute la radicalité impliquée dans le geste inaugural du *cogito*. En effet, contrairement au cavalier français, il n'est pas remonté jusqu'à la racine même de la vérité originaire, celle du « je pense », mais s'en est tenu à penser seulement la phénoménalité du voir ek-statique, il a rabattu intégralement le « je suis, j'existe » sur le seul « j'ek-siste » qui a fondé à l'époque classique la structure de la représentation, même si, à cette époque, l'ek-sistence ontologique n'a pas été pensée pour elle-même. Or, ajoute Henry, « pour Descartes : tenir fermement devant soi, se représenter, voir, tout cela n'est encore que douteux »¹⁰⁸. La critique henryenne de l'interprétation heideggérienne du *cogito* parvient à une double conclusion : non seulement 1/ la représentation - parce qu'elle procède d'une transcendance ek-statique - est, par principe phénoménologique, radicalement incapable d'assurer la donation concrète de l'*ego* ; mais, de plus, 2/ le voir ek-statique - Descartes n'a pas manqué de le saisir - est foncièrement « douteux » ou « trompeur » et, par conséquent, ne peut légitimement s'identifier au critère de vérité qui doit conférer au *cogito* la force de sa certitude absolue.

Cependant, objectera-t-on aussitôt, comment donc Descartes pourrait-il tout à la fois et sans contradiction, ainsi que le laisse entendre Henry, d'une part, dans les *Méditations*, récuser comme « douteux », « trompeur » ou « illusoire » tout voir possible, aussi bien sensible qu'intelligible, et, d'autre part, dans le *Discours de la méthode*, ériger l'évidence en critère de vérité indubitable : rappelons en effet que le « premier précepte », formulé dans la deuxième partie, « était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse *évidemment* être telle : c'est-à-dire [...] de ne rien comprendre de plus en mes jugements que *ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute* »¹⁰⁹ ? Henry donne raison à Descartes contre Heidegger, mais du même coup l'expose à l'auto-contradiction. Si c'était le cas, cela n'aurait pourtant rien de déshonorant, si la puissance ou l'authenticité d'un geste de pensée peut parfois s'attester au fait que son auteur se montre capable de penser même contre soi-même. La certitude du *cogito* doit-elle ou non se saisir

¹⁰⁸ *Ibid.* p. 86

¹⁰⁹ *je souligne*

comme l'énonciation d'une pure évidence apodictique ? Heidegger, nous l'avons compris, fait consister toute l'évidence du *cogito* dans le fait même, en soi indubitable, que quelque chose et non pas rien se donne en se représentant, que du phénomène se donne là devant et qu'une telle donation a d'emblée et nécessairement pour corrélatif un « je » : « Quelque chose de vrai, c'est ce qu'à chaque fois et à partir de lui-même [le représenter] amène clairement et distinctement devant soi [...] La sûreté de semblable représenter est la certitude ». Si, avec Henry, il nous faut critiquer l'interprétation heideggérienne pour les raisons exposées ci-dessus - 1/ par définition, aucune ek-stase ne peut concrétiser un *ego*, mais seulement le jeter hors de soi ; 2/ aucune phénoménalité ek-statique ne peut épuiser la vérité du *cogito* -, irons-nous pour autant jusqu'à soutenir, encore avec Henry, que le voir - que tout voir possible -, par principe et de façon insurmontable, est essentiellement fallacieux et que la vérité phénoménologique la plus radicale doit forcément exclure toute forme de vision ? Ne serait-il pas plus raisonnable d'admettre qu'il ne l'est pas foncièrement, mais qu'il le devient seulement à partir du moment où l'on cède à la perspective faussée du monisme ontologique, selon laquelle la transcendance ek-statique posséderait en elle-même et à elle seule le pouvoir d'effectuer la vision concrète ? L'obligation d'approuver sans réserve la *radicalité* de la critique henryenne ne doit surtout pas nous conduire à adhérer à son *radicalisme*, qui va se manifester à travers cette position acosmique que nous appelons le « monisme pathétique ».

Mais auparavant, il reste à expliquer ce fait étrange et déconcertant : comment toute la tradition phénoménologique et philosophique, en tant que dominée par le monisme ontologique, a-t-elle donc pu, ainsi que le soutient Henry, oublier radicalement la vie originaire comme « essence de la manifestation » ? Un tel oubli est-il seulement le fait de la pensée rationnelle, ou bien tient-il aussi à la nature constitutive de l'auto-affection ? Henry répond en distinguant deux espèces d'oubli : d'une part, les individus vivants oublient la vie, en se projetant ek-statiquement dans le monde et la théorie ; d'autre part, la vie s'oublie elle-même, en tant qu'elle accomplit son propre procès transcendantal dans la nuit pathétique d'une pure immédiateté à soi-même qui exclut toute possibilité de se prendre en vue, de penser à soi ou de se souvenir de soi.

Henry précise que cet oubli-ci est plus fondamental que celui-là : avant même toute tentative individuelle pour s'évader hors du souffrir primitif - tentative toujours vaine, du fait de l'indissolubilité de l'auto-affection - l'affectivité se dérobe phénoménologiquement à l'objectivation mondaine, du fait que la réalité de l'immanence n'admet aucun espace de lumière où puisse se glisser un regard intentionnel, ce qui conduit le voir vivant à se dissiper au dehors, à se livrer naturellement à l'aventure des apparitions mondaines : « [...] conformément à son attitude spontanée, qu'elle soit théorique ou pratique, la vie naturelle se porte au devant des étants et des fins qu'ils constituent à ses yeux, de sorte qu'elle se perd en eux dans une sorte d'extase, d'« égarement » dit Husserl, et que, ainsi perdue et occupée de ce qui seul a valeur à ses yeux, elle s'oublie elle-même »¹¹⁰. La dispersion à travers l'extériorité horizontale a pour corrélatif l'obscurité immédiate à soi-même de l'affectivité. La scène du monde ne s'ouvre que dans l'immanence de la vie, mais la vie ne monte jamais dessus, ni ne s'expose sous ses feux, parce qu'elle travaille continuellement en secret. « La vie n'est pas oubliée parce qu'elle ne pense pas à ceci ou à cela, en vertu d'une distraction passagère, mais parce qu'elle ne porte pas en elle l'essence de la pensée, la possibilité de penser à quelque chose en général, de s'en souvenir par exemple. Oublieuse, la vie l'est par nature en tant qu'immanence, laquelle expulse de soi toute ekstasis et par suite toute forme de pensée possible et de représentation »¹¹¹. L'oubli de la vie est définitif, principiel, insurmontable : « parce que la vie ne se place jamais à distance de soi, elle est incapable de penser à soi »¹¹² - de se soucier de soi, dit Henry, pour récuser la structure existentielle du « souci » (*Sorge*). Comme le note F.-D. Sebbah¹¹³, l'oubli de la vie a une signification ambivalente, à la fois négative et positive : d'une part, le monisme ontologique a oublié la vie parce qu'elle échappe par nature à toute prise de vue (de ce point de vue, il serait au moins autant victime que coupable) ; mais, d'autre part, l'oubli comme immédiate à soi-même s'avère aussi une condition de possibilité pour effectuer la manifestation concrète de la vie. Bref, si la vie a été traditionnellement oubliée ou manquée par la

¹¹⁰ *PV-II*, pp. 29-30

¹¹¹ *Ibid.* p. 150

¹¹² *CMV* p. 186

¹¹³ cf. *MHEV* p. 96, note 1

pensée philosophique, ce n'est pas du tout parce qu'elle serait une entité instable, inconsistante, douteuse, irréaliste, irrationnelle, illusoire, un jeu dérisoire d'impressions sensibles, accidentelles et contingentes, dont la connaissance scientifique, ainsi que l'a voulu Galilée, aurait à faire abstraction, mais bien plutôt parce que toute tentative pour l'exhiber logiquement dans la lumière du monde menace forcément de l'aliéner ou de la détruire : « [...] l'objectivité est pour la vie le plus grand ennemi »¹¹⁴, du fait que « ce qui fait voir n'est jamais vu »¹¹⁵. « Soit la vie est entièrement thématizable et s'autodétruit en tant que telle, soit elle résiste pour une part à la thématization et leste l'entreprise phénoménologique d'une opacité irréductible »¹¹⁶.

Soulignons, pour finir, la portée radicale dont fait preuve la critique henryenne du monisme ontologique : « La dévalorisation ontologique de la représentation dépossédée du pouvoir d'exhiber en elle la réalité est certes décisive : si la philosophie occidentale peut être interprétée comme une métaphysique de la représentation et si « l'origine grecque » n'est elle-même que l'origine de cette métaphysique et sa préoccupation véritable, alors c'est bien l'ensemble du développement conceptuel qui définit l'ère de ce qu'on nomme « philosophie » qui se trouve ébranlé dans ses fondements »¹¹⁷.

Nous tenons à présent pour parfaitement clair et acquis le fait qu'aucune transcendance phénoménologique - ni la représentation kantienne, ni l'intentionnalité husserlienne, ni l'ek-stase heideggérienne -, ne possède le pouvoir d'accomplir par elle-même et à elle seule la donation concrète d'un *ego* incarné. Une telle donation ne peut être assurée que par la vie comme auto-affection. Mais s'il en va ainsi, qu'en est-il alors précisément des rapports entre transcendance ek-statique et immanence pathétique ? L'ipséité originaire doit-elle nécessairement exclure, ainsi que le décrète Henry, toute forme de représentation ou, plus largement, d'hétéro-donation ? Si tout *ego* se trouve d'emblée et toujours déjà ouvert au monde, s'il n'a nullement la possibilité de se soustraire tout à sa guise à sa facticité d'existant, ne serait-il pas permis ou même obligé d'admettre la

¹¹⁴ *Ibid.* p. 47

¹¹⁵ *PV-II*, p. 43

¹¹⁶ A. Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, op. cit. p. 44

¹¹⁷ « Schopenhauer : une philosophie première », in *PV-II*, p. 121

transcendance ontologique à titre de mode co-originaire de la phénoménalisation de l'ipséité ? Cela suppose au moins de commencer par libérer le voir ek-statique de l'accusation de tromperie que Henry lui adresse injustement.

2° La transcendance ontologique, pour s'effectuer concrètement, doit d'abord s'auto-apparaître dans l'immanence qui consiste positivement dans l'auto-révélation de la vie

Nous l'avons bien compris : toute théorie phénoménologique s'enferme inéluctablement dans l'impasse d'un formalisme aporétique, dès lors qu'elle ignore ce principe décisif : une phénoménalité qui serait radicalement privée de l'archi-possibilité transcendantale de se manifester originairement à soi-même, de telle manière à se donner à soi-même en « chair et en os », une telle phénoménalité se résumerait inéluctablement à une pure abstraction ou à une forme vide, à un objet spéculatif foncièrement incapable de rendre raison de l'apparition concrète des choses mêmes, telles qu'elles s'offrent à nous ici et maintenant. Husserl a bien vu que « la conscience n'est rien sans impression »¹¹⁸ et que toute opération mentale, même la plus abstraite, suppose, pour se réaliser concrètement, une épreuve affective de soi-même - « La conscience qui juge d'un "état de chose" mathématique est une impression »¹¹⁹ -, cela du fait que « nous avons conscience de tous les vécus par des impressions, [qu'] ils sont tous imprimés »¹²⁰. Si nous devons affirmer, avec Husserl, que « l'être de la *cogitatio*, du vécu, pendant que nous le vivons et réfléchissons sur lui, est indubitable »¹²¹, nous devons pourtant aussi, avec Henry, bien insister sur le fait que « l'être lui-même n'a ni force ni volonté et n'est rien qu'un *flatus vocis* », aussi longtemps que nous n'explicitons pas de manière précise et approfondie « le pouvoir *sui generis* qui le fait être et qui fait être toute chose »¹²². Alors, qu'en est-il donc, à présent, de la nature et des caractéristiques d'un tel pouvoir phénoménologique ? Ce dernier, Henry l'identifie rigoureusement à l'immanence radicale, c'est-à-dire à l'auto-révélation de la vie originaire : « Apporter l'apparaître extatique de l'Être en lui-même, seule le peut son auto-affection pathétique, seule cette Archi-affection comme Archi-révélation fait et peut faire de l'apparaître un fait - cette Archi-facticité que Descartes dénomme

¹¹⁸ *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, op. cit. p. 131

¹¹⁹ *Ibid.* p. 124

¹²⁰ *Ibid.* p. 116

¹²¹ *L'idée de la phénoménologie*, traduction d'A. Lowit, PUF, Paris, 1993, p. 105

¹²² *PV-I* p. 79

« *sum* » : *sum* du *cogito*, de cette Archi-révélation donc, dont la matière phénoménologique est une affectivité pure, révélant dans sa propre chair affective et par elle, hors et indépendamment de l'Être extatique »¹²³.

La phénoménalité doit s'effectuer, se phénoménaliser. La phénoménalisation n'est pas la même chose que la phénoménalité. La phénoménalisation consiste dans l'effectuation de la phénoménalité. La phénoménalisation concrète ne peut légitimement se restreindre au fonctionnement d'une pure transcendance - intentionnalité ou ek-stase -, mais consiste dans l'événement qui fait qu'une telle hétéro-donation se trouve donnée à soi-même à l'intérieur d'une auto-impression pathétique provenant d'un pouvoir de manifestation qui reste radicalement étranger à toute espèce de « hors-de-soi », parce qu'il s'identifie à une auto-donation qui s'effectue indépendamment de tout écart ou extériorité. Répétons-le : l'exigence selon laquelle la phénoménalité doit absolument se phénoménaliser ne se résume pas à une exigence purement logique, du fait que, d'emblée et toujours déjà, quelque chose se donne et non pas rien, du fait que nous vivons ou que je vis, ici et maintenant, de manière tout à fait indubitable, une expérience concrète, quand bien même il ne s'agirait que d'un rêve : du phénomène se donne à sentir. « La possibilité, entendue comme la condition transcendantale qui précède, en la fondant, toute effectivité, de quelque ordre qu'elle soit [la possibilité au sens de Kant, donc], n'est point en elle-même, cependant, une pure possibilité. [Autrement dit, il faut que la condition transcendantale qui précède et qui fonde soit un pouvoir réel et non une possibilité formelle, une condition abstraite, car seule la réalité est déterminée et déterminante, tout le reste n'est qu'idéal ou idéalité] »¹²⁴. Henry reproche à la subjectivité transcendantale kantienne de n'être encore « que la condition d'une expérience possible et non d'une expérience réelle », de se résumer à une « possibilité vide », à une « structure purement formelle », privée de tout contenu effectif, de toute matière pathétique. Mais l'exigence de la phénoménalisation comme auto-affection se trouve d'entrée de jeu accomplie et un tel accomplissement se répète et se renouvelle à chaque instant. La question de la phénoménalisation de la phénoménalité est donc

¹²³ *PV-II*, p. 106

¹²⁴ *EM*, pp. 48-49 ; les crochets sont de P. Audi, cf. *Michel Henry, op. cit.* pp. 177-178.

une question transcendantale qui vise à expliciter la possibilité radicale de ce qui se manifeste *de facto*. Cette question constitue pour Henry la chose même de la phénoménologie radicale qui reconduit la phénoménalité jusqu'à la pure auto-donation pathétique. Henry qualifie de « matérielle » la phénoménologie qui fait véritablement droit à la matérialité phénoménologique de la phénoménalité pure, c'est-à-dire à son effectuation concrète dans l'affectivité charnelle. Il se situe dans la continuité méthodologique de Husserl, en tant qu'il reprend, en la radicalisant considérablement, l'exigence fondamentale, énoncée dès la première des *Recherche logiques*, selon laquelle tout jugement théorique, pour pouvoir se distinguer d'une pure et simple hypothèse transcendantale et constituer effectivement un objet de connaissance scientifique, doit impérativement se donner *leibhaft*, par l'effet d'un remplissement (*Erfüllung*) intentionnel assuré par la saisie d'une intuition originaire et réalisant pour la conscience une évidence apodictique ou au moins adéquate. La phénoménologie matérielle, par sa radicalité, se distingue cependant de la phénoménologie hylétique de Husserl. Celle-ci, comme le montrent les analyses approfondies de Henry¹²⁵, a échoué à résoudre la question de la possibilité transcendantale de l'auto-impression, qui a été contradictoirement identifiée à une auto-constitution au lieu d'être pensée comme une véritable auto-révélation, cela du fait que la théorie de la *hylé* est restée déterminée par les présuppositions non questionnées de la phénoménologie eidétique et du modèle de l'intentionnalité.

Après avoir critiqué à double titre l'interprétation heideggérienne du *cogito* (cf. *supra*), Henry expose sa propre lecture de la certitude première cartésienne : le *cogito* se révèle précisément le lieu propre où s'auto-effectue originairement la phénoménalité. « Nous sommes par cela seul que nous pensons » écrit Descartes¹²⁶. Or, d'après Henry, « la « pensée » de Descartes [...] n'a rien à voir avec ce que nous appelons aujourd'hui « pensée », c'est-à-dire « penser que », « considérer que », avec quelque chose comme un *meinen* »¹²⁷ ; elle désigne bien plutôt « ce par quoi la pensée parvient originellement en soi-même et se trouve être alors,

¹²⁵ cf. *PM* chap. I

¹²⁶ *Principes de la philosophie*, in *op. cit.* IX, Première partie

¹²⁷ *PV-II* p. 59

comme telle, la pensée »¹²⁸. « Par le nom de *pensée*, je comprends tout ce qui est tellement en nous, que nous en sommes immédiatement connaissants »¹²⁹. Si toute pensée se connaît ainsi immédiatement, la manière dont elle parvient en soi-même ne relève donc pas d'une quelconque ek-stasis, mais réside bien plutôt dans une auto-révélation dont l'accomplissement se dispense de toute transcendance. L'énoncé *cogito ergo sum* indique, estime Henry, une préséance du « je pense » sur le « je suis », et cette préséance correspond à celle de l'apparaître sur l'être dont Husserl a fait l'un de ses principes¹³⁰. Dans la formule *ego sum*, Heidegger a privilégié le *sum* au détriment de l'*ego*, ce qui, comme l'a bien montré J. Rogozinski, l'a finalement conduit à l'épicure. Or, avec Henry et en écho à Husserl qui enjoignait les savants de son temps à reconduire toute construction théorique au sol premier et fondamental du « monde-de-la-vie (*Lebenswelt*), nous devons ne jamais oublier que « le monde est un *monde vécu par l'ego*, et non pas séparé de lui, de sorte qu'il n'est pas non plus un monde mort, mais qu'il a une vie, celle-là même que lui prête l'ego [...] le monde est traversé par une vie qui est la mienne : je suis la vie du monde »¹³¹. Récusant toute réduction du *cogito* à une pure et simple représentation évidente - interprétation qui triomphe chez Kant, Husserl et Heidegger, mais aussi et d'abord dans la troisième des *Méditations métaphysiques* et dans le *Discours de la méthode*, Henry identifie le « je pense » cartésien à l'épreuve en soi indubitable qu'il est donné à tout *ego* vivant, à commencer par le mien, de faire immédiatement de soi-même. « *Loin que ce soit la vue pure qui nous fasse connaître sous l'aspect de son essence noématique la réalité absente ou perdue de la vie, c'est la révélation immanente de celle-ci dans la cogitatio qui donne au voir tout ce qu'il peut voir et savoir d'elle, et pour autant qu'il le puisse* »¹³². C'est en effet dans une telle épreuve affective, c'est-à-dire matériellement faite de souffrance et de plaisir, que s'opère concrètement l'actualisation de la représentation comprise comme le fait de poser devant dans l'ouverture du monde : « l'épreuve inextatique et acosmique de la vie en l'immédiation de

¹²⁸ *Ibid.* p. 64

¹²⁹ Descartes, *Secondes réponses*, in *op. cit.* IX, p. 124

¹³⁰ Cf. *IPC* p. 94

¹³¹ *PPC* pp. 43-44

¹³² *PM* p. 129

son Souffrir est ce qui nous donne accès au voir qui pose devant soi dans la lumière ce qu'il voit. C'est seulement par l'opération de ce Souffrir en tant que le se souffrir soi-même du voir que nous sommes placés en celui-ci ou que le voir est placé en lui-même, de façon à voir ». Autrement dit encore, c'est à l'auto-révélation de la vie elle-même, *et à elle seule*, souligne Henry - ce qui mérite au plus haut point d'être interrogé -, qu'est due toute la certitude du *cogito* : « Ce qui confère au voir sa certitude de voir et d'être la vision, c'est *seulement* la connaissance de la vie [...] le Sentir primitif en lequel elle s'éprouve immédiatement elle-même. *Sentimus nos videre*. La connaissance de la vie connaît la représentation qui pose devant soi dans la lumière, parce qu'elle n'est rien d'autre que l'autoconnaissance de l'acte qui pose devant »¹³³. D'après Henry, ce n'est point le voir, mais la vie et elle seule qui confère à l'évidence toute la force de sa certitude, étant donné que « *ce n'est pas la pensée qui nous donne accès à la vie, c'est la vie qui permet à la pensée d'accéder à soi*, de s'éprouver soi-même et enfin d'être ce qu'elle est à chaque fois : l'auto-révélation d'une « *cogitatio* » »¹³⁴. Toujours d'après Henry, s'il est paradoxalement possible de penser la préséance de la vie sur la pensée entendue cette fois non plus comme le fait de s'éprouver soi-même, mais de se représenter un certain *cogitatum*, c'est parce que la vie s'est d'emblée et toujours déjà révélée à soi. Il s'ensuit que le « monde de la science » qui fait méthodiquement abstraction de tout contenu affectif réel équivaut à une supra-structure idéologique que la phénoménologie transcendantale doit impérativement reconduire à son enracinement originaire dans les profondeurs de l'immanence fondamentale, d'où elle tire sa chair et son sang : « Le monde du positivisme est un monde en surface, un défilé d'images qui ne pourraient jamais affecter l'homme, ni lui faire le moindre mal, c'est un monde sans rapport avec l'homme. Si un tel monde subsiste, toutefois, dans sa réalité exsangue et comme exténuée, c'est qu'il cache encore en lui quelque chose dont il ne peut rendre compte et qui se réfère à des pouvoirs de l'ego »¹³⁵.

¹³³ *PV-II* pp. 142-143, je souligne

¹³⁴ *IPC* p. 129

¹³⁵ *Idem*

3° Pour Henry, les deux modes de la phénoménalité n'ont pas un statut d'égalité : l'immanence s'identifie à « l'essence de la transcendance » qu'elle précède et fonde absolument

Henry qui, dans *L'Essence de la manifestation*, a ruiné toute prétention moniste à l'auto-fondation transcendantale de la phénoménalité ek-statique en général, écrit dans son essai sur Maine de Biran : « Plus originaire que le phénomène de la transcendance, antérieur à lui en quelque sorte, est celui de l'immanence dans lequel la transcendance trouve en fait [...] sa condition de possibilité la plus haute »¹³⁶. « L'immanence est l'essence de la transcendance », elle s'identifie à l'activité transcendantale dont la transcendance a absolument besoin pour pouvoir parvenir effectivement en soi et s'accomplir concrètement comme ouverture de ce monde qui nous fait face et où nous évoluons quotidiennement. La réduction radicale à l'auto-affection comme vérité de *l'ego cogito* a contribué à dévoiler la dualité fondamentale de l'immanence et de la transcendance - autrement dit de l'invisible et du visible - qui caractérise foncièrement la donation première et dernière. « Avec chaque bouchée du visible, une invisible bouchée nous est tendue, avec chaque vêtement visible un invisible vêtement »¹³⁷. Or, cette thèse d'une co-donation ne risque-t-elle pas, demandera-t-on, de nous vouer à un écartèlement dualiste ? Justement non, répond Henry : « C'est parce qu'il y a deux modes distincts et hétérogènes de l'apparaître que la réalité une en soi nous apparaît cependant de deux façons différentes : hors de nous comme une apparence irréaliste ; en nous, dans sa réalité, comme ce que nous sommes »¹³⁸. Le fait de poser une dualité originaire de la manifestation ne contredit en rien le constat naturel ou phénoménologique d'une « réalité une en soi ». Tout au contraire : « *C'est parce que la façon d'apparaître est double que ce qui apparaît, fût-il le même, apparaît cependant de deux façons différentes, sous un double aspect [...]* Tout est double, mais [...] ce qui se propose à nous sous un double aspect, n'est en

¹³⁶ PPC p. 304

¹³⁷ F. Kafka, *Journal intime*, Grasset, Paris, 1945, p. 309, cité par Henry notamment dans *PV-I* p. 309, ainsi que par P. Audi in *Michel Henry, op. cit.* p. 185

¹³⁸ « Schopenhauer : une philosophie première », in *PV-II* p. 116

soi qu'une seule et même réalité »¹³⁹. On pourrait aller jusqu'à penser que la dualité de l'apparaître et l'unité de la réalité sont la condition de possibilité l'un de l'autre, mais méfions-nous des propositions faciles. La thèse de la dualité fondamentale de l'apparaître, en tout cas, n'implique aucune schizophrénie ; tout au contraire, une définition possible de la folie en général serait justement l'incapacité à distinguer entre les deux façons différentes dont la réalité nous apparaît : le réel, d'une part ; de l'autre, le fictif. La position de la « réalité une en soi » pourrait sans doute trouver une assise dans la thèse marionienne de l'unicité absolue de la donation originaire. Mais remarquons bien que Henry identifie la « réalité » en tant que telle non pas à toute espèce de donation - en aucun cas à la donation de la transcendance qu'il associe à l'irréalité et décrit comme une irréalisation de principe qui jette hors de soi tout contenu affectif concret -, mais seulement à la donation de l'immanence. Toutefois, en affirmant ainsi l'identité stricte entre l'immanence et « la réalité une en soi », Henry pose du même coup un rapport d'exclusivité entre la transcendance et la réalité et, par suite, attire le doute sur sa propre thèse de la phénoménalité double. Toute la réalité de la phénoménalité est assimilée exclusivement à l'immanence de la vie, tandis que son irréalité est rejetée du côté de la transcendance ontologique. Le monde n'est rien, toute réalité réside dans la vie : n'avons-nous pas ici affaire à une nouvelle espèce de monisme, se définissant par l'hégémonie d'une pure immanence parfaitement autosuffisante et acosmique, figure inédite qui ne serait en fait que la réplique inversée - donc conservée négativement - du monisme ontologique tant stigmatisé¹⁴⁰ ? Cette façon de présenter les choses reste beaucoup trop schématique et nous nous garderons d'adresser aussitôt contre la pensée ou la personne de Michel Henry des griefs injustifiés. Quoiqu'il en soit pour l'instant, admettons que rien n'interdit une compatibilité entre la thèse fondamentale d'*Etant donné* et celle de la dichotomie fondamentale de la vie et de l'être.

Il nous faut préciser les rapports entre l'auto-donation affective et l'hétéro-donation ek-statique selon Henry : 1) l'immanence doit être

¹³⁹ CMV pp. 244-245

¹⁴⁰ Ce que nous appellerons le « radicalisme henryen » ne serait donc que l'antagoniste ou le « frère jumeau » et « ennemi » du « heideggerianisme », c'est-à-dire de la forme la plus accomplie et dogmatique du monisme ontologique.

considérée comme première, plus originaire, plus fondamentale, plus ancienne - au sens non pas chronologique, ni purement logique, mais phénoménologique et plus précisément matériel ou pathétique -, plus nécessaire que la transcendance, tandis que celle-ci devrait n'occuper qu'un rang secondaire, dérivé, marqué par la contingence (« pourquoi y a-t-il de l'être plutôt que rien ? »)¹⁴¹ - c'est d'ailleurs en ce sens là que Henry veut entendre cette déclaration de Marx : « Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur vie, mais leur vie qui détermine leur conscience ». Tout se passe donc comme si la transcendance n'était qu'un accident de l'immanence. 2) L'immanence donne - dans une activité d'*auto-génération* - la matière même du réel qui consiste dans la vie invisible, tandis que la transcendance ne fait qu'ouvrir formellement - par le moyen d'une *création ek-statique* - la clairière du visible, autrement dit l'espace même de l'irréalité où flottent dans leur inconsistance esquisses exsangues, silhouettes éviscérées, souvenirs présentifiants, anticipations hypothétiques, représentations imaginaires ou idéales etc., mais sans jamais pouvoir faire venir en soi le contenu matériel de sa réalité pathétique. En effet, « la réalité réside dans le s'éprouver soi-même de la subjectivité et de la vie, dans le s'auto-impressionner de l'impression »¹⁴², c'est-à-dire dans « l'étreinte muette en laquelle elle s'éprouve et se sent elle-même en chaque point de son être, sans jamais se défaire de soi, sans que l'écart d'aucune distance la sépare jamais de soi »¹⁴³. « Il ne faut donc pas dire seulement que la *cogitatio* est réelle indépendamment de sa donation dans une vue pure mais que *c'est seulement à condition de n'être pas donnée de cette façon qu'elle peut l'être* ». En effet, loin que le regard puisse donner la *cogitatio* dans sa réalité originaire de donnée absolue, « il la dé-réalise, et cela de façon essentielle, ne posant devant nous et ne

¹⁴¹ Comme le remarque avec pertinence G. Romeyer-Dherbey, le stoïcien Hiéroklès, qui distingue entre une perception externe et une perception interne et qui pose celle-ci comme antérieure à celle-là, à l'inverse d'Aristote pour qui l'appréhension de soi n'est que l'ombre portée de l'appréhension des choses, se révèle, en un sens, un précurseur de Henry et de Maine de Biran : « Il est évident que le sentir (*èaisthèsis*) commence bel et bien par lui-même, et avant (*priô*) quelque chose d'autre se sent lui-même », in « Michel Henry et l'hellénisme », in *Michel Henry, Pensée de la vie et culture contemporaine*, op. cit. p. 47.

¹⁴² *PM* p. 36

¹⁴³ *Ibid.* p. 53

nous pro-posant, en fait de *cogitatio*, que le vide »¹⁴⁴. Henry nous fait remarquer que Husserl désigne spontanément et constamment le corrélat noématique de l'intentionnalité comme une irréalité, que l'être transcendant se trouve chez lui frappé d'une irréalité de principe¹⁴⁵.

Or, ces deux thèses de Henry¹⁴⁶ méritent d'être questionnées : 1) Nous est-il donné une attestation phénoménologique incontestable de ce que l'immanence précède et fonde effectivement la transcendance ? Ou bien cette affirmation ne tient-elle qu'à un jugement logique transcendant, exprimant une exigence de raison tout à fait intelligible et légitime, mais privée de vérification directe, à cause d'un empêchement provisoire ou bien de principe ? 2) Qu'est-ce qui justifie le fait de définir l'essence du réel par l'immanence invisible et, à l'opposé, celle de l'irréel par la transcendance qui rend visible toutes choses ?

Une précision : Henry identifie la vie à la réalité même, à la chose en soi, mais il ne veut pas du tout dire par là, en un sens kantien, que l'immanence désignerait une entité transcendante, obscure, absolument inaccessible à l'entendement et inconnaissable à l'esprit humain, qui ne pourrait tout au plus s'y rapporter que sur le mode indirect de la pensée nouménale ; Henry constate simplement le fait que l'affectivité originaire se connaît soi-même immédiatement. A la vie, par opposition au « monde », il réserve spécifiquement le nom de « révélation » : la vie se révèle à soi-même, elle consiste dans une auto-révélation : pourquoi donc un tel privilège ? Parce que, nous dit Henry, c'est la vie qui révèle, et ce qu'elle révèle, ce n'est rien d'autre qu'elle-même. Dans la moindre impression vivante qui se donne concrètement à nous, le révélant et le révélé ne font qu'un, s'identifient parfaitement : moi qui vis, ici et maintenant, je me trouve en fait pris à témoin (pour le dire à la façon de Marion) par l'auto-révélation en moi de la Vie absolue. La parfaite

¹⁴⁴ *Ibid.* p. 67

¹⁴⁵ Cf. *Ibid.* p. 127

¹⁴⁶ P. Audi prend soin de distinguer chez Henry trois motifs fondamentaux qui correspondent respectivement à trois façons d'appréhender les rapports entre immanence et transcendance : 1° le motif transcendantal qui pose l'immanence comme la condition de possibilité à la fois transcendantale et pleinement manifeste qui fonde l'effectuation de toute transcendance ; 2° le motif généalogique (inspiré par Nietzsche et Rousseau) comme production expressive de l'extériorité à partir de l'intériorité ; 3° le motif de la dualité de l'apparaître (cf. *Michel Henry, op. cit.* pp. 179-185). Cette triple distinction nous encourage à délier la thèse de la dualité et celle de la fondation.

coïncidence de l'affectant et de l'affecté fonde le caractère indubitable du fait primitif de l'affectivité, l'impossibilité d'une inadéquation qui laisserait place à l'erreur ou à la tromperie, ce qu'énonce l'égalité : je me sens moi-même = je vis = je me révèle à moi-même. Henry estime que la vie mérite le nom de « révélation » phénoménologique (l'*epochè* nous oblige ici à suspendre toute Révélation métaphysique), parce que 1) elle se donne « en chair et en os », « en personne » ; 2) elle se donne à partir d'elle-même, dans un procès spontané de génération ; 3) elle ne se donne qu'en se retirant sur le mode de l'oubli qui consiste dans l'incapacité pour toute pure immédiateté d'ouvrir un quelconque écart par rapport à soi-même.

La question des rapports entre immanence affective et transcendance ek-statique suscite à présent toute une série de difficultés imbriquées les unes dans les autres : la donation du donné « visible » et « irréel » n'est-elle, considérée en elle-même sous réduction, qu'une apparence illusoire, ou bien possède-t-elle en soi une teneur phénoménologique incontestable, du fait qu'elle se donne à voir, ici et maintenant, de manière évidente, en tant que chose là devant ? Est-il ou non légitime qu'une telle évidence soit écartée par la réduction radicale à l'auto-affection ? L'évidence phénoménologique authentique porte-t-elle ou non en soi une force suffisante pour contraindre notre regard à lui attribuer un statut de donné absolument irrécusable ? Si oui, est-il alors juste de penser avec Henry qu'un tel caractère doit en fait tout à la phénoménalité de la vie et rien à celle du monde, parce que toute la réalité n'a d'autre site originaire que l'auto-impression purement immanente ? Toutefois, ne se pourrait-il que la pure auto-donation de la vie, dans la mesure où elle exclut toute forme de hors-de-soi, ne puisse à elle seule permettre d'explicitier de manière satisfaisante la structure d'extériorité qui est nécessairement constitutive de toute manifestation évidente, ni la possibilité d'une quelconque intentionnalité perceptive ? Et si cette hypothèse se confirmait, ne faudrait-il pas alors récuser vigoureusement le discrédit cartésien - ou plutôt et surtout henryen - qui, nous l'avons montré, frappe la transcendance ek-statique, au point de compromettre totalement la possibilité de lui reconnaître le statut de mode co-originaire de la donation première et dernière ? Ne faudrait pas aller jusqu'à accorder résolument au voir ontologique droit de cité à l'intérieur de la sphère

primordiale que circonscrit la réduction ? Mais, dans ce cas, de quelle réduction s'agirait-il précisément ? La troisième réduction marionnette, la réduction radicale henryenne ou bien une autre encore ? Peut-être une réduction qui, au lieu de l'étouffer, laisserait s'exacerber et monter indéfiniment vers son paroxysme l'opposition radicale de la vie et de l'être ? En tout cas, si - comme nous l'avons établi - la phénoménalisation de la phénoménalité ne peut sans aporie s'explicitier exclusivement au moyen des catégories de la pure transcendance, si elle implique, à l'encontre du monisme ontologique, une dualité fondamentale, nous aurons alors à appliquer les conséquences de cette découverte aux phénomènes particuliers, en distinguant deux modes de donation du « je », du corps, du monde, de l'espace, du temps, de l'autre, etc. Nous proposerons ainsi, dans la suite de notre cheminement, de différencier entre l'ego pathétique et le moi ek-statique, non pas pour les dissocier, mais pour poser le problème de leur recouvrement réciproque dans le phénomène unitaire d'un ego-moi tout à la fois vivant et au monde ; il nous faudra, de même, entreprendre de faire droit à l'unité dans la différence qui détermine les rapports entre la chair organique et le corps objectif, entre le monde invisible comme continu résistant limité par la terre et le monde visible comme horizon ouvert contre un fond doxique, entre l'espace-temps vécu à travers les variations pneumatiques du « je peux » pratique ou théorique et l'espace-temps ontologique dont dérive l'espace géométrique ou géographique, entre autrui comme représentation mondaine plus ou moins phantasmatique (ou du moins idiosyncrasique) et l'autre en tant qu'autre, tel qu'il s'atteint soi-même dans sa propre sphère monadique etc.

B. Non au radicalisme henryen

Approuvons sans réserve et saluons la radicalité de la critique henryenne du monisme ontologique au nom de la thèse de la phénoménalité double ; mais en même temps, méfions-nous fortement d'une tendance à l'acosmisme que nous appellerons le « radicalisme henryen ».

Peut-être devrait-on, d'abord, reprocher à Henry de ne pas prendre suffisamment en considération, du fait d'une espèce d' « aplatissement » sous l'unique et même catégorie de la « transcendance » comme « phénoménalité du monde » ou « de la conscience », les différences irréductibles qui existent entre l'intentionnalité husserlienne et le *Sein* heideggérien¹⁴⁷, ainsi que de ne pas distinguer suffisamment, d'une part, entre le Husserl kantien d'avant le « tournant génétique » et le Husserl de la passivité, et, d'autre part, entre la pensée du « premier » Heidegger et celle du « second » ? A un tel reproche, Henry répond au moins en partie, en citant Heidegger lui-même, écrivant ceci de l'orientation phénoménologique de son maître : elle « consista en la recherche des implications radicales de l'intentionnalité. Or, penser l'intentionnalité à fond, c'est la situer dans l'ek-statique du *Dasein*, en sorte que la conscience apparaît finalement « fondée dans le *Dasein* »¹⁴⁸. Pour l'auteur de *Sein und Zeit*, souligne J.-F. Courtine, « la transcendance du *Dasein* est le fondement de l'intentionnalité, comprise comme comportement à l'égard de l'étant [...] »¹⁴⁹. Bien entendu, les phénoménologies de Husserl et de Heidegger demeurent absolument irréductibles l'une à l'autre, et Henry n'a jamais prétendu le contraire et reconnaît avec Heidegger - c'est l'un des rares points où il ne le contredit pas - l'antériorité de l'être sur toute intentionnalité : « [...] l'ek-stase est en elle-même production, elle est justement le jaillissement du Dimensional extatique. On ne confondra

¹⁴⁷ De manière analogue, quoique symétriquement inverse, le Levinas de *Totalité et infini* présupposerait sans plus de questions le fait que la vie, l'être et le monde - loin que l'immanence de la vie puisse incarner l'autre de l'être ou du monde, ou l'inverse - reviennent finalement au Même, que leurs différences sont tout à fait négligeables, eu égard au surgissement de « l'autre en tant qu'Autre » dans le face-à-face.

¹⁴⁸ *Questions IV*, Gallimard, Collection Tel, Paris, 1976, p. 322

¹⁴⁹ « Histoire et destin phénoménologique de l'*intentio* » in *L'intentionnalité en question*, *op. cit.* p. 13

certes pas cette production avec un acte explicite du Je, tel le regard d'une intentionnalité spécifique. Car c'est seulement si cette production a eu lieu et dans le Dimensional préalablement déployé qu'un regard de la conscience peut viser quelque chose en tant que l'avenir, le présent ou le passé »¹⁵⁰. N'en déplaise au maître de Marbourg, nous estimerons, avec les deux rivaux, la thèse de la préséance ontologique parfaitement justifiée. Est-il permis de dire de Heidegger, même si, dès 1927, il délaisse la méthode réductionnelle ou l'usage du terme de « réduction », qu'il procède à une espèce de réduction ontologique qui radicalise la réduction husserlienne à l'intentionnalité ? L'analytique existentielle du *Dasein* procède, de façon apparemment contradictoire, d'une radicalisation de la réduction en direction non pas de l'immanence égologique, certes, mais d'une transcendance phénoménologique plus fondamentale - l'ek-stase de l'être qui ouvre toute dimension au déploiement intentionnel -. Une telle démarche n'implique aucune rechute dans l'attitude naturelle, mais revient, eu égard à Husserl, à une sorte de contre-réduction - à un contre-mouvement qui a forcément provoqué, de la part l'ancien maître, des accusations de contresens méthodologique. Il serait simpliste de poser que « réduire », en phénoménologie, cela doit nécessairement signifier « réduire à l'immanence » ? Le couple immanence / transcendance, dont nous avons ci-dessus résumé les principales acceptions chez Husserl, doit être manié avec la plus grande précaution. Il y a incontestablement un sens à parler d'une « réduction à la transcendance », si nous entendons par « transcendance » non pas ce qui est exclu de la sphère apodictique, mais l'ek-stase comme l'un des deux modes fondamentaux de l'apparaître. Or, si l'ek-stase, contrairement au dogme du monisme ontologique, n'épuise pas toute la donation, mais se limite à la modaliser, la réduction à l'ek-stase doit alors obligatoirement avoir pour corrélatif méthodologique une réduction à l'immanence comprise comme auto-affection in-statique. La thèse d'une unique et même donation qui s'effectue originellement dans un départ ou un partage pathético-extatique, cette thèse que nous voulons ici soutenir exige une double réduction qui procède en deux directions inverses l'une de l'autre. Toute réduction en direction de l'ek-stase appelle

¹⁵⁰ PM p. 57

une contre-réduction en direction du pathos, et réciproquement. Réduire, cela consiste alors à faire l'épreuve du fait que l'ek-stase et le pathos, quoiqu'ils se donnent tous deux à l'intérieur d'une étreinte indissoluble, restent absolument hétérogènes et irréductibles l'un à l'autre. La réduction doit ainsi nous reconduire à l'insurmontable antagonisme qui oppose la vie et l'être. Elle a pour fonction non pas d'apaiser le conflit qui se déclare originairement entre ces deux modes, mais tout au contraire de l'exacerber jusqu'à son paroxysme. Nous n'avons pas à chercher un tiède compromis entre Heidegger et Henry, mais bien plutôt à porter jusqu'à sa plus haute intensité la tension phénoménologique (et non politique) qui règne entre ces deux frères ennemis, dont les initiales respectives sont identiques.

Avec Marion, nous avons admis que la deuxième réduction à l'étantité radicalise la première réduction à l'objectivité. Les réductions à l'intentionnalité et à l'être du *Dasein* (dont la théorisation, ne l'oublions pas, n'a pas manqué d'évoluer avec la pensée de leurs auteurs) ont, d'après Henry, au moins deux éléments en commun : 1) elles assimilent ou tendent à assimiler toute phénoménalité possible au modèle exclusif d'une pure projection hors de soi (même si, certes, la subjectivité transcendante et la structure existentielle du *Dasein* diffèrent considérablement l'une de l'autre) ; 2) elles présupposent en particulier (avec beaucoup de points d'interrogation chez Husserl) que la structure transcendante de l'ipséité originaire (l'*ego* constituant ou bien le « là » du *Dasein*) procède en priorité - et avec une accentuation très nette chez l'auteur *d'Être et temps* - d'une hétéro-donation, ce qui est contradictoire si, par définition, un hors-de-soi ne peut jamais coïncider absolument avec soi-même. Bref, il nous est permis, avec Henry, non pas, certes, de confondre bêtement ou paresseusement l'intentionnalité et l'ek-stase, mais de les considérer ensemble, en dépit de leurs différences irréductibles, sous l'aspect de ce qu'elles partagent, à savoir le fait d'être essentiellement déterminées par la structure d'une hétéro-donation.

Mais voici, à l'encontre de Henry, une objection plus solide : la réduction radicale à la pure auto-affection ne serait-elle pas excessivement pure ? Ne pécherait-elle pas par sa perfection ? Chez Husserl, une première *époque* avait pour fonction de reconduire la subjectivité depuis les constructions théoriques du « monde-de-la-science » jusqu'au sol réel

du « monde-de-la-vie » ; or, une fois celle-ci accomplie, estime Henry, une seconde réduction, encore plus radicale, est nécessaire : à partir de notre patrie sensible, il nous faut questionner en retour la possibilité transcendante de la subjectivité vivante qui, en tant que « région originaire » (*Ur-region*) où toutes les régions particulières trouvent le fondement de leur être et de leur sens, effectue concrètement l'ouverture de tout monde et la constitution de tout horizon de conscience. Ce geste henryen de radicalisation doit-il se définir en priorité en référence à l'épochè husserlienne ou bien au doute méthodique cartésien ? Dans sa lecture du *cogito* comme auto-affection, Henry se réclame davantage de Descartes que de Husserl, qui, d'après lui, a malheureusement perdu la radicalité cartésienne, perte que Heidegger n'a fait qu'aggraver : « Pour Husserl, *cogito*, c'est *ego cogito cogitatum*, de telle façon que *cogitatio*, c'est l'intentionnalité, c'est le faire-voir dans lequel est vu tout ce qui peut être vu, de telle façon que l'être-vu comme tel, le *cogitatum qua cogitatum*, c'est le faire-voir comme tel, c'est l'intentionnalité. De façon plus grave et plus erronée, pour Heidegger, *cogito*, c'est je me représente, je pose devant moi, *Vor-stellen* »¹⁵¹. Husserl a accordé tant de poids à l'intentionnalité du faire-voir, qu'il a, par contrecoup, occulté la vérité radicale du *cogito* qui consiste dans l'*ego* pathétique ; quant à Heidegger, il a porté à l'extrême une telle occultation en prétendant épuiser toute la vérité du *cogito* dans le contenu visible de son *cogitatum*, de sorte que la subjectivité vivante est dissipée, résumée à une apparition marginale ou irréaliste qui flotte au milieu des étants qui font rencontre. Or, à toute réduction du *cogito* à son *cogitatum*, Henry oppose la réduction inverse à un « *cogito sans cogitatum* »¹⁵², autrement dit à un *cogito* sans aucune « sentence »¹⁵³ perceptive. D'après lui, le doute hyperbolique

¹⁵¹ M. Henry « Descartes et la question de la technique » in *Descartes*, sous la direction de J.-L. Marion, Bayard, Paris, 2007, pp. 84-85

¹⁵² *PV-II* p. 97

¹⁵³ C'est par ce terme que Levinas, dans son article « Intentionnalité et sensation » (in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris, 1988, pp. 145-165), traduit le terme *Empfindnis*, forgé par Husserl qui distingue en effet avec soin, d'une part, la sensation (*Empfindung*) de la chose telle qu'elle est censée exister, selon l'attitude naturelle, en dehors de la conscience - thèse métaphysique que l'épochè doit neutraliser - et, de l'autre, la sentence (*Empfindnis*) de cette même chose en tant que réduite à son pur et simple phénomène ; il convient en outre de faire la différence entre les sentences perceptives, d'une part, et, de l'autre, les sentences pathétiques ou

cartésien est allé jusqu'à mettre entre parenthèses - ou, plus exactement, lors de l'entrée en scène du « malin génie », à déclarer trompeur ou illusoire - toute espèce de *cogitatum* : « Descartes a pratiqué l'époque radicale du monde ainsi que de lui-même en tant qu'homme, de son corps, de ses yeux »¹⁵⁴. Il a poussé le doute jusqu'à discréditer toute espèce de représentation : « Je suppose donc que toutes les choses que je vois sont fausses ». Cette lecture de Descartes, Henry la confirme en se référant à l'article 26 des *Passions de l'âme* : « Ainsi souvent lorsqu'on dort, et même quelquefois en étant éveillé, on imagine si fortement certaines choses qu'on pense les voir devant ou les sentir en son corps, bien qu'elles n'y soient aucunement ; mais, encore qu'on soit endormi ou qu'on rêve, on ne saurait se sentir triste ou ému de quelque autre passion, qu'il ne soit très vrai que l'âme a en soi cette passion ». Même si ce n'est qu'un songe, l'angoisse que j'éprouve dans le cauchemar ne diffère en rien, quant à sa nature, d'une angoisse à l'état de veille, mais s'impose à moi à titre de donné absolument incontestable, du fait que je m'y sens rivé dans ma chair, ce qui n'a point échappé à Descartes : « On peut être trompé touchant les perceptions qui se rapportent aux objets qui sont hors de nous, ou bien celles qui se rapportent à quelques parties de notre corps, mais [...] on ne peut l'être en même façon touchant les passions, d'autant qu'elles sont si proches et si intérieures à notre âme qu'il est impossible qu'elle les sente sans qu'elles soient véritablement telles qu'elle les sent ».

Mais que reste-t-il donc, une fois que le *cogito* a été privé de tout rapport à un quelconque *cogitatum* ? Descartes répond, dans la seconde Méditation : *At certe videre videor, audire, calescere*, c'est-à-dire « A tout le moins, il me semble que je vois, que j'entends, que je m'échauffe ». Henry commente : le verbe « sembler », ici, n'implique aucune incertitude, mais dit tout au contraire l'accès à la certitude première et absolue

kinesthésiques. Dans sa traduction des *Ideen II*, E. Escoubas a choisi de rendre *Empfindnis* par l'expression d'« impression sensible », mais celle-ci ne doit pas nous faire oublier qu'il la distinction essentielle entre, d'une part, les impressions qui s'accompagnent d'une visée intentionnelle (les sentences perceptives) - par exemple cette tache de rouge qui me fait encontre, mais dont la vision concrète s'auto-affecte dans ma chair - et, d'autres part, les impressions purement affectives (les sentences pathétiques) - par exemple un sentiment de faim que je vis immédiatement dans ma chair, indépendamment de tout horizon, et que je constitue en constatant que « j'ai faim » -.

¹⁵⁴ *PV-II* p. 60

(quoique en elle-même fragile, puisque Descartes ressentira le besoin de la garantir par l'intervention du Dieu infiniment bon de la troisième Méditation, tandis que Henry invoquera l'archi-passivité à l'égard de la Vie absolue qui s'auto-révèle dans le Premier Vivant). La « semblance » du *cogito* doit s'identifier non pas à l'éclaircie de l'ek-stase, ni à la visée intentionnelle du regard, mais bien plutôt et exclusivement au point de vérité indubitable qui consiste dans l'auto-révélation en tant que telle de l'acte de vision présentement vécu par le vivant que j'incarne. Ce qui est absolument certain, ce n'est pas le fait que je vois, mais seulement le fait que je sens que je vois, le fait que ma vision se donne à elle-même en s'auto-affectant dans ce « je » que je vis moi-même immédiatement : *sentimus nos videre*, écrit Descartes dans sa lettre à Plempius, du 3 octobre 1637, c'est-à-dire « nous sentons que nous voyons, nous nous sentons voir ». Comme l'a remarqué Husserl, l'inverse ne se produit jamais : nous ne nous voyons jamais sentir, ni en train de sentir, parce qu'aucun voir ne peut nous conduire à l'intérieur de l'épreuve pathétique et invisible de notre propre ipséité. C'est, en revanche, une telle épreuve qui, indépendamment de toute hétéro-donation, assure l'effectuation de la présence du voir à soi-même. « Car s'il s'agit de fonder le voir en lui-même et d'assurer toute évidence, ce ne peut être qu'en montrant comment ce voir s'installe proprement en lui-même de telle sorte que, dans cette immersion primitive de la subjectivité en elle-même, immersion en laquelle elle touche à chaque point de son être, il n'y a ni voir, ni ek-stase et, de cette façon, ni doute ni erreur possible »¹⁵⁵. L'apparaître en lequel le voir se sent lui-même diffère essentiellement de celui par lequel ce même voir voit tout ce qu'il voit, parce que celui-ci peut et doit être réduit à sa racine affective, tandis que celui-là s'identifie à un point de certitude absolue. Bref, nous dit Henry, la phénoménalité est nécessairement incertaine en tant que rapport à l'autre, mais nécessairement certaine en tant que rapport à soi. La sphère originaire de présence absolue consiste dans la circonscription non pas du monde-de-la-vie, mais d'une vie privée de tout monde. La réduction radicale à la vie revient à un plongeon dans la nuit d'une immanence purement acosmique.

¹⁵⁵ PV-II p. 49

Ainsi, dans la mise en œuvre de la réduction radicalisée henryenne se révèle à nous le fait que toute la réalité des différentes perceptions corporelles, en particulier celles du voir - qui correspondent apparemment au déploiement même du monde-de-la-vie, mais que la question en retour à la subjectivité fondamentale fait tomber sous un discrédit radical -, que toute la réalité de nos vécus perceptifs, donc, réside en premier et dernier lieu dans l'épreuve indubitable de l'affectivité primitive qui, tout en accomplissant notre propre incarnation, manifeste immédiatement à elles-mêmes les diverses et multiples passions de notre âme. « C'est uniquement parce que, donné à soi dans la vie, le voir a été placé en lui-même, coïncidant avec soi dans son immanence à soi et dans son étreinte pathétique avec soi, qu'il est un voir certain de lui-même, certain de voir et de voir tout ce qu'il voit. C'est seulement dans cette certitude du voir d'être un voir et ainsi de voir ce qu'il voit que l'évidence est possible »¹⁵⁶. Autrement dit encore, « une vision qui ne se sentirait pas elle-même voyante, dans une auto-révélation par nature différente de l'apparaître en lequel se découvre à elle ce qu'elle voit, serait à jamais incapable de voir quoi que ce soit »¹⁵⁷. Ce qui veut dire que l'auto-affection à chaque fois mienne s'identifie à la condition transcendantale absolue qui assure l'effectuation concrète de tout voir possible et de toute évidence apodictique.

Henry frappe ainsi de discrédit tout voir et tout percevoir, il refuse de prendre en garde les sentences perceptives, en posant qu'en dehors du pur pathos, aucune vérité absolue ne peut se donner. Pour lui, les seules sentences qui demeurent absolument certaines sont les sentences purement pathétiques, c'est-à-dire les tonalités indéfiniment diversifiées de souffrance ou de jouissance qui se donnent exclusivement à l'intérieur de la nuit primordiale propre à l'invisibilité auto-affective. La certitude du *cogito* est exclusivement immanente, elle doit absolument tout à l'auto-affection qui la fonde, et strictement rien à une quelconque transcendance ek-statique. « Ainsi la réduction phénoménologique trace-t-elle, dans l'apparaître pur, une ligne de partage, jetant d'un côté, ou plutôt rejetant le voir-qui-s'avance-dans-la-lumière et notamment qui re-présente, et, de

¹⁵⁶ *IPC* p. 130

¹⁵⁷ *Ibid.* p. 168

l'autre, pour ne retentir que lui, le pur s'éprouver soi-même dont l'effectuation phénoménologique effective est l'affectivité et qui est tel dans son immanence radicale qu'il exclut de soi toute avancée dans la lumière, toute différence et toute mise à distance possible »¹⁵⁸. La réduction trace une ligne de démarcation qui reconduit le *cogito* à une épreuve purement nocturne : « Dans la vie [...] il n'y a aucune lumière et rien non plus qui brille en elle, rien qu'on puisse voir - parce qu'il n'y a en elle aucun Ecart, aucune Différence d'où naisse la lumière, où puisse se glisser le regard »¹⁵⁹. Ainsi, la réduction radicalisée de Henry ne distingue les deux modes fondamentaux de la phénoménalité - immanence et transcendance - que pour accorder à la vie le statut de vérité originaire absolue et pour refuser catégoriquement à l'ek-stase toute possibilité de partager un tel statut.

Descartes, estime Henry, a réalisé dans l'immanence une percée plus radicale que Husserl ; cependant, il a malheureusement très vite perdu le précieux commencement qu'il venait de découvrir : dès la seconde Méditation, le *videor* tend contradictoirement à être oublié au profit du *videre*, puisqu'à l'épreuve immédiate du *cogito* se substitue l'évidence eidétique du *cogitatum*¹⁶⁰, autrement dit : la signification intelligible, abstraite et universelle « je vis » prend la place du fait concret que moi, individu unique et singulier, je me sens vivant, ici et maintenant. Si le *Discours de la méthode*, de manière non moins décisive, dérobe l'épreuve immédiate du *cogito* au profit de la relation *cogito-cogitatum*, c'est, d'après Henry, pour au moins trois raisons¹⁶¹ : 1/ la réduction galiléenne pervertit la réduction cartésienne en écrasant la phénoménalité sur l'objectivité et en l'identifiant sans reste à celle-ci ; 2/ la méthode utilisée n'est plus celle de la vie, mais celle du monde ; 3/ le « je pense » est compris comme un « je conçois, je me représente », et non plus comme le « je vis ».

Mais soulignons bien ceci : Henry refuse catégoriquement d'intégrer à l'immanence de la sphère primordiale d'apodicticité tout *cogitatum*, tout

¹⁵⁸ M. Henry « Descartes et la question de la technique » in *Descartes*, sous la direction de J.-L. Marion, Bayard, Paris, 2007, p. 84

¹⁵⁹ M. Henry, « La question du refoulement chez Schopenhauer », in *PV-II* p. 139

¹⁶⁰ cf. *PV-II* p. 69

¹⁶¹ cf. M. Henry « Descartes et la question de la technique » in *op. cit.* p. 85

rapport ek-statique à un *cogitatum*, toute transcendance. Cela, dira-t-on est tout à fait logique, obligé et cohérent, si la réduction phénoménologique définie par Husserl consiste essentiellement à mettre hors circuit toute espèce de transcendance, de manière à dégager un champ de pure immanence qui circonscrive un espace de certitude absolue. Henry, de ce point de vue, mériterait d'être considéré comme plus fidèle aux principes husserliens que Husserl lui-même, plus fidèle parce que plus radical, et plus radical parce que plus fidèle à Descartes qu'à Husserl qui, en survalorisant l'intentionnalité, a finalement négligé l'auto-révélation de l'*ego*. Ce serait ainsi à bon droit que Henry expulse de la sphère primordiale toute transcendance ontologique ou intentionnelle : « *la réduction radicale* [...] met de côté cette plage de lumière que nous appelons le monde pour découvrir ce sans quoi cet horizon ne deviendrait jamais visible, à savoir l'auto-affection [de la vie] »¹⁶². Toutefois, la réduction radicalisée de Henry est-elle vraiment fidèle aux principes de Husserl, en particulier au « principe des principes » ? Et, d'abord, que signifie au juste cette expression : « mettre de côté » ? En fait, plutôt qu'à la neutralisation épochale selon Husserl, Henry se réfère ici en priorité au doute cartésien qui pose, sur un mode thétique, que la représentation est douteuse, fautive, trompeuse, illusoire. Il paraît comme mélanger celle-là et celui-ci, tout en privilégiant celui-ci à celle-là, alors qu'il sait bien qu'il n'est pas légitime de les confondre : en ce sens, sa réduction radicale est une réduction impure, puisqu'il s'y mêle des résidus provenant de la métaphysique de la représentation classique, comme le prouve en premier lieu l'affirmation selon laquelle « l'ek-stase me trompe ». Aussi nous revient-il de la critiquer au nom de la rigueur phénoménologique : nous avons à suspendre impérativement la thèse dubitative selon laquelle la phénoménalité ek-statique - personnifiée par le malin génie - me trompe d'emblée et nécessairement.

Henry, au nom de Descartes, pose que le visible est foncièrement douteux : pourquoi donc ? « Car le monde - celui de la nature comme celui des essences mathématiques et des vérités idéales [...] -, n'est douteux que parce que le milieu de visibilité où il se montre est lui-même douteux.

¹⁶² PV-I p. 90

C'est ce milieu, c'est l'ek-stase que traverse le regard et la phénoménalité constituée par elle, c'est le voir apodictique de l'évidence prétendument indubitable, c'est le sol de la phénoménologie husserlienne et son ultime structure heideggérienne - c'est tout cela que rejette le doute¹⁶³. L'adjectif « douteux », ici, ne saurait être synonyme de « neutralisé par suspension épochale », puisque même « le sol de la phénoménologie husserlienne » s'effondre : il signifie non pas une simple mise hors-jeu, mais la présomption d'une fausseté radicale. Si l'épochè se définit comme une modification de la visée intentionnelle, il serait alors contradictoire que la conscience s'auto-neutralise : seul un pouvoir phénoménologique extérieur à l'intentionnalité s'avère capable de disqualifier celle-ci. Tout ce qui se voit et se donne à voir est douteux, parce que, d'abord, le voir lui-même est radicalement frappé par le doute. Mais pourquoi récuser ainsi le voir et tout voir possible ? « Voir est récusé parce que ce qui est vu n'est pas tel que nous le voyons. Qu'est-ce que voir ? Voir, c'est se jeter hors de soi dans un horizon de lumière qui est cette extériorité même, c'est l'ek-sister dans le Dimensional extatique de l'ek-sistence que Descartes appelle la lumière naturelle [...] Or, c'est cette lumière qui se trouble [...] C'est donc la possibilité de tout voir, disons c'est l'ek-stasis qui délaisse brusquement la réduction »¹⁶⁴. Mais quelle est donc la cause d'un tel trouble, d'un tel enténébrement qui fond implacablement sur toute ouverture lumineuse ? Si c'est le malin génie qui manie l'éteignoir, qui ou quoi se cache donc sous ce masque ? Pour l'instant, nous comprenons que la reprise henryenne du doute hyperbolique cartésien doit ruiner en particulier l'entreprise d'une indéfinie rectification de la vision par la vision elle-même, patiente tâche phénoménologique que prescrit E. Fink : « La vision peut être imprécise, lacunaire, mais seule une nouvelle vision plus précise et plus complète peut la rectifier. La vision peut "tromper", se mé-voir : la possibilité de la tromperie contredit si peu la vision que seule une meilleure vision peut rectifier la tromperie »¹⁶⁵. En effet, si c'est la lumière de l'ek-stase elle-même - plus originaire que la lumière naturelle de la raison - qui est déclarée foncièrement mensongère, toute espèce de voir -

¹⁶³ *PV-II* p. 48

¹⁶⁴ *Ibid.* p. 61

¹⁶⁵ « Le problème de la phénoménologie », in *De la phénoménologie*, trad. D. Franck, Editions de Minuit, Paris, 1974, p. 225, cité par M. Henry in *IPC* p. 54.

y compris celui du *logos* et de la phénoménologie - est alors, de manière inéluctable, frappé d'une défaillance incurable ! A cela, Henry ajoute qu'à l'opposé, « l'apparaître dans lequel le voir est donné à lui-même sans *cogitatum* et sans la lumière de celui-ci, sans se voir et sans pouvoir le faire, dans la Nuit d'un non-voir absolu, est absolument certain »¹⁶⁶ : le grand jour de l'ek-stase est faux, tandis que la nuit de l'affectivité s'identifie à la source même de toute apodicticité. Dès lors que la vision et la vérité doivent s'exclure l'une l'autre, c'est alors la tradition grecque tout entière, en tant qu'elle attribue à la *theoria* le privilège logique de nous donner accès à la connaissance véritable, qui se trouve radicalement renversée.

Une telle discréditation du visible - qui plus est par un philosophe, ce qui ne s'était jamais vu - ne peut manquer de faire question. Il ne faudrait surtout pas croire qu'elle serait une conséquence qui devrait nécessairement découler de la thèse de la phénoménalité double dont nous cherchons à montrer le bien-fondé. Il arrive en effet à Henry d'évoquer la transcendance ek-statique non seulement sans renvoyer au thème de la tromperie, mais surtout de façon positive, en la présentant comme une instance qui, dans l'expérience, se trouve originairement unie à la vérité de la vie : « L'unité de l'expérience, qui est l'unité de la vie et de l'être transcendant, trouve son fondement dans l'existence d'une subjectivité absolue qui se transcende vers un monde parce qu'elle est en elle-même le milieu où s'accomplit, d'une manière originaire, la révélation à soi de cet acte de transcendance »¹⁶⁷. Ici, la vie et l'être font parfaitement bon ménage : pourquoi n'en est-il pas toujours ainsi ? Henry, de façon tout à fait étonnante et déconcertante, alors qu'il a ainsi reconnu à la transcendance ek-statique, quelque soit son espèce, le statut originaire de mode de phénoménalité à part entière, se décide pour une réduction radicale qui écarte toute transcendance - plus précisément : par « écarter », il faut ici entendre non pas une suspension énochale, mais une thèse, le fait de poser comme foncièrement fausse et trompeuse toute ek-stase ontologique ou intentionnelle, de telle manière à n'admettre à l'intérieur de la sphère originaire de certitude absolue aucune autre

¹⁶⁶ PV-II p. 102

¹⁶⁷ PPC p. 162

phénoménalité que la pure immanence de la vie invisible. Henry ne constate pas la dualité originaire de la phénoménalité sans instaurer en même temps un rapport décisif de hiérarchie entre les deux modes fondamentaux de l'apparaître : d'après lui, 1/ l'immanence est plus originaire que toute transcendance : celle-ci serait donc seulement dérivée ou ne serait qu'un "originaire de second rang" (concession qui vaudrait comme une espèce de lot de consolation)¹⁶⁸ ; 2/ l'immanence est purement autonome et autosuffisante, en tant qu'elle possède en elle-même le pouvoir de s'apporter matériellement en elle-même, dans la moindre impression originaire qui surgit *ex nihilo*, alors que toute transcendance se caractérise au contraire essentiellement par une auto-insuffisance à s'auto-apparaître concrètement et donc par une hétéronomie à l'égard de l'immanence ; 3/ l'immanence, quoique abyssale - la vie s'auto-affecte sans « pourquoi », elle se donne dans une étrangeté radicale à tout principe de raison suffisante et sa puissance demeure insondable -, doit nécessairement « fonder » absolument toute transcendance possible ; la vie est pensée comme l'*hupokeimenon* de l'être et du monde : « Sans doute n'éprouvons nous le monde que sur le fond en nous de cette première épreuve de soi qu'est la subjectivité absolue »¹⁶⁹. Or, ne se pourrait-il qu'à ces trois thèses phénoménologiques se mêlent en fait des éléments de type métaphysique - entendons : des éléments qu'aucune réduction correcte ne saurait légitimement tolérer, du fait d'une insuffisance d'attestation phénoménale ? La méthode réductionnelle selon Husserl exige 1/ en tant qu'*épochè*, de suspendre toute affirmation ou négation, en particulier la position du voir ek-statique comme trompeur, mensonger, illusoire etc. ; 2/ de reconduire la causalité

¹⁶⁸ Henry ne va jamais jusqu'à soutenir explicitement la thèse incontestablement métaphysique selon laquelle la transcendance dériverait directement - par exemple selon un rapport de cause à effet - de l'immanence elle-même (une pareille thèse n'aurait évidemment aucune pertinence en phénoménologie). D'un point de vue strictement chronologique, qu'il s'agisse de l'histoire individuelle ou collective, l'immédiateté affective précède incontestablement l'activité réflexive de la raison consciente. En ce sens, la vie est plus *originelle* que la pensée. Ce qui ne veut nullement dire plus *originaire*. Or, Henry, dans la plupart de ses écrits, confond les deux termes, ou plutôt il emploie fréquemment celui-là pour celui-ci. Si, d'un point de vue purement statique, les deux qualificatifs peuvent à la limite être tenus pour équivalents, il n'en va cependant plus ainsi, dès lors que l'on adopte une perspective génétique qui pose la question non plus seulement de la phénoménalité, mais de la *phénoménalisation* de la phénoménalité.

¹⁶⁹ PV-II p. 26

à son statut de catégorie de l'entendement et de remonter jusqu'à la description de purs et simples rapports de concomitance, ainsi que de déconstruire la métaphore architecturale de la « fondation » (certes, le Husserl des *Recherches logiques* l'emploie, mais de manière réfléchie, à propos des actes de conscience). Inéludable est cette question : Henry peut-il sans contradiction tout à la fois, d'une part, reconnaître que la phénoménalisation implique essentiellement une dualité fondamentale - thèse sur laquelle nous ne devons pas céder d'un pouce - et, de l'autre, discréditer foncièrement toute espèce de phénoménalité relevant de la transcendance ek-statique ? Sur ce point, sa pensée, aussi géniale et admirable soit-elle, présente un flottement : tout se passe comme s'il reprenait d'une main - toute ek-stase est par principe trompeuse - ce qu'il accorde de l'autre - la transcendance jouit d'un authentique statut phénoménologique -.

Il ne s'agit pas ici d'un faux problème qui proviendrait d'un malentendu relatif à la signification du mot « transcendance », qui peut en effet désigner, d'une part, le caractère de tout jugement dont le contenu ne se donne pas *leibhaft*, et, de l'autre, la phénoménalité ek-statique, ce qui n'est pas du tout la même chose. Husserl, notamment dans les *Idees directrices*, parle d'une « transcendance originaire (*Urtranszendenz*) » qui correspond à une « transcendance au sein de l'immanence »¹⁷⁰ : la « transcendance », ici, doit s'entendre au sens ek-statique, puisqu'elle désigne l'intentionnalité qui exerce une fonction appréhensive, en tant que sa donation s'atteste à l'intérieur de la sphère réduite primordiale. S'il est tout à fait élémentaire de définir la réduction phénoménologique au sens le plus général par la mise hors circuit de toute transcendance, n'oublie-t-on pas trop souvent de préciser la transcendance dont il s'agit, au risque de laisser emporter par de graves contresens ? En vérité, la transcendance à écarter est celle qui catégorise le non-*leibhaft*, et non pas l'ek-stase, comme l'observe Marion : « la transcendance ne se trouve pas hors-circuit comme telle (à preuve elle reste admise comme intentionnelle), mais dans la stricte mesure où elle ne satisfait pas la donation »¹⁷¹. Or, la pensée henryenne n'aurait pas parfois tendance à

¹⁷⁰ *Ideen I* § 57 ; cf. *ED* p. 39 et J. Rogozinski, *Le moi et la chair*, op. cit. pp. 54-55.

¹⁷¹ *ED* p. 40

jouer sur une confusion des deux acceptions, même si l'une et l'autre n'excluent pas tout rapport et gardent l'idée commune d'une extériorisation ou d'un dépassement ? Mais l'obligation méthodologique de faire la part des choses, en distinguant ce qui se donne « en personne » et ce qui ne remplit pas cette condition, cette obligation ne saurait nous autoriser à affirmer arbitrairement - sous prétexte qu'on la désigne comme une « transcendance » - que toute ek-stase serait par principe foncièrement trompeuse.

S'il est un reproche qu'il nous faut adresser à Henry, c'est de n'être pas demeuré jusqu'au bout fidèle à l'une de ses propres intuitions majeures - ou, bien plutôt, à l'une de ses thèses fondamentales : l'apparaître s'avère double. De cette thèse, pourquoi le phénoménologue n'a-t-il pas tiré toutes les implications ? Ne se pourrait-il, par exemple - nous avons déjà soulevé la question -, que la vie doive se trouver originairement astreinte à un travail du négatif lié au processus du déphasage ek-statique ? La vie peut-elle se donner sans nécessairement avoir aussi à s'ouvrir à un monde ? En laissant dans l'ombre de telles interrogations, le vainqueur du monisme ontologique a malheureusement été conduit à céder à une espèce de monisme diamétralement opposé, qui en constitue au fond la réplique symétrique : « Autodotation où la vie se donne d'emblée à elle-même, en totalité - omni-donation qui donne tout pour autant que tout se donne dans la vie non seulement la vie elle-même mais toute affection extatique aussi bien »¹⁷² ? Ne nous laissons surtout

¹⁷² PV-II p. 107. Un tel *monisme* qui prétend résorber exclusivement dans l'auto-affection tout phénomène possible risquerait aussi, paradoxalement, de nous entraîner du côté d'un *dualisme* de type "cathare" (même si ce n'est pas la matière pathétique qui est rejetée, mais le formalisme de la pure ek-stase : il s'agirait d'un catharisme « remis sur ses pieds », qui inverserait la hiérarchie ciel / terre) qui, pour schématiser jusqu'à la caricature, opposerait radicalement et de manière on ne peut plus tranchée, d'un côté, la vie purement vraie et bonne et, de l'autre, le monde purement faux et mauvais. X. Tilliette discerne « une sorte de retrait farouche dans la crainte de se contaminer à l'extériorité » (« La christologie de M. Henry » in *MHEV* p. 178), tandis que R. Bernet pointe une « vision désenchantée du monde », la « conception puriste d'une vie transcendantale étrangère à toute compromission avec les affaires mondaines », ainsi qu'« une dévalorisation de tout ce qui fait la concrétude de la vie humaine », de « tout ce qui fait la contingence ou la facticité de l'existence humaine, c'est-à-dire les différences sociales, culturelles, sexuelles, etc., au nom de la condition de l'homme comme Fils de Dieu » (« Christianisme et phénoménologie », in *Ibid.* pp. 198-199). Le goût de la nuit et du secret qui domine toute sa philosophie de la vie peut s'expliquer au moins en partie, d'après son auteur lui-même, par l'expérience du maquis et de la clandestinité (cf. l'entretien avec R. Vaschalde in *Ibid.* pp. 491-492). Rompant en un sens avec la rigueur

pas enfermer dans une alternative stérile : il nous faut sans aucun doute et de toute urgence renvoyer dos à dos ces deux monstres rivaux - mais sans pour autant nous laisser prendre au piège d'un dualisme ou d'un parallélisme qui dissocierait absolument les deux plans respectifs de l'immanence et de la transcendance et qui finirait ainsi par nous interdire de comprendre les rapports qu'ils entretiennent originairement.

De quel droit poser que la vie possède un statut d'originalité absolu, à la différence du monde foncièrement illusoire ? Veillons ici à ne pas confondre, d'une part, l'« originaire » - qui s'oppose au « dérivé » et signifie une antériorité proprement phénoménologique (l'« impression originaire » (*Ur-impression*) comme « maintenant » du présent vivant précède phénoménologiquement le temps "réaliste" de l'attitude naturelle qui dérive de sa genèse passive) - et, d'autre part, l'« originel » - qui s'oppose notamment à l'« actuel » et qui dit une antériorité chronologique ou seulement logique (la psychanalyse, à la suite de Freud, parle, par exemple, d'une « scène originelle » (*Urszene*) liée au fantasme, même si la temporalité du psychisme inconscient demeure irréductible au temps objectif des horloges et exige bien plutôt d'être reconduite à la temporalisation originaire de la vie intentionnelle) - ; la notion d'originalité renvoie à autre chose encore, à l'idée d'une identité première et sans pareille. Henry lui-même emploie fréquemment « originel » pour

méthodologique dont faisait preuve *L'essence de la manifestation*, l'apologie mystique de la Vie pure qui éclate dans les derniers livres de Henry s'accompagne d'une certaine "diabolisation" johannique du monde, dont la phénoménalité spécifique est en effet chargée de traits dépréciatifs relevant en fait du registre moral (la « duplicité » du monde), psychologique ou théologique (la Vie aime ses fils, l'Être leur reste indifférent) (cf. *PV-I* p. 63 ; *Auto-donation*, Prétentaine, 2002, pp. 36-37 etc.), ce qui contredit évidemment l'obligation phénoménologique de neutralisation radicale. Le martèlement de l'adjectif « mondain » fait résonner toutes ses harmoniques péjoratives. Henry décide de réserver absolument à la Vie le terme de « révélation », qu'il n'hésite pas à entendre directement au sens théologique, par un effet de télescopage. La Vie absolue se présente ainsi comme une espèce de rival mimétique de l'Être. Dans la vie, toute différence fondamentale entre le phénomène et la phénoménalité viendrait finalement à s'abolir. Dans une telle abolition, qui reviendrait au point d'aboutissement du monisme pathétique, il nous faudrait peut-être lire le signe d'une révélation enfin pleinement accomplie, d'un retour fusionnel au grand Tout, de bienheureuses retrouvailles avec la non-dualité de l'Origine. Une telle idée, que nous devons impérativement écarter si elle est empreinte de phantasme et si elle contredit radicalement la thèse de la phénoménalité double, ne peut manquer de nous faire songer, chez Heidegger, au thème de l'*Ereignis* dont l'avènement est censé effacer la différence ontico-ontologique encore trop métaphysique, mais aussi, dans la spiritualité bouddhique, à la distinction entre le samsara et le nirvana qui doit, selon certains maîtres, s'évanouir dans l'expérience de l'Eveil.

« originaire », alors que sa phénoménologie relève d'une perspective plus génétique que statique, si du moins cette distinction a encore une pertinence pour lui. Pour essayer de justifier la thèse de l'antériorité phénoménologique absolue de l'auto-affection sur toute espèce de transcendance, Henry invoque l'argumentation suivante : en écho au principe cartésien selon lequel l'âme est plus aisée à connaître que le corps¹⁷³, il affirme que « la vie s'atteint elle-même avant le surgissement du monde »¹⁷⁴, autrement dit que l'animation de la chair s'accomplit avant toute découverte de corps dans un horizon de visibilité. « Certes, le Commencement demeure *invisible* », note P. Audi, « mais son invisibilité ne l'empêche nullement d'apparaître. C'est qu'il apparaît *avant* que ne se lève l'horizon de toute visibilité possible, avant que naisse cette condition de possibilité de tout « voir » qu'est la lumière, la lumière du Dehors. Le Commencement apparaît donc avant que se produise ce que Heidegger appelle « l'Oouvert de l'être » et Levinas « l'Empyrée de l'essence » - instances que la phénoménologie matérielle ne récuse pas, n'a pas besoin de récuser, mais qu'elle interprète en termes d'« extériorisation de l'extériorité » selon la perspective qui est la sienne, perspective qui ne se développe pas à partir de la transcendance, de l'ek-sistence ou de l'ek-stase de l'être, mais à partir de cette dimension d'immanence sur laquelle se fonde toute *donation* d'être »¹⁷⁵. Henry écrit ailleurs que le rapport pathétique à soi-même précède et rend possible au plan transcendantal toute affection par des entités intramondaines : « [...] l'auto-affection rend seule possible l'hétéro-affection. Je ne sens les choses du monde que parce que, d'abord, je m'éprouve moi-même en moi-même »¹⁷⁶. Encore une fois, l'antériorité ici en question est purement phénoménologique : ne nous laissons pas aller à imaginer que moi, vivant, du fait d'une première naissance purement auto-affective, je me trouverais, dans un premier "temps" (t = 0), immédiatement donné à moi-même, à l'intérieur d'une sphère d'immanence exclusive, en l'absence de toute production ek-

¹⁷³ Cf. *Principes de la philosophie*, IX, in *op. cit.* Première partie, § 11, p. 29 : « [...] la connaissance que nous avons de notre pensée précède celle que nous avons du corps... » (Malebranche soutiendra exactement l'inverse).

¹⁷⁴ *Généalogie de la psychanalyse*, *op. cit.* p. 7

¹⁷⁵ Michel Henry, *op. cit.* p. 95

¹⁷⁶ cité par Marion in *PE* p. 181

statique - il n'y aurait pas encore de temporalisation ontologique, donc il n'y aurait pas à parler d'un "temps", sinon au sens d'un point de présence strictement pathétique - ; je me sentirais dans la "matrice" de la vie, sans pouvoir réfléchir philosophiquement sur ma condition, ni viser intentionnellement une signification telle que « *ego cogito* » ; et mon extériorisation comme venue au monde (non pas la sortie hors de l'utérus, mais l'ouverture de la *Lichtung*) correspondrait à un événement contingent qui n'advierait qu'à un moment ($t = 1$) ultérieur de la durée et qui dépendrait éventuellement d'un libre choix de ma part (venir ou non à l'être, telle serait la question !). Ecartons cette représentation niaise et aberrante, de même que toute spéculation, en particulier psychanalytique, sur la nature de la vie intra-utérine. La vie doit s'atteindre elle-même avant le surgissement du monde : Henry veut dire par là que toute phénoménalité ek-statique se trouve d'emblée et toujours déjà accomplie concrètement dans la réalité pathétique d'un *ego* vivant - moi-même, et qu'en oubliant ce fait accompli, le monisme ontologique en est resté à l'invocation d'une pure virtualité. Or, seule la vie, par opposition à l'être ou à la conscience intentionnelle, s'avère capable de poser un donné effectif. Parce qu'elle s'effectue comme la matérialisation pathétique du hors de soi, l'immanence doit parvenir en soi avant toute transcendance et indépendamment d'elle, de manière purement autonome et autosuffisante. Cet argument, demanderons-nous, va-t-il vraiment de soi ? Ne recouvrerait-il pas une part d'arbitraire ou quelque parti pris métaphysique ? Rien n'exclut la possibilité de penser qu'à l'instant (non pas, bien entendu, au sens du "point de temps" objectif mesuré par la fraction de seconde) où la vie s'atteint elle-même, dans le surgissement inaugural et incessamment recommencé de son *Urimpression*, elle rejointe toujours déjà les deux "lèvres" de l'être qui se seraient donc d'emblée écartées au moins une première fois, ouvrant ainsi le vide ek-statique d'un premier déphasage rétentio-protentionnel. Est-ce à dire que nous devrions renverser la thèse de Henry, en affirmant que la transcendance comme être ou comme intentionnalité se produirait plus originairement que toute immanence ? Rien ne serait plus arbitraire ni plus vain. En fait, la question de savoir si c'est à l'immanence ou bien à la transcendance - autrement dit à l'actualisation pathétique ou bien à la possibilisation ontologique - que

doit revenir absolument l'initiative de la phénoménalisation, une telle question se présente comme une antinomie qui nous voue inévitablement à un mouvement logique de régression à l'infini : en effet, *a priori*, rien ne nous interdit de penser que toute venue dans l'immanence peut être précédée par une extériorisation de la transcendance, et réciproquement. Certes, *a posteriori*, quelque chose se donne, donc l'auto-affection s'est d'emblée accomplie et a assumé en elle l'effectuation de la transcendance ; mais l'ek-stase ne s'offrait-elle déjà comme possibilité avant tout accomplissement pathétique ? Bref, l'attitude la plus conforme à l'esprit phénoménologique revient à écarter ici toute prise de position arbitraire, ainsi qu'à considérer que l'immanence et la transcendance exigent d'être pensées indépendamment de tout rapport de hiérarchisation, et, dans la mesure du possible, sur un pied d'égalité et de co-originarité. Le fait d'attribuer arbitrairement un quelconque primat à la transcendance sur l'immanence ou l'inverse trahit un manque de rigueur méthodologique et nous voue à l'aporie. Si Husserl a résisté à cette tentation, Heidegger a pour sa part choisi d'évacuer la vie, l'*ego*, la chair et le « je peux », au profit du monopole ek-statique ; Levinas a pris l'initiative d'accorder inconditionnellement l'initiative à la Transcendance, jusqu'à s'exposer à nu à la sublimité invivable de l'autrement qu'être ; Henry, non sans une espèce de retour de balancier, a renversé le primat de la transcendance en affirmant jusqu'à l'excès la position diamétralement opposée et en basculant ainsi dans un immanentisme que nous appelons le monisme pathétique. J. Rogozinski, dans *Le moi et la chair*, choisit, quant à lui, au nom de la fidélité à la méthode réductionnelle et à la suite de Henry, quoique sans perpétuer son acosmisme, de maintenir la prépondérance de l'immanence sur toute transcendance. Ne serait-il donc pas temps de revenir, avec Husserl, à une position décidément plus neutre ?

Une précision : Henry critique l'ek-stase, mais cette critique ne consiste aucunement à dire que l'« ekstase » ne serait au fond qu'un mot vide. Il admet que le terme désigne effectivement quelque chose qui s'atteste phénoménalement : pas question de le rayer purement et simplement du lexique phénoménologique. L'« ek-stase » ne nomme aucune chose objective ou ontique, mais correspond à l'être qui n'est pas,

qui se différencie originairement de tout étant, qui se dévoile en se retirant comme l'autre de l'étant. L'« ek-stase » désigne ainsi ce quelque chose qui n'est aucune chose, ce rien ou ce néant, ce mouvement fondamental de transcendance, de projection hors de soi, qui conditionne et rend phénoménologiquement possible toute découverte de l'étant intramondain ainsi que toute perception intentionnelle d'objet. Si l'ek-stase était privée de toute efficence, il serait alors absurde de l'accuser de tromperie. Si l'« ek-stase » n'était qu'un *flatus vocis*, Henry ne lui aurait pas consacré une heure de peine. D'après le phénoménologue de la vie, il faut impérativement barrer à toute phénoménalité ek-statique l'entrée dans la sphère primordiale de certitude absolue, « parce qu'un tel apparaître ne s'apporte pas lui-même dans l'apparaître, ne produit pas lui-même son propre apparaître, en sorte que livré à lui-même, il n'apparaîtrait pas, il ne serait pas le pur et simple fait d'apparaître »¹⁷⁷ : Henry concède à l'ek-stase une certaine efficence phénoménologique - le pouvoir d'ouvrir un creux de lumière -, mais il la définit aussi et surtout - accentuation qui mérité d'être questionnée - par son inaptitude à effectuer un tel pouvoir de manière autosuffisante : toute ek-stase est foncièrement fausse du fait de son incapacité radicale et indépassable à s'auto-apparaître. En prétendant n'avoir besoin d'aucun autre pour parvenir à se manifester à soi-même, l'ek-stase a basculé dans l'*hybris* la plus folle, et Henry s'est chargé de l'humilier, en stigmatisant son « indigence » ontologique.

Quoique emporté dans son radicalisme - l'ek-stase trompeuse devrait absolument tout à la pure vérité du pathos originaire qui, quant à lui, n'aurait en revanche nullement besoin d'elle, cette espèce d'intruse -, Henry semble pourtant, quelquefois, prêt à des concessions. Il note par exemple : « la lumière transcendantale ne brille-t-elle pas, n'apparaît-elle pas elle aussi en une effectuation phénoménologique aussi incontestable que la frayeur, même si elle est différente ? De telle façon que tout ce qui brille dans l'éclat de cette lumière se montre lui aussi ? L'être qui se donne tel qu'il se donne et de quelque façon qu'il le fasse, n'est-il pas au même titre un donné phénoménologique absolu et aussi un fondement pour toute connaissance possible ? »¹⁷⁸. Et encore : « Qui pourrait ici douter,

¹⁷⁷ PV-II p. 105

¹⁷⁸ « Descartes et la question de la technique » in *Descartes, op. cit.* pp. 85-86

contester l'apparaître dans l'effectivité de son apparition, l'éclat de la lumière dans son acte de luire ? », - mais il ajoute aussitôt : « C'est pourtant ce que fait Descartes »¹⁷⁹. Or, demandons-nous, cette interprétation de la pensée cartésienne ne serait-elle pas quelque peu abusive ? La déclaration *at certe videre videor* implique-t-elle obligatoirement la thèse henryenne de l'ek-stase trompeuse ? Ne pourrions-nous pas légitimement l'entendre, avec Husserl, comme une illumination qui procède d'une suspension epochale ? Pouvons-nous - et si oui comment - sauver la vérité phénoménologique de l'ek-stase, en déjouant le double piège du monisme ontologique et du monisme pathétique ?

D'après Henry, Descartes, lorsqu'il pose, dans la deuxième partie du *Discours de la méthode*, le précepte de l'évidence, perd du même coup le *cogito* concret, réel, vivant, immédiat, dans la mesure où il subordonne au critère ek-statique de l'évidence l'auto-révélation purement pathétique de l'*ego* originaire, alors même que ce critère « mondain » a été frappé par le discrédit hyperbolique - du moins *dixit* Henry ; dans le texte, Descartes (qui ne dispose bien entendu pas du concept phénoménologique de phénoménalité ek-statique) n'affirme pas thétiquement la fausseté de l'ek-stase, mais s'en tient, plus prudemment, à envisager que la lumière *pourrait être* fausse, ce qui n'est pas exactement la même chose -. Par un geste herméneutique violent, Henry rabat toute évidence sur le faux : « Ainsi, ce qui est évident [...] est-il faux, et cela parce que l'évidence elle-même, c'est-à-dire le voir-dans-la-lumière est faux, et cela parce que la lumière elle-même est fallacieuse »¹⁸⁰. Or, il convient de rappeler que le doute cartésien a et conserve de bout en bout un caractère essentiellement fictif : Descartes n'affirme jamais, en particulier, l'existence du « malin génie », pas plus qu'il ne la nie, mais celle-ci demeure toujours en suspend. Pas au sens de l'*epochè* husserlienne, bien entendu, puisque le « grand trompeur » n'est pas une entité dont l'attitude naturelle poserait naïvement l'existence, il ne relève pas d'une thèse naturelle (au contraire, elle paraît extravagante) que la conversion phénoménologique devrait neutraliser, de telle sorte à appréhender l'entité en question comme un pur

¹⁷⁹ *PV-II* p. 100

¹⁸⁰ « Descartes et la question de la technique » in *Descartes, op. cit.* pp. 82-83

et simple phénomène. De plus, l'argument du malin génie n'est pas utile à la pratique de l'*époque* husserlienne, mais la contrarierait plutôt. Pour Descartes, il s'agit d'une hypothèse méthodique : il se pourrait qu'on cherche à me tromper, mais s'il en était ainsi, cela ne ferait alors que confirmer le fait que « je suis, j'existe ». Ce n'est point le malin génie qui me garantit que je suis effectivement, mais le Dieu tout puissant et bon. Pour la certitude du *cogito*, le malin génie n'est qu'un serviteur inutile. De façon comparable, chez Henry, la certitude de l'auto-affection ne doit absolument rien à la tromperie dont l'ek-stase est chargée - injustement, nous allons le montrer -. Mais cette tromperie n'a pas le statut d'une hypothèse pour Henry qui la pose thétiquement, comme s'il s'agissait d'un pur et simple constat descriptif, ce qui ne va bien entendu nullement de soi. « L'ek-stase me trompe » : nous avons ici affaire à une thèse mi-phénoménologique - en tant qu'elle affirme quelque chose à propos de l'apparaître -, mi-métaphysique - en tant qu'elle renvoie à la figure du *deceptor* cartésien (même si un tel lien n'est pas parfaitement explicite dans le texte de Henry), mais plus encore en tant qu'elle affirme quelque chose dont nous n'avons pas d'attestation phénoménologique suffisante. Certes, la notion de tromperie, prise en elle-même, ne suppose pas forcément de faire référence à une intention au sens moral ou psychologique - on peut, pour prendre un exemple artistique, être trompé ou induit en erreur par un effet de perspective picturale ; il n'est pas absolument nécessaire que quelqu'un (en particulier l'artiste) ait eu effectivement l'intention malicieuse ou méchante d'égarer le spectateur -. Mais toute tromperie suppose néanmoins une intentionnalité phénoménologique. Or, la réduction henryenne met hors jeu toute intentionnalité. Donc, il n'y a pas de sens à parler de « tromperie » à l'intérieur d'une sphère qui se réduirait au pur pathos. Si je me réduisais à un pur vivant privé d'intentionnalité, je ne pourrais même pas viser, ni comprendre la signification « tromperie ». Mon immédiateté s'éprouverait dans une pure et simple « transparence » affective à soi-même et il me serait impossible d'accéder à l'idée d'un autre qui chercherait à me biaiser. Bref, parler de « tromperie » depuis la sphère radicale henryenne, c'est trahir le fait d'une irréductibilité absolue de l'ek-stase intentionnelle ou ontologique : la sphère de pure auto-affection que revendique Henry n'est

qu'une fiction. Toute auto-affection se trouve d'entrée de jeu mêlé d'ekstase. Moi vivant, je suis d'emblée et toujours déjà au monde, donc l'ekstase n'est pas foncièrement trompeuse, mais doit bien plutôt se décrire comme un mode co-originaire de la phénoménalisation de la phénoménalité.

Le cavalier français, peu après l'avoir atteinte, aurait laissé échapper la vérité phénoménologique que Henry tient pour absolument première et dernière : « Descartes, il est vrai, n'a pensé l'auto-révélation que d'une façon spéculative, négativement, dans l'immense démarche du doute, positivement sous le titre d'*Idée*, cette forme de toute *cogitatio* par la perception immédiate de laquelle nous avons connaissance de cette même *cogitatio*. Ce n'était qu'un premier pas, vite oublié, dans la mise en question radicale des présuppositions grecques »¹⁸¹. Certes, la vérité propre à l'*ego* pathétique demeure absolument irréductible à toute évidence ek-statique ; en revanche, il n'est nullement légitime de rabattre toute évidence sur un mensonge. Mais pourquoi l'inventeur du *cogito* n'a-t-il pas réussi à exposer la certitude première dans sa vérité vive ? Même essentiel, l'oubli de la vie n'est pas le seul motif. « Que Descartes ait reculé devant une définition explicite de la *cogitatio* comme pathos, cela résulte du lien qu'il établissait entre l'affectivité et le corps. Parce que, à la suite de Galilée¹⁸², il comprenait le corps comme une chose matérielle étendue - *res extensa* -, ce lien [...] rendait difficile [l'] appartenance [de l'affectivité] à la *cogitatio* »¹⁸³. La distinction entre le corps intramondain et la chair invisible éclairera plus loin ce point ; mais pour le moment, poursuivons.

La réduction radicale henryenne, dans son intense effort pour ruiner le monisme ontologique, "joue" le doute cartésien - jusqu'à le forcer, l'infléchir, le trahir en l'identifiant à la position thétique d'une prétendue

¹⁸¹ *IPC* p. 126

¹⁸² A propos de Galilée, Henry peut-il sans contradiction, d'une part - non sans légitimité - condamner le caractère désastreux de la décision méthodologique du physicien qui traite avec efficacité toutes les qualités sensibles comme de pures et simples apparences et ne considère comme vraies et réelles que leur structure géométrique ; et, de l'autre, déclarer faux et trompeur l'horizon du visible et tout ce qui s'y montre, ce qui revient à exclure de la sphère originaire les sentences perceptives, ou du moins de prétendre les réduire à des impressions purement pathétiques, privées de toute lumière, donc forcément de toute manifestation chromatique ou sonore présupposant l'ouverture d'une extériorité originaire ?

¹⁸³ *IPC* p. 102

fausseté ek-statique - non seulement contre la pensée heideggérienne, mais aussi - ce qui est moins explicite - contre l'épochè husserlienne. Qu'en est-il du rapport de Henry au « principe des principes » qui confère aux sentences *perceptives* réduites un statut fondamental de vérité indubitable : « [...] toute intuition donatrice originaire est une source de droit pour la connaissance, [...] tout ce qui s'offre à nous originairement dans l'intuition (dans son effectivité charnelle pour ainsi dire) doit être simplement reçu pour ce qu'il se donne, mais sans non plus outrepasser les limites dans lesquelles il se donne »¹⁸⁴ ; en d'autres termes : « *Tout vécu intellectuel et tout vécu en général, pourvu qu'il s'accomplisse, peut devenir l'objet d'une vue et d'une saisie pures et dans cette vue est une donation (Gegebenheit) absolue. Il est donné comme un étant (... gegeben als ein Seiendes), comme un "ceci-là", dont c'est un non-sens de mettre l'existence en doute* »¹⁸⁵ ? Husserl estime que toute intuition, c'est-à-dire tout objet intentionnel qui se donne à voir ici et maintenant, du pur et simple fait qu'il se montre, doit impérativement être accueilli à titre de donation originaire incontestable, sans qu'il y ait besoin de demander un droit d'apparaître à un principe de raison transcendant. Or, le principe henryen de réduction radicale, de manière étrange, tout à la fois contredit le troisième principe, en tant qu'il pose la fausseté du visible et du voir lui-même ; de l'autre, il lui confère un fondement phénoménologique absolu, en rapportant l'« effectivité charnelle » au site originaire de l'auto-affection immanente : comment expliquer une telle ambivalence ? D'après Henry, si le donné qui s'offre *hic et nunc* « en chair et en os » s'impose à titre de certitude absolue, c'est du fait, non pas qu'il se montre effectivement sur le mode d'un objet intentionnel, mais seulement qu'il se sent et s'éprouve pathétiquement dans une auto-impression qui ne s'accomplit nulle part ailleurs que dans la vie originaire propre à cet individu concret que j'incarne. Ce qui veut dire : le troisième principe est vrai, mais sa vérité ne doit strictement rien au voir ek-statique de l'objectivité - contrairement à ce que pense Husserl - ou de l'étantité, mais absolument tout au pur pathos de l'auto-affection. Ce qui se donne à voir n'est pas certain du fait qu'il se voit, mais seulement du fait que la vision se sent elle-même, en s'affectant

¹⁸⁴ *Ideen I* § 24

¹⁸⁵ *Husserliana II*, 31, 11-17 ; tr. fr. p. 14

de soi-même dans l'invisible, indépendamment de toute lumière ekstatische. D'après Henry, toute la vérité d'une sentence perceptive, quelle qu'elle soit, peut et doit se réduire absolument au contenu invisible de sa dimension purement impressionnelle. Par exemple, je contemple avec plaisir tel paysage. Or, ces formes riches, ces jeux de luminosité, ces couleurs indéfiniment nuancées qui me font encontre dans l'horizon, il me faut, selon Henry, les tenir pour rien, car la vérité de ma vision demeure strictement pathétique, elle consiste au fond dans mes impressions purement immanentes de plaisir, et en rien d'autre. Henry exclut ainsi arbitrairement de la sphère primordiale de certitude absolue toute détermination transcendantale spécifique à la visibilisation (ou à l'audition) qui, à l'intérieur des sentences données, atteste le fait d'une activité originaire d'ouverture ekstatische. Toutes ces esquisses d'objets, tous ces aspects aux contours changeants et aux teintes variées, toutes ces sentences visuelles ne seraient en fait que de vides et vaines apparences, des simulacres qui ne peuvent m'éblouir que dans la mesure où la vie effectue affectivement leur visibilisation. Le geste de radicalisation henryen présente ainsi une foncière contradiction : d'un côté, il libère le « principe des principes » des présupposés du monisme ontologique en lui conférant une assise transcendantale absolue - il revient à la vie d'assurer la phénoménalisation concrète de tout objet intentionnel et, d'abord, de l'intentionnalité elle-même - ; de l'autre, il vide toute sentence perceptive - à commencer par les sentences d'ordre visible - de sa teneur de vérité originaire, il reverse intégralement cette teneur à l'intérieur des sentences purement pathétiques et, corrélativement, déclare arbitrairement faux ou illusoire le champ du donné qu'il a ainsi vidé : non seulement tout phénomène visible (aussi bien sensible qu'intelligible), mais aussi et en premier lieu la visibilisation ekstatische elle-même - tout cela est posé comme irréel, faux, illusoire, ce qui revient à nier l'acquis fondamental du principe husserlien : toute donation visible, y compris fictive, possède en elle-même, dans le fait de sa monstration concrète, une certaine teneur de vérité phénoménologique.

Henry n'a pas manqué de peser le contenu du « principe des principes », dont voici par exemple une reformulation : « Que quelque chose - quoi que ce soit - m'apparaisse, il se trouve être du même coup.

Apparaître, c'est être par là même. Qu'il s'agisse d'une simple image qui traverse mon esprit, d'une signification vide comme celle d'un mot (du mot « chien » en l'absence de tout chien réel), d'une pure hallucination, aussi longtemps que je m'en tiens à l'apparition effective, à ce qui apparaît tel qu'il apparaît, je ne puis me tromper. L'apparition d'une image - que quelque chose ou non lui corresponde dans la réalité - est absolument certaine »¹⁸⁶. Henry semble ici admettre sans réserve le contenu du troisième principe ; mais, en fait, il opère un déplacement radical, en décidant de rabattre toute la vérité originaire de l'intuition donatrice sur l'épreuve exclusive de la pure auto-affection : « l'apparaître est tout, l'être n'est rien »¹⁸⁷ - l'« apparaître », ici, désigne bien entendu la vie en tant qu'elle phénoménalise l'être. Henry veut dire, encore une fois, l'auto-insuffisance radicale de l'être qui ne peut poser aucun phénomène dans sa réalité, ainsi que la nécessité pour la vie de joindre concrètement toute vision à soi-même. Toute donation effective d'une intuition, quelle qu'elle soit, présuppose absolument, à titre de condition de possibilité transcendantale, une auto-impression purement invisible : si le « principe des principes » se vérifie, c'est seulement parce qu'il s'enracine dans la réalité concrète de l'auto-affectivité originaire. En dehors de la vie, aucune intuition ne pourrait se montrer, ni s'éprouver certaine. Le troisième principe - faudrait-il alors conclure - doit tout à l'immanence radicale de la vie, et strictement rien à l'intentionnalité, ni à l'être.

Cependant, la certitude originaire inhérente à toute intuition ekstatique donnée sous réduction, cette certitude peut-elle légitimement, comme le soutient Henry, être mise sur le compte du pur vécu invisible ? Il nous faut répondre par la négative. A l'encontre du radicalisme henryen selon lequel l'ob-stance du visible serait foncièrement trompeuse et entraînerait du même coup dans le domaine de la fausseté tout ce qui se donne à voir, nous devons opérer, une fois encore, un retour à Husserl, en reconnaissant que les sentences perceptives possèdent en elles-mêmes une teneur de vérité irréductible à celle des sentences pathétiques. « Effectivement éprouvé est le monde », constate l'auteur de la *Krisis*, « Cela est éprouvé dans un "vivre là-bas" comme étant tout simplement

¹⁸⁶ *IPC* p. 42

¹⁸⁷ *Idem*

“là perceptivement” »¹⁸⁸. Procédons à une variation imaginaire : concevons la fiction d’une vie pure, d’une vie qui demeurerait absolument rivée à l’« ici » de sa propre immédiateté ; une telle vie serait en elle-même nécessairement incapable de se projeter dans un « là-bas » quelconque, car une telle projection ne deviendrait possible qu’avec l’intervention d’un pouvoir co-originaire de transcendance ek-statique. Toute vie privée d’ek-stase serait du même coup privée de toute possibilité de percevoir des étants ou des objets intramondains, elle s’enfermerait dans l’épreuve autistique de sa nuit acosmique, purement souffrante ou jouissante, elle ne pourrait accueillir en elle aucune manifestation spatio-temporelle de formes ou de couleurs. En soi, une sentance pathétique - une joie, une angoisse ou un autre affect - n’est pas plus rouge que bleue ou jaune. Ne nous laissons pas leurrer par le fait que la subjectivité, sous l’influence de l’art ou de l’opinion, opère certaines associations entre des états affectifs et des nuances chromatiques : l’idée d’une auto-affection purement acosmique doit par définition exclure toute possibilité d’une manifestation colorée sous l’aspect d’une tache étendue dans le monde, car l’apparition de toute tache de cette sorte présuppose nécessairement, en plus d’une auto-impression pathétique, l’ouverture originaire d’un horizon ek-statique de visibilité. La vie s’avère ainsi une condition absolument nécessaire, mais en elle-même jamais suffisante, pour percevoir un phénomène chromatique : il faut aussi, d’emblée et toujours déjà, l’opération transcendantale d’une fission ontologique, qui doit - c’est entendu - se joindre à soi-même dans l’immanence invisible.

Quelle argumentation Henry invoque-t-il pour tenter de justifier la réduction de tout l’ek-statique au pur pathétique ? L’expression « corps sensible » peut désigner le corps senti, perçu ou le corps qui sent, perçoit. Or, celui-là est en réalité privé de capacité de sentir quoi que ce soit, nous dit Henry qui ramène toutes les *cogitata* à la vérité essentielle de la *cogitatio* comme pure auto-donation qui ne doit absolument rien à la transcendance ontologique : « les qualités sensibles des corps, les couleurs étalées à leur surface, « noématiques », et, de la même façon, leurs qualités sonores, tactiles - toutes ces propriétés qui leur sont rapportées,

¹⁸⁸ *Krisis* § 63

qui sont aperçues et « senties » sur eux, qui reçoivent la signification d'être leurs propriétés et de leur appartenir, d'appartenir à la matière dont ces corps sont faits, en sorte que nous croyons que ce sont ces corps qui possèdent en eux-mêmes de telles qualités, qui sont rouges ou jaunes, doux ou rugueux, froids ou chauds, d'odeur agréable ou désagréable -, toutes ces qualités attribuées aux corps ne sont que la projection en eux de sensations et d'impressions qui n'existent jamais ailleurs qu'au lieu où elles se sentent et s'éprouvent elles-mêmes, données à elles-mêmes dans l'auto-donation pathétique de la vie [...] les qualités sensibles n'ont pas leur réalité dans les choses mais dans la vie, si leur matière n'est pas celle dont l'univers est fait mais la matière phénoménologique impressionnelle de la vie »¹⁸⁹. Certes, les qualités sensibles que l'attitude naturelle attribue aux choses comme leurs propriétés réelles, ces qualités "objectives" doivent être réduites en sentences et reconduites à la subjectivité vivante qui les constitue. Mais l'obligation de cette opération phénoménologique ne justifie en rien le fait de rabattre toute la vérité des sentences perceptives sur leur teneur purement impressionnelle. Au nom du « principe des principes », il nous faut reconnaître que la vérité originaire qui se présente indubitablement dans l'aspect visible (ou dans l'éclat audible) d'une sentence perceptive quelconque (fût-elle seulement illusoire) ne peut légitimement se restreindre à sa dimension purement pathétique qui consiste dans la donation invisible et acosmique d'un affect agréable ou douloureux. Pour faire barrage au monisme pathétique, réintégrons à l'intérieur de la sphère primordiale de certitude absolue l'ensemble des déterminations ek-statiques qui marquent originairement toute sentence perceptive. « Husserl voulait qu'en la réduction, rien ne fût perdu, mais tout retrouvé, à un degré plus haut de consistance et de légitimité »¹⁹⁰, a noté Henry lui-même : puisse donc une telle réintégration contribuer à réaliser ce souhait !

Henry formule en toutes lettres, dans l'intention de le nier, le constat heideggérien de la certitude ek-statique : « Qu'est-ce qui est donc indubitable ? Deux choses, à vrai dire. Ce qui est certain, c'est l'arbre non pas en lui-même mais seulement en tant qu'il est représenté, c'est-à-dire

¹⁸⁹ *IPC* p. 145

¹⁹⁰ *PV-I* p. 92

posé devant, dis-posé, exposé dans ce Devant, dans l'apérité d'un Dehors fondamental¹⁹¹. Ce qui est certain, c'est ce Dimensional extatique, de telle sorte que tout ce qui se trouve recueilli en lui, se montre en lui, se trouve du même coup être certain »¹⁹². Pour Heidegger, ce qui certain, ce n'est pas l'arbre en lui-même, c'est-à-dire en tant que chose transcendante existant parmi les autres choses dans le monde, mais c'est l'arbre en tant que pur et simple phénomène ; ce qui est certain, du point de vue phénoménologique, c'est le fait que cet arbre se donne à moi, ici et maintenant, et si une telle donation est parfaitement incontestable, c'est parce que l'est aussi et d'abord l'ouverture ek-statique de l'horizon ontologique de visibilité où se découvre tout étant et tout objet. Indubitable est le fait du visible - à la fois du contenu qui se montre et de la phénoménalité extatique -. La vérité de l'être s'atteste dans l'angoisse. Or, à l'encontre de Henry, nous estimerons que Heidegger a ici tout à la fois tort et raison. Il a tort dans la mesure où il reste pris dans le monisme ontologique : il ignore que l'ek-stase demeure incapable de s'apporter concrètement en elle-même. Mais il a aussi raison en tant que tout phénomène ek-statique et, d'abord, l'ek-stase elle-même, se donnent en eux-mêmes à titre absolument indubitable, indépendamment de toute tromperie ou illusion, et que la vérité originaire du visible ne saurait donc se réduire exclusivement au fait du pur pathos primordial. Ce que nous contestons, ici, ce n'est pas l'effectivité du pathos, mais seulement la prétention henryenne à résumer toute vérité par le pur affect invisible. Ainsi, avec Henry et contre Heidegger, nous récusons toute prétention du voir ek-statique à une pure autosuffisance phénoménologique ; et, simultanément, avec Heidegger et contre Henry, nous maintenons l'irréductibilité absolue de l'ek-statique au pathétique. Toute épreuve de certitude ne s'effectue concrètement que dans la vie, mais ce fait ne nous autorise aucunement à rabattre sur l'auto-affection invisible toute la vérité qui se présente dans le visible en tant qu'il se donne *hic et nunc*, sous réduction. La réduction radicale de Henry se caractérise par une étonnante ambivalence : d'une part, elle est plus accomplie que celles de Husserl ou

¹⁹¹ Pour Henry, Heidegger ne parvient nullement à s'extraire de la métaphysique de la représentation dont il fait grief à Descartes et à ses successeurs.

¹⁹² *PV-II* pp. 94-95

de Heidegger, au sens où elle remonte jusqu'à l'auto-révélation de l'*ego* vivant qui demeure étrangère à toute ek-stase intentionnelle ou ontologique ; mais, d'autre part, elle implique une régression, dans la mesure où elle évacue injustement la vérité co-originaire de l'ek-stase.

A partir de là, il nous serait permis de réinterpréter l'énoncé cartésien - *At certe videre videor* -, en considérant que la « semblance » du *videor* ne doit pas se restreindre exclusivement au fait - en lui-même indiscutable, certes - des sentances purement pathétiques (je m'éprouve moi-même dans et à travers douleurs, plaisirs, angoisses, espoirs etc.), mais exige d'inclure aussi en lui l'effectivité des diverses sentances perceptives, à commencer par celles qui relèvent du voir. Littéralement, « à tout le moins, je vois voir » : c'est-à-dire je me sens certain de moi-même et de ma condition de vivant à la fois souffrant et jouissant, en tant que je m'éprouve moi-même *en train de voir* ; mais aussi : certain m'est le fait que l'épreuve vivante que je fais de moi-même, d'emblée et toujours déjà, s'ek-stasie ontologiquement en ouvrant l'horizon spatio-temporel d'un monde, à l'intérieur duquel tout donné visible, en tant qu'il se présente à titre de pur et simple phénomène, s'avère non moins indubitable que le fait immédiat de mon propre pathos¹⁹³.

Ainsi, nous souhaitons soutenir que la moindre sentance perceptive¹⁹⁴ doit sa vérité originaire tout à la fois à la vie et à l'ek-stasis. Mais la doit-elle également à l'une et l'autre ? Ne devrions-nous pas penser, avec Henry, qu'elle la devrait d'abord et originairement à la vie, et seulement secondairement et de façon dérivée à l'ek-stasis, du fait que l'immanence devrait être tenue pour plus originaire que toute transcendance, du fait que toute auto-impression vivante, pour parvenir concrètement en soi-même, devrait nécessairement s'accomplir avant

¹⁹³ A cette interprétation, on objectera aussitôt : prétendre que la vérité de l'énoncé cartésien en question doit se trouver à la fois chez Henry et chez Heidegger, cela ne revient-il pas à prétendre réaliser un grand écart qui serait impossible ou du moins extrêmement périlleux ? Nous soutiendrons que la vérité du *cogito* ne surgit en effet qu'à l'intérieur d'une tension conflictuelle originaire qui oppose la vie et l'être et qui n'admet aucune résolution dialectique. Une réduction bi-latérale - en direction à la fois du pathos et, à l'inverse, de l'ek-stase - doit permettre l'auto-explicitation du conflit à travers son exacerbation.

¹⁹⁴ Nous maintiendrons ici délibérément l'usage de l'expression « sentance perceptive », même si Heidegger tend à la bannir de son lexique pour le motif qu'elle renverrait, dans la terminologie husserlienne, à un sujet métaphysique à dépasser.

toute ek-stase ontologique : si l'on pose la primauté de l'ek-stase, alors l'auto-impression ne parvient jamais à se rejoindre, elle est condamnée à l'échec, elle est défaite avant même d'avoir pu s'atteindre elle-même ; en ce sens, la vie devrait partir avant l'être, comme la tortue avant Achille. Cependant, encore une fois, écartons toute spéculation de ce genre par rapport à la question de l'antériorité de l'immanence ou de la transcendance. Nous ne sommes même pas certains que l'auto-impression originale pourrait s'accomplir de manière absolument pure, sans nécessairement s'accompagner d'une opération ek-statique. Nous constatons seulement ce fait : il n'arrive jamais que nous soit donnée en personne quelque chose de tel qu'une vie absolument pure de tout ek-stase. La vie réelle se donne en fait à moi toujours comme vie-au-monde. Tout monde concret consiste d'emblée dans un monde vécu, dans un monde-de-la-vie ; et, inversement, tout vécu présente essentiellement un caractère d'être au monde (*welthaft*). Pas d'être sans vie, ni de vie sans être. Une vie sans être n'est pas moins abstraite qu'un être sans vie¹⁹⁵. Le fait de vivre n'est jamais séparable de celui d'ek-sister, sinon pour la pensée ou pour le rêve. En un sens, la pensée henryenne est tellement réaliste qu'elle finit par ne plus l'être, dès lors qu'elle bascule dans l'acosmisme, dans la fiction d'une vie qui n'aurait plus à s'astreindre au souci et à l'angoisse du monde. Il est urgent de la protéger contre une telle dérive. L'inséparabilité factuelle de l'affectivité et de la mondéité ne veut nullement dire que la délivrance de la vie à elle-même pourrait être assurée ou assumée par une hétéro-donation intentionnelle ou ontologique. En fait, la venue en soi de toute vie s'accomplit en elle-même, sans avoir besoin de sortir de soi, indépendamment de tout processus ek-statique. Seulement - insistons-y bien -, il se trouve qu'une telle venue en soi de l'auto-affection *s'accompagne nécessairement d'une extériorisation ontologique ou intentionnelle*. Sous réduction, aucune vie concrète n'a le droit d'exclure absolument son corrélat ek-statique, même si son auto-accomplissement n'a besoin d'aucune transcendance. La vie ne peut se défaire de l'« être », c'est-à-dire de l'événement inaugural par lequel surgit le faire-encontre de l'horizon visible. Henry admet que sa réduction

¹⁹⁵ Par « être sans vie », entendons bien sûr la pure possibilité d'une ek-stase, et non un étant apparemment inanimé ou un cadavre.

radicale n'abolit pas le phénomène du monde, mais qu'elle le frappe seulement de nullité : tout se passe comme si le visible n'avait d'autre consistance que l'invisible, ce que nous contestons justement. Husserl nous a appris qu'aucune *Urimpression* ne parvient en soi-même sans être du même coup frappée par un effet de déphasage rétentio-protentionnel, qu'il nous est permis de rapporter à l'activité ek-statique d'une transcendance co-originale¹⁹⁶. Pour le dire plus radicalement, l'éclair de l'être frappe dès sa naissance la plus petite impression originale. Aucun affect ne peut naître sans aussitôt "mourir" dans l'ouverture résonante du monde, sous le coup d'une mise hors de soi qui se saisit concrètement elle-même dans l'afflux d'une nouvelle impression originale, et ainsi de suite. L'auto-effectuation de la vie s'avère ainsi nécessairement solidaire d'une opération de modification radicalement étrangère à son activité pathétique, même si l'accomplissement parfaitement immanent de celle-là ne doit absolument rien à la production de celle-ci. La vie ne naît, ne vit, ne s'éprouve originairement etc. sans l'événement concomitant d'une venue au monde - événement qui n'est en soi nullement douteux, ni d'un degré de certitude inférieur. Même sous la réduction la plus radicale, ma vie ne peut jamais se débarrasser de son monde. C'est un fait qu'il ne m'est jamais possible de me fondre dans une pure et simple coïncidence avec ma propre immédiateté pathétique, en excluant toute anticipation et tout souvenir. Je ne suis jamais comme un animal « pauvre en monde », ma phénoménalisation ne se résume jamais à une pure somme d'impressions pathétiques sans projection ek-statique. Quand bien même le monde ne serait qu'une illusion, il ne laisse pas de se montrer à ce vivant que je suis : une fois suspendue la thèse réaliste de son existence, son phénomène s'impose à moi à titre de donné en soi incontestable. Si je ferme les yeux, je ne vois plus les aspects sensibles, mais il m'est encore donné des idées intelligibles ou des représentations imaginaires. Si je m'endors et que je rêve, une énigmatique phénoménalité de type ek-statique - l'ob-stance onirique - dresse alors les planches d'une « autre scène ». Certes, Henry n'a jamais expressément prétendu que sa réduction

¹⁹⁶ On sera sans doute, une fois encore, tenté de nous reprocher le fait de superposer sans plus de précautions l'intentionnalité husserlienne et l'être heideggérien, mais Henry a bien montré leur racine commune : la transcendance du hors-de-soi (cf. *supra*).

radicale puisse annihiler le phénomène du monde ou interrompre la modification, à la manière dont Jonas arrête la course du soleil, et une telle prétention serait tout à fait absurde ou ridicule. Certes, lorsqu'il déclare, au nom de Descartes, que le visible est « douteux » ou carrément « trompeur », il ne l'anéantit aucunement, mais s'en tient à le mettre hors circuit (quoique le fait de poser une négation, nous l'avons observé, n'est pas rigoureusement conforme au principe "orthodoxe" de neutralisation épochéale qui suppose de ne rien affirmer ni nier, mais de seulement suspendre). Néanmoins, Henry n'a jamais exclu explicitement l'hypothèse plus ou moins folle d'une vie réelle purement acosmique. F.-D. Sebbah note que, dans la logique henryenne, « être soi effectivement, authentiquement - (bien que de manière non explicite, la distinction entre authenticité et inauthenticité "fonctionne" pleinement chez M. Henry) -, c'est *ne pas venir au monde*, et, du coup, ne pas s'écarter de l'origine »¹⁹⁷. Or, une telle possibilité de ne pas venir au monde ne nous est en fait jamais donnée. Du moins pas à notre connaissance (suspendons ici toute théorie d'une vie antérieure). Elle supposerait que je me trouve d'abord replié à l'intérieur du sein de la vie et que je procède à un libre choix de sortir ou non au dehors. Mais pour pouvoir envisager la possibilité de sortir, il faudrait déjà que je me projette ek-statiquement vers une signification, donc que je me trouve déjà extrait de la pure immédiateté à moi-même, donc je ne pourrais jamais choisir, mais seulement être jeté dans l'existence. En réalité, naissance dans la vie et venue au monde sont absolument solidaires l'une de l'autre, parce qu'elles sont par essence unies par un lien de co-originarité. Eclater au monde n'est pas une possibilité contingente qui s'offrirait au bon vouloir d'un *ego* initialement acosmique, mais bien plutôt un procès nécessaire que je subis d'entrée de jeu, bon gré, mal gré : vivant, j'ai à être, et cela dès le point le plus originaire de mon auto-donation. Toute impression originaire donnée dans le « maintenant » présent a forcément à subir un déphasage ek-statique. La réduction radicale henryenne se fourvoie lorsqu'elle prétend donner purement et simplement congé à l'être et à son voir. Heidegger rappelait à juste titre que l'être ne se manifeste pas indépendamment de ce qui est,

¹⁹⁷ « Naître à la vie, naître à soi-même. A propos de la notion de naissance chez Michel Henry », in *MHEV* p. 96

que l'être n'est en fait jamais que l'être *de l'étant*, même si dans l'angoisse, l'étant en son entier tend à basculer dans le rien ; nous pourrions dire, de façon analogue, que l'auto-affection est nécessairement l'auto-affection *de l'ek-stasis*, en voulant dire par là non pas que l'effectuation de l'auto-affection dépendrait d'une manière ou d'une autre de celle de l'ek-stasis, mais que chacun de ces deux modes de phénoménalité ne vont jamais l'un sans l'autre, cela selon un rapport non pas de causalité, mais de pure et simple concomitance. Il va s'agir, plus loin d'interroger plus précisément le sens du « co- » de la co-donation de la vie et de l'être, mais pour le moment, retenons ceci : l'affirmation d'une pure intériorité pathétique qui se donnerait en personne, une telle affirmation relève du mythe et il nous faut reprocher à Henry de n'avoir pas voulu reconnaître expressément, ni s'engager à penser la vérité de la concomitance pathético-extatique : pas d'immanence affective sans une transcendance ek-statique co-originale.

Pourquoi ne l'a-t-il jamais fait ? Avant tout parce qu'il définit la vie de manière négative, comme ce qui exclut toute ek-stase. Or, que signifie précisément une telle exclusion ? Henry veut-il dire qu'il y aurait une incompatibilité fondamentale ou une absence essentielle de tout rapport entre la vie et l'être ? Ou bien seulement ceci que l'auto-affection prise en elle-même, ainsi que nous l'avons compris, s'accomplit en elle-même et par elle-même, de manière purement autonome et autosuffisante, indépendamment de toute intervention ek-statique - ce que nous ne remettons nullement en cause, mais jugeons insuffisant : un tel procès s'accompagne originairement d'un événement ek-statique - ? C'est la seconde hypothèse que nous retiendrons, car la vie et l'être ne peuvent être séparés qu'en théorie. Nous concédons pourtant que, d'un point de vue méthodologique, il était sans doute indispensable et obligé, de commencer par isoler, au moyen de l'abstraction, la vie de tout élément ek-statique, de telle façon à la laisser se révéler en elle-même et s'explicitier à partir d'elle-même. Henry a pris l'initiative de la donner à l'auto-révélation de la vie, ce qui impliquait de la retirer à l'être. Dans un second moment, cependant, une fois satisfaite la production d'une phénoménologie de la vie, il devient incontournable de poser la question précise des rapport de l'auto-affection à la transcendance ek-statique, en

se demandant tout particulièrement s'il ne serait pas possible à celle-là de subir un effet de rétroaction de la part de celle-ci : dès l'origine, dès son effectuation concrète dans la plus petite *Urimpression*, la vie n'aurait-elle pas, du fait d'une corrélation nécessaire, à déboucher dans l'ek-sistence, à être jetée dans la lumière de cette bouche rétentio-protentionnelle d'irréalité, à "mourir", de telle sorte à s'ouvrir en clairière, à s'élargir au-delà de sa pure immédiateté, vers un « là-bas », un « ailleurs », un « autre », un « autrefois », un « bientôt » etc.¹⁹⁸ ? Une fois le monisme ontologique définitivement ruiné, le radicalisme henryen qui trouvait une certaine légitimité du point de vue méthodologique doit impérativement être mis en question : n'est-il pas injuste d'assigner catégoriquement à la transcendance ek-statique un statut seulement dérivé de l'immanence ou subordonné à elle ? Nous défendrons ici la thèse contraire : il est permis de la situer sur un pied d'égalité avec l'immanence originaire. Sans doute Henry n'eut-il éprouvé que répugnance à l'encontre d'un geste théorique interprétable comme une espèce d'acte de déférence servile à l'égard de la pensée heideggérienne ou du monisme ontologique en général. Cependant, par-delà toute querelle de clochers, revenons droit aux choses mêmes.

On nous objectera : ne serait-il pas vain de notre part de reprocher à Henry de transgresser le « principe des principes » husserlien, si la destruction de monisme ontologique exige d'être fidèle à la radicalité cartésienne, plus encore qu'à Husserl ? Notre démarche argumentative risque de sembler étrange ou même contradictoire : après avoir "joué" Henry contre Husserl, nous retournerions celui-ci contre celui-là ? Expliquons-nous. En fait, le « principe des principes », en tant qu'il tombe en partie sous la critique henryenne du monisme ontologique à laquelle nous adhérons sans réserve, appelle impérativement un certain amendement. En quoi perpétue-t-il donc les présupposés de l'hégémonie ek-statique ? En tant qu'il affirme le primat de l'intuition, c'est-à-dire de la visibilité d'objet : Husserl reste complice du photocentrisme, dans la

¹⁹⁸ Nous dirons en effet que toute auto-affection se soumet d'entrée de jeu à une *limitation élargissante*, opération transcendantale qui implique une ambivalence fondamentale : tout à la fois la chance d'un *cosmos* et le risque d'un perpétuel absentement à la « vraie vie » : « [...] nous ne vivons jamais, mais nous espérons de vivre, et, nous disposant toujours à être heureux, il est inévitable que nous ne le soyons jamais » (Pascal, *Pensées*, Lafuma 47 - Brunschwig 172, in *Œuvres complètes*, Seuil, Paris, 1963).

mesure où il présuppose que le « comment » de toute donation certaine peut et doit consister dans la présentation d'un objet intentionnel visible, quoiqu'il précise entre parenthèses : « pour ainsi dire *leibhaft* », « dans son effectivité charnelle », laissant ainsi ouverte la possibilité d'une reconduction à l'enracinement auto-affectif. Nous proposons donc, avec Marion, de radicaliser l'objectivité husserlienne à la donation originaire et, avec Henry, d'élargir le « montré » de la définition marionienne (la phénoménalisation comme conversion du donné en montré) au « manifesté » pathético-extatique qui correspond aux sentances pathétiques et perceptives.

Un texte de Henry intitulé « Quatre principes de la phénoménologie », comporte cette sentence lapidaire : « Le second principe, en vérité le premier, est un meurtre »¹⁹⁹. « Le second principe », commente Alain David, « est en l'occurrence le fameux « principe des principes » de Husserl qui pose le privilège de l'intuition. Il est un meurtre parce qu'il signifie la mise à l'écart de la vie elle-même [...] En tant que tel, parce que la vie n'a pas son site dans le monde, le meurtre est lui-même invisible, et si l'on veut il n'apparaît pas »²⁰⁰. Au § 3 d'*Incarnation*, Henry reproche au principe en question, tel que Husserl le formule, de se modeler sur la pure intentionnalité, au détriment de la vie pourtant seule capable de faire droit à l'auto-apparaître²⁰¹, et récuse la primauté accordée à l'intuition : « la vie transcendante se dérobe à toute approche intentionnelle, à l'évidence et à la « vue pure » de la réduction phénoménologique »²⁰². Dans quelle mesure le mot lapidaire de Henry se justifie-t-il ? Nous l'avons compris : toute intuition au sens strict présuppose l'extériorisation ontologique d'un dehors horizontal, tandis que la vie réelle consiste en « ce qui se sait sans le savoir »²⁰³, en une auto-connaissance qui n'a besoin d'aucune prise en vue ek-statique. L'auto-affection demeure invisible, aucune intuition ne peut accéder à son

¹⁹⁹ « Quatre principes de la phénoménologie », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1, 1991. Henry l'estime « premier », parce que, contrairement à lui, aucun des deux premiers (« Droit aux choses mêmes » et « Autant d'apparaître, autant d'être ») n'inclutait une référence à la vie (« dans son effectivité charnelle »).

²⁰⁰ « La question juive : derechef », in *MHEV* p. 479

²⁰¹ cf. *IPC* pp. 49-55

²⁰² *PM* p. 9

²⁰³ *CMV* p. 291

immédiateté pathétique. La vie qui s'expose objectivement ou ontiquement sous le regard n'est jamais qu'une vie représentée, vidée de sa consistance pathétique, une vie déréalisée par une série d'esquisses ou "tuée" par une signification intelligible. Pour connaître le vivre en tant que tel, il faut donc rompre avec l'intuition. Selon Henry, écrit P. Audi, « ce n'est qu'« en opérant le dépassement de l'intuitionnisme » (et là Henry songe aussi bien à Husserl et à Kant qu'à Bergson, auteur dont il a toujours maintenu la pensée à *distance*), ce n'est qu'en délaissant la méthode intuitive que l'on « se révèle capable de mettre en cause le primat ontologique de la transcendance » »²⁰⁴. Toutefois, s'il ne contenait aucune référence à la vie, le « principe des principes » ne pourrait être jugé un « meurtre ». En fait, il vaudrait mieux le qualifier de *pharmakon* : il contient à la fois le poison (le présupposé photocentrique) et le remède - la référence à l'effectivité charnelle ». Il ne faut donc pas le rejeter en bloc, mais l'amender avec Marion - « autant de réduction, autant de donation » - et Henry - la différence pathético-extatique, mais sans assimilation de l'ek-statique au pathétique -.

La pensée henryenne comporte ce flottement : d'une part, elle reconnaît à l'ek-stase le statut de mode fondamental de la phénoménalité, au même titre, apparemment, que l'auto-affection ; de l'autre, elle exclut de la sphère apodictique toute sentance perceptive visible (mais on pourrait sans doute élargir à l'ordre de l'audible, s'il suppose aussi une ouverture ek-statique préalable : « l'ouïr me trompe »), en rabattant toute la vérité des phénomènes intramondains sur celle des sentances pathétiques invisibles²⁰⁵ et en concluant que le monde n'a aucune vérité en dehors de la vie. Pour expliquer ce flottement apparemment contradictoire, Henry répondrait probablement (nous n'en savons rien et, si nous pouvons le citer, nous regrettons de ne pouvoir entendre sa propre réponse directe) ceci que le processus ek-statique de l'intentionnalité ou de l'être (si du moins la réduction radicale à l'immanence permet encore d'en parler), en tant qu'il « déréalise », jette hors de soi et vide d'elle-même la vie invisible, du même coup la dédouble, la fausse, parce qu'il en produit une

²⁰⁴ Michel Henry, *op. cit.* pp. 173-174 ; EM p. 57

²⁰⁵ Sauf exception, l'expression de « sentance » perceptive ou pathétique ne se trouve jamais dans les écrits de Henry, mais cela n'infirme en rien notre critique.

espèce de duplicata visible qui n'est en fait qu'un simulacre : « dans la duplicité de l'apparaître d'une même réalité [...] cette réalité n'est réelle qu'une fois, là où elle s'étreint telle qu'elle est dans la chair et dans l'irréductibilité de son pathos - tandis que son apparition dans le « hors de soi » d'un monde n'est précisément qu'une simple apparence »²⁰⁶, de sorte que « [...] c'est le corps invisible qui est réel, tandis que le corps visible n'en est que la représentation extérieure »²⁰⁷. L'expression « duplicité de l'apparaître » voudrait surtout dire que l'ek-stase, par principe, opère une sorte de contrefaçon de la réalité pathétique. La vie, en tant qu'elle s'oublie elle-même, ne serait-elle pas plus ou moins complice de la tromperie ? Le radicalisme pathétique, en tant qu'il instaure une opposition radicalement tranchée entre, d'une part, la vie invisible réelle et véritable et, de l'autre, le monde visible irréel et mensonger, s'apparenterait à une énième forme de "platonisme", à une interprétation caricaturale de la pensée du maître athénien, que la tradition scolaire a résumée au dispositif dualiste et hiérarchisé qui oppose verticalement, « en haut », le « monde des Idées » immuable, identique à soi et absolument réel et, « en bas », le « monde sensible » perpétuellement changeant, contradictoire et illusoire²⁰⁸. Or, il nous faut sauver la pensée henryenne de toute dérive caricaturale de ce genre : objectivons le monisme pathétique pour l'expulser hors de la phénoménologie de la vie.

Descartes a douté de la lumière. Henry, par un glissement, a posé thétiquement que « l'ek-stase me trompe », ce qui implique une transgression métaphysique. En effet, 1/ il pose une négation, au lieu de nous s'en tenir à une neutralisation énochale ; 2/ cette thèse implique des connotations de type psychologique (une intention subjective mensongère) ou mythologique (un malin génie). Or, pour écarter une telle transgression, nous proposons de faire intervenir le « principe des

²⁰⁶ *CMV* pp. 246-247

²⁰⁷ *Ibid.* p. 301

²⁰⁸ Les expressions de « monde sensible » ou « intelligible » sont en fait, on le sait, des traductions inexactes du texte platonicien : *topos aisthesis*, *topos noetos* – littéralement « lieu sensible » ou « intelligible ». Platon, bien plutôt que d'opposer deux mondes antagonistes, distingue en réalité deux lieux différents qui composent un unique et même monde. Il est permis de considérer qu'il vise en priorité moins à condamner les apparences qu'à « sauver les phénomènes », en leur conférant, au moyen de la théorie des Idées et du concept de participation (*methexis*), un fondement à la fois ontologique, gnoséologique et éthique.

principes » husserlien, après avoir élargi son champ d'application de l'objectité au pur donné pathético-extatique. Nous mettons ainsi hors circuit l'opposition tranchée, classique depuis Platon, de la réalité qui est et des apparences qui ne sont pas. Avec le troisième principe amendé, déjouons cette opposition qui permet à Henry de discréditer tout voir ekstatique : « Le caractère douteux du voir est établi en ceci qu'il ne peut décider si ce qu'il donne à voir existe ou n'existe pas, relève du domaine du rêve ou de la vérité »²⁰⁹ ? Peu importe que le visible donné correspond ou non à une chose qui existe effectivement dans la "réalité" extérieure telle que la conçoit l'attitude naturelle ; en tant que pur phénomène, il se donne *hic et nunc*, dans ma chair, à titre absolument incontestable. Quand bien même tout ne serait qu'un rêve, le phénomène d'un tel rêve ne pourrait légitimement se résumer à un pur néant de donation, ni à un vécu purement invisible, du fait qu'il s'imposerait irrécusablement à titre de sentence à la fois visible et pathétique. Le radicalisme pathétique livre Descartes à une rechute dans une conception du phénomène déterminée par le platonisme. A la compréhension métaphysique de la vérité comme pure et simple adéquation de la représentation au réel, il nous faut, avec Husserl et Heidegger, substituer la pensée phénoménologique plus originaire de la vérité comme jeu de dévoilement / voilement (*alétheia / léthé*).

En discréditant toute espèce de voir - l'ek-stase, donc forcément la lumière du *logos* phénoménologique - et en entonnant une apologie en l'honneur de la nuit limpide propre à l'affectivité pure, Henry paraît s'inscrire dans une certaine tradition de pensée mêlée à des soupçons d'obscurantisme ou d'irrationalisme, qui remonterait au platonisme et au néo-platonisme, passerait par le doute cartésien, la pensée baroque (le monde n'est qu'un songe, Calderon...), le phénoménisme de Hume, le voile de Maïa selon Schopenhauer²¹⁰ etc. Tout se passe comme si Henry, dans le

²⁰⁹ PV-II p. 103. Notons que le radicalisme pathétique, en tant qu'il suppose la différence pathético-extatique, ne s'en tient pas à reconduire simplement l'opposition métaphysique apparence / réalité. La tradition philosophique occidentale, le plus souvent dominée par le monisme ontologique, parce qu'elle a ignoré la dualité de l'apparaître, a toujours situé la réalité sur le plan objectif ou ontique, et jamais dans l'auto-révélation pathétique.

²¹⁰ « Sous le regard de la phénoménologie intentionnelle, c'est-à-dire de la phénoménologie tout court, l'univers entier se recouvre d'un immense voile de Maya, un voile bigarré sans doute, mais opaque », écrit en toutes lettres G. Dufour-Kowalska à

but de ruiner toute phénoménalité ek-statique, pactisait secrètement avec cette tradition (même s'il s'en écarte par plus d'un aspect). Sans vouloir faire jouer à l'auteur de l'allégorie de la caverne le rôle qui consiste, caché sous le masque du malin génie, à actionner la chute du rideau sur la scène du visible, rappelons qu'à la suite de Parménide, Platon - et plus encore le platonisme - a discrédité le visible sensible, mais pour exalter un autre type de visibilité, celle du suprasensible, absolutisée par la théorie des Idées. Contrairement à lui, Descartes, tout en répétant une mise en question du sensible, est allé jusqu'à mettre en doute la lumière intelligible elle-même : il n'est nullement sûr que le fait que deux et deux font quatre constitue une vérité éternelle, seule la découverte de l'Idée d'infini déposée dans mon esprit par un Dieu infiniment bon permet de fonder les vérités de raison et de réhabiliter le visible en sa totalité. En un sens, l'hypothèse du malin génie radicalise la disqualification du visible amorcée par l'allégorie de la caverne. Mais Henry est allé encore plus loin, ou plutôt il a récusé le visible en son entier depuis une position inédite par son extrême radicalité, en affirmant - au nom du doute cartésien, ce qui, nous l'avons vu, n'est pas parfaitement légitime - la fausseté de l'ek-stase elle-même, dans son activité d'ouverture transcendantale de tout horizon. Or, parallèlement à cette esquisse de filiation, s'est développée dans l'histoire de la pensée occidentale, quoique plus tardivement du point de vue chronologique, une certaine entreprise philosophique visant au contraire à réhabiliter la visibilité : outre le « principe des principes » husserlien, songeons en particulier à la valeur vitale accordée au simulacre par Nietzsche (même s'il est très loin de revendiquer l'évidence comme critère de certitude absolue). Ajoutons qu'à la différence de Platon, de Descartes et de toute la pensée classique qui tend à la reléguer dans le domaine de l'irrationnel ou de l'illusoire - font ici plus ou moins exception *Les passions de l'âme* ou le chapitre III de *l'Ethique* -, Henry libère l'affectivité du principe métaphysique de raison suffisante en lui conférant le statut d'une donation absolue, en la dissociant du corps objectif et en la rapatriant dans la chair invisible originaire, en laquelle il propose de reconnaître une nouvelle figure de la notion traditionnelle d'« âme ».

propos de la « contre-phénoménologie » henryenne (« Le corps subjectif : incarnation et révélation », in *PVCC* p. 83).

Cela dit, plutôt que d'y chercher une stratégie philosophique qui impliquerait un calcul d'intérêts particuliers, nous pouvons considérer l'entreprise henryenne de discréditation radicale du visible comme procédant d'une certaine nécessité phénoménologique. Le radicalisme pathétique est excusable ou compréhensible, si le voilement du visible correspondait au prix à payer pour pouvoir s'engager à dévoiler en profondeur ce qu'il ne serait pas excessif d'appeler le continent invisible de l'affectivité charnelle. Chez Henry, l'amour de la vie invisible a manifestement éclipsé le souci du monde visible. Nous pouvons considérer qu'une loi phénoménologique fondamentale - qui se résumerait par ce constat : point d'*alétheia* sans *léthé* corrélatif - justifie, au moins en partie, la décision, quoique "métaphysique" (au sens précisé ci-dessus) et arbitraire, par laquelle Henry récuse tout visible et toute visibilité. Dans l'épreuve vivante la plus intense de la souffrance ou de la jouissance - par exemple l'exercice sportif, la torture ou l'orgasme -, c'est un fait, même si de tels passages affectifs ne se prolongent pas, que le rapport au monde peut paraître fortement atténué ou même comme aboli. Dans de telles expériences-limites, tout se passe comme si s'effectuait automatiquement - indépendamment de toute décision théorique intellectuellement réfléchie - une espèce de réduction - ou peut-être la réduction radicale henryenne en tant que telle ? -, du moins une concentration "hypnotique" dans l'immédiateté invisible de la chair, une intensification du sentiment de coïncidence avec soi-même, une accentuation pathétique qui implique forcément une espèce d'évanouissement de l'activité ek-statique.

Néanmoins, même suspendue ou voilée par un extraordinaire déferlement dionysiaque, la transcendance interrompt-elle pour autant son activité originaire de modification ? Il serait extrêmement naïf ou illusoire de croire qu'à l'individu vivant serait laissée la possibilité de se réfugier à loisir, ainsi que dans une arrière-boutique, dans le sein d'une immanence purement acosmique. Radicalement rivé à son propre pathos, tout vivant se trouve, d'emblée et toujours déjà, non moins foncièrement acculé à sa facticité ontologique. A dire vrai, je ne fais jamais l'expérience d'une vie absolument pure. Si cela arrivait, je serais alors du même coup privé du pouvoir ek-statique de viser intentionnellement, dans l'horizon de visibilité du *logos*, cette signification - « toute modification s'est interrompue » -.

Si une telle expérience (qui ne comporterait du reste plus aucun caractère d'ex-tériorité) advenait, je ne pourrais en avoir strictement aucun savoir logique aussi longtemps qu'elle durerait, je n'en garderais aucun souvenir si j'en revenais, s'il est vrai que toute vie purement immédiate doit par principe exclure toute possibilité de remémoration par le moyen d'une représentation. Que tout *cogito*, loin de pouvoir s'absoudre dans une parfaite pureté, se trouve toujours nécessairement corrélé à un certain *cogitatum*, Henry, au fond, le reconnaît lui-même : « Dans la mesure où la subjectivité fait l'épreuve du monde, ou plutôt qu'elle est cette épreuve, elle n'est pas seulement la pure et simple épreuve de soi, l'auto-affection muette en laquelle il n'y a pour elle rien d'autre qu'elle, il y a aussi pour elle le monde »²¹¹. Henry souligne aussi cette thèse commune à Husserl et à Heidegger, même s'il persiste catégoriquement dans son refus de la faire sienne et de penser jusqu'au bout ses implications : « [...] l'homme ne peut se détourner du monde, par exemple le fuir, que pour autant qu'il lui est *lié dans le principe*, sur fond d'une épreuve du monde qui pour lui *ne cesse pas* »²¹². Ainsi, nous ne pouvons sérieusement nier le fait originaire d'une passivité à l'égard de la transcendance ontologique, qui s'impose à tout être vivant de manière analogue à la passivité fondamentale qu'implique foncièrement l'auto-affectivité. Ce vivant que je suis a non seulement à vivre, mais aussi et indissociablement « à être », « à ek-sister », à venir au monde, à s'exposer à l'ouverture spatio-temporelle du monde, parce qu'il se trouve d'emblée et toujours déjà jeté dans l'existence par l'activité d'une transcendance co-originale à l'immanence pathétique qui l'effectue concrètement. Une vie réelle qui ne s'astreindrait pas corrélativement à l'être, une telle vie ne serait pas la vraie vie, celle dont nous faisons chacun l'épreuve concrète, mais seulement une vie évasive qui se replierait illusoirement dans l'en-deça de quelque pays chimérique pour tenter d'échapper au fardeau du monde. Or, Henry est un philosophe de la réalité : sauvons-le donc du monisme pathétique.

Il reste à se demander : l'irréalisation ek-statique, si elle advient à titre de fait originaire et en soi incontestable - nous admettrons, avec Heidegger et Sartre que Henry ne conteste nullement sur ce point, que le

²¹¹ PV-II p. 26

²¹² CMV p. 122, je souligne

voir phénoménologique doit en effet se décrire comme un processus de néantisation qui produit l'extériorité spatio-temporelle du monde originaire²¹³ -, implique-t-elle forcément pour autant une quelconque falsification, même indépendamment de toute connotation morale ou psychologique ? Pas du tout, répondons-nous. Pour faire droit à la chose même, la pensée phénoménologique doit décrire le fait ek-statique sans présomption de tromperie, en se laissant conduire par le thème de l'*alétheia* : à l'origine, l'ek-stase ne trompe pas, mais elle dévoile. Et même si elle ne dévoile pas un phénomène sans corrélativement en voiler un autre, un tel voilement, aussi nécessaire qu'il soit, n'implique en soi aucune espèce de tromperie. En fait, l'ek-stase irréalise, mais sans du tout pour autant falsifier. Il serait injuste et aberrant de vouloir réduire le monde visible à une mimique traîtresse de la vie invisible. L'ek-stase ne trompe pas ; advenant dans la vie en qualité de phénoménalité co-originale, elle instaure purement et simplement la condition de possibilité de la tromperie en général (dont l'hypocrisie n'est qu'un cas particulier), en

²¹³ Si le visible (esthétique ou logique) se donne par principe phénoménologique comme irréel, ne serait-ce pas d'abord au sens où il ne m'oppose jamais aucune résistance effective dans le déploiement de la *praxis* - contrairement au corps chosique invisible qui, dans la description henryenne et biranienne du mouvement vivant (nous y reviendrons un peu plus loin), ne cède en rien à ma poussée organique et la limite ou la borne en tant que terme transcendant ? De fait, des multiples aspects et des diverses esquisses qui s'offrent au voir dans l'horizon mobile du monde, de ces phénomènes indéfiniment variés, nous pouvons dire qu'ils flottent, voguent, glissent, passent les uns dans les autres, se chevauchent, s'éclipsent, se forment et se déforment, se tordent, se convulsionnent et se métamorphosent au rythme ou au gré des déplacements spatiaux qu'effectue mon corps percevant. Certes, il nous arrive de faire un effort pour parvenir à distinguer clairement ce qui se profile aux lointains ou ce qui transparait en filigrane. Mais l'épreuve concrète de la résistance immanente à un tel effort n'appartient en réalité pas au plan du visible lui-même ; elle se sent et ne se mesure nulle part ailleurs que dans le jeu acosmique du pathos vivant. A dire vrai, essentiellement fluide (les couleurs, étymologiquement, coulent), le champ du visible ignore tout choc, tout heurt. L'épreuve d'une mise en contact dure ou violente ne peut donc s'éprouver que dans l'auto-affectivité originaire qui ne cesse de joindre toute chair à soi-même à la manière, comme dit Henry, d'un « écrasement » irrésistible. A proprement parler, je ne vois pas ces boules de billard se choquer, mais seulement se rapprocher, se juxtaposer jusqu'à abolir tout interstice, puis s'éloigner à une allure accélérée. Dans l'horizon du monde, rien ne se touche ni ne peut se toucher à proprement parler. Heidegger l'a remarqué : la table et le mur ne se touchent pas. C'est donc seulement à partir de l'épreuve originaire qui consiste, pour ma chair organique, à se sentir écrasée par un obstacle chosique invisible, que je peux concevoir la notion de choc, de telle manière à la projeter qualitativement sur les objets visibles que je constitue intentionnellement. Mais ce pouvoir de constituer et de projeter, l'auto-affectivité est incapable de me le fournir à elle seule. Il faut une ek-stase co-originale.

tant qu'elle ouvre l'écart originaire qui sépare le *cogito* vécu du *cogitatum* représenté. Ainsi, il nous faut opérer une dé-liaison entre, d'un côté, la notion d'irréalité, et, de l'autre, celle de fausseté. Tandis que l'« irréal » signifie la non-coïncidence du sentant et du senti, le « faux » réside en fait non pas dans l'activité ek-statique elle-même, mais bien plutôt et seulement dans l'erreur de jugement qui consiste à assimiler le contenu pathétique de la vie invisible à l'aspect objectif qu'exhibe le corps vivant, ou dans la tromperie qui vise intentionnellement à imposer (à autrui ou à soi-même) une telle assimilation.

Si la méthode phénoménologique nous oblige à suspendre la thèse réaliste de l'existence du monde en dehors de notre conscience - ainsi que toute interprétation métaphysique, toute construction théorique arbitraire, toute *Weltanschauung*, en particulier toute vision du monde qui attribue à la lumière une fonction symbolique, qu'elle soit positive ou négative -, il est en revanche inadmissible, absurde et anti-phénoménologique de déclarer faux ou illusoire le phénomène visible (à la fois sensible et intelligible) du monde ou, plus radicalement, l'activité ek-statique de visibilisation. Si le visible peut et doit être considéré comme douteux, c'est au sens non pas où il nous tromperait, mais seulement où la thèse réaliste de l'existence du monde exige d'être mise entre parenthèses. Il arrive à Henry lui-même de reconnaître, en l'écrivant noir sur blanc, le fait que Husserl, dans les *Leçons* de 1907, met entre parenthèses uniquement le monde de l'attitude naturelle, et non pas la phénoménalité comme horizon de conscience : « Car dans cette *époque* du monde, c'est seulement le monde empirique et le moi psychique inscrit en lui, ce sont uniquement le contenu de ce monde et la croyance en eux qui se trouvent suspendus, non pas le monde lui-même, l'horizon de visibilité où se montre tout ce qui peut être vu, ce milieu de lumière où l'évidence s'avance à la manière d'une présence pour en concentrer en elle tout l'éclat »²¹⁴. Pourquoi donc prétendre que l'ek-stase (en particulier intentionnelle) serait foncièrement trompeuse, si l'*époque* n'écarte aucunement la transcendance ek-statique, mais la révèle bien plutôt en tant que mode originaire de la phénoménalité, en mettant en lumière la différence fondamentale qui sépare l'apparence et

²¹⁴ *PM* pp. 80-81

l'apparaître ? Il est absolument impératif de prendre le contre-pied de l'objectivisme sous toutes ses formes, parce qu'il ignore l'invisible qui conditionne transcendentalement le surgissement de tout visible. Mais cela ne veut pas dire qu'il faudrait se crever les yeux ou rejeter en bloc le visible et d'abord la visibilité elle-même. La vue ou bien la vie ? Une bonne fois pour toutes, écartons ce faux dilemme.

Nous récusons donc le radicalisme de Henry, mais surtout pas la radicalité de sa réduction, qui demeure quant à elle parfaitement légitime et obligée. Tandis que l'expérience des objets ou des étants mondains n'est jamais tout à fait à l'abri d'une possible infirmation, mon propre vécu, pour autant que je l'éprouve à l'intérieur de ma sphère réduite, se saisit soi-même en tant qu'auto-donation absolue. « Une « philosophie vraiment première » », écrit Henry, « doit s'en tenir au donné phénoménologique dans lequel être et paraître s'identifient, et c'est cette identification qui se trouve réalisée par principe dans la sphère de la subjectivité originaire. Faute de s'en tenir à un tel donné, on risque [...] de le confondre avec diverses constructions transcendantes, de mélanger tous les plans, de poser, par suite, quantité de faux problèmes, et de se trouver acculé aux pires inconséquences, « comme si », par exemple, « je niais la perception réelle des couleurs, fondé sur ce que ne connaissant point le fluide lumineux en lui-même, ni les ébranlements qu'il communique à la rétine, il me serait impossible d'en percevoir les effets »²¹⁵. Et comme le remarque Husserl : « il suffit que je porte le regard sur la vie qui s'écoule dans sa présence réelle et que dans cet acte je me saisisse moi-même comme le sujet pur de cette vie [...] pour que je puisse dire sans restriction et nécessairement « je suis », « cette vie est », « je vis : *cogito* »²¹⁶.

Prenons néanmoins toujours soin de distinguer entre, d'une part, la vie en tant que je la vis immédiatement et, de l'autre, cette vie qui est, qui existe en tant que mise hors de soi, projetée dans l'horizon ek-statique, constituée intentionnellement en une signification, réfléchie par la médiation du *logos apophansis*. Toute possibilité de dire ou de penser « je vis » présuppose à la fois l'effectivité d'une auto-affection et l'acte ek-statique d'une visée donatrice de sens. Tout à la fois je m'éprouve vivant

²¹⁵ PPC p. 26

²¹⁶ *Ideen I* p. 149

et je constitue en objet une telle épreuve qui se donne en soi dans l'immédiateté de mon propre pathos. A la différence de Husserl, Henry nous a montré que l'auto-affection de l'*Urimpression* consiste non pas dans une constitution, mais dans une auto-révélation. L'hypothèse du radicalisme pathétique aboutit inévitablement au mutisme le plus idiot : à un *cogito* qui se vivrait soi-même de manière absolument immédiate et indubitable, mais qui - toute ek-stase étant exclue et avec elle le *logos* ontologique - demeurerait incapable de s'énoncer et de se réfléchir. Un *cogito* sans aucun *cogitatum* et exclusivement pathétique pourrait-il, à proprement parler, constituer une certitude phénoméno-*logique* ? Sans doute que non : « parce que la vie ne se place jamais à distance de soi, elle est incapable de penser à soi »²¹⁷. D'après Henry, l'auto-affection comme vérité du *cogito* s'assure de sa consistance originaire de manière absolument immédiate, indépendamment de toute évidence intuitive. Or, dès qu'elle se signifie, elle cesse alors de coïncider parfaitement avec soi-même et perd ainsi l'assise de sa certitude absolue. La réduction radicale ne rend pas seulement inutile l'évidence, mais la jette à bas par l'effet d'un discrédit implacable. « La présupposition de la fausseté de l'apparaître, quand bien même elle ne serait pas celle du Néant absolu, entraîne en tout cas la ruine de tout savoir possible et notamment celle de la phénoménologie »²¹⁸ ! Mais alors, demandera-t-on, comment le projet d'une phénoménologie, et en particulier celui d'une phénoménologie de la vie, doit-il procéder ? Et à quoi bon un tel projet ? A quoi bon vouloir penser la vie, dès lors qu'il suffirait au fond de vivre, de souffrir et de jouir de soi-même ? Pourquoi avoir produit ce *corpus* de textes ? Henry n'aurait-il pas trop souvent tendance, comme par exemple au § 15 d'*Incarnation* où il se contente d'invoquer le *leitmotiv* de l'« Archi-intelligibilité johannique », à esquiver cette double question brûlante, même s'il reconnaît, dans sa *Phénoménologie matérielle* : « Si, étrangère en soi à l'Ek-stase, la vie se dérobe par principe à tout pouvoir de visibilisation concevable, comment peut-on alors l'exhiber dans une théorie quelconque, c'est-à-dire dans une vue, en parler si peut que ce soit ? Une phénoménologie de l'invisible

²¹⁷ *CMV* p. 186

²¹⁸ *PV-II* p. 100

n'est-elle pas une contradiction dans les termes ? »²¹⁹. C'est à bon droit que P. Audi prend la défense de cette expression de « phénoménologie de l'invisible » : « Henry, répétons-le, emploie sans contradiction aucune cette expression étant donné que ce qui est invisible ne cesse de se manifester, bien que son apparence, qui est bien réelle, n'appartienne pas à l'ordre de la visibilité. Elle est de l'ordre de l'affectivité. Car un sentiment ne se voit pas, mais se manifeste, et il se manifeste et se laissant éprouver, mieux encore en s'éprouvant soi-même »²²⁰. Néanmoins, pouvons-nous demander, si l'objectivation phénoménologique de la vie réelle implique inéluctablement la déréalisation de celle-ci, la méthode de la phénoménologie matérielle définie comme « auto-explicitation de la vie transcendante de la subjectivité absolue sous la forme de son auto-objectivation »²²¹, cette méthode n'est-elle pas radicalement frappée de vanité ? Si la vie ne peut se dire dans le langage du monde sans du même coup se vider de sa réalité matérielle, ne vaudrait-il pas alors mieux s'immerger sans retour dans une muette et bienheureuse épreuve de soi, abandonner le *logos* philosophique à un scepticisme sans précédent, récuser la philosophie pour la mystique ? Henry, de façon contradictoire, d'un côté, raisonne et vise à convaincre philosophiquement par le moyen d'une argumentation logique et, de l'autre, affirme que le *logos apophansis* est foncièrement douteux. Sauvons donc sa pensée du monisme pathétique, avant que le discrédit radical qui frappe le faire-voir ne fasse basculer toute sa philosophie dans l'irrationalisme ou l'obscurantisme.

Mais comment récuser le radicalisme de Henry sans pour autant perdre sa radicalité ? Cela suppose plusieurs conditions : 1/ l'obligation de récuser la thèse de l'ek-stase fallacieuse ne doit surtout pas nous conduire à une rechute dans le monisme ontologique ; 2/ l'invocation, en un sens renouvelé, du « principe des principes » ne justifie aucune concession à l'égard du photocentrisme ; 3/ la réintégration des sentances perceptives à l'intérieur de la sphère de certitude apodictique ne doit pas avoir pour effet d'abandonner la radicalité de la réduction henryenne à l'auto-révélation de l'ego vivant ; 4/ le fait d'élargir, dans « le principe des principes »,

²¹⁹ *PM* p. 8

²²⁰ *Michel Henry, op. cit.* p. 164

²²¹ *PM* p. 129

l'intuition d'objet husserlienne au pur donné au moyen du principe marionnier « autant de réduction, autant de donation », un tel élargissement ne doit pas entraîner une irréversible destitution de l'ego vivant que Henry a reconquis sur les diverses pensées égicides ; 5/ la destitution de l'ego constituant au profit de l'adonné doit signifier non pas l'évacuation de toute référence phénoménologique à l'égoïté, mais bien plutôt la possibilité d'une nouvelle forme d'ego : l'ego *amans* de Marion, qu'il est permis de définir comme l'adonné en tant qu'il prend l'initiative de la laisser à la révélation du surcroît, ce qui revient à l'exercice d'une résistance hospitalière à l'égard de la saturation.

Qu'en est-il des rapports possibles entre, d'une part, la réduction radicale de Henry et, de l'autre, la troisième réduction de Marion, qui se veut elle aussi, en son sens propre, « radicale » ? Le principe henryen de reconduction à la pure immanence peut-il ou non s'accorder avec le « quatrième principe de la phénoménologie » - Henry s'attribue la paternité de cette expression qu'il applique au principe marionnier « Autant de réduction, autant de donation » - ? « A la différence de l'ontologie ou de la métaphysique qui en est l'avatar », estime le phénoménologue de la vie, « le quatrième principe de la phénoménologie peut nous reconduire à la découverte abyssale de Descartes et nous permettre de la retrouver. Car c'est au comble de la réduction, l'étant étant barré et de même la donation qui le donne, que se donne, « hors d'être », hors horizon, hors finitude, indépendamment de tout aspect et de toute silhouette, l'Archi-donation »²²². Nous demandons : le peut-il occasionnellement ou bien le doit-il obligatoirement ? Henry considère-t-il seulement, sans davantage tenir compte de sa spécificité, que la phénoménologie de Marion pourrait elle aussi nous reconduire, quoique par un chemin différent, jusqu'au lieu propre où la vie s'auto-révèle ? En tout cas, mettons un vigoureux bémol à toute revendication d'acosmisme²²³ : c'est à bon droit que Marion, dans *Etant donné*, reconnaît, avec plus

²²² PV-II pp. 106-107

²²³ Distinguons deux usages possibles du terme « acosmisme » : l'un péjoratif et prescriptif - le radicalisme pathétique doit être jugé illégitime, du fait qu'il y a une ekstase co-originale à l'auto-affection - ; l'autre non péjoratif et descriptif - l'auto-affection est acosmique en tant que, prise en elle-même, elle s'accomplit indépendamment du monde, de manière purement autonome et autosuffisante -.

prudence que Henry, la difficulté à envisager ou l'impossibilité à décrire une donation qui demeurerait absolument pure de tout horizon de visibilité. Certes, il nous faut rompre avec le monisme ontologique au lieu de seulement le renverser, mais cette obligation ne nous autorise en rien à passer à la trappe la phénoménalité ontologique ou intentionnelle. Les réductions respectives de Marion et de Henry, même si elles mettent l'une et l'autre en cause la primauté de l'objectivité ou de l'étantité et reconduisent la phénoménalité à une donation, ne sauraient pour autant être purement et simplement assimilées l'une à l'autre, comme le prouve le fait que Marion, contrairement à Henry, n'exclut point de la sphère originaire de certitude absolue - et avec raison - l'ensemble des sentences non purement pathétiques. Pour réfuter la thèse de l'ek-stase fallacieuse, il nous faut rendre à toute sentence perceptive ou intellectuelle droit de cité à l'intérieur de la sphère de certitude originaire. Deux précisions s'imposent. D'abord, une telle réintégration ne revient pas du tout à céder à « l'illusion du monde sensible » qui consiste à « croire que la vérité impressionnelle, sensuelle et donc « sensible » se tient effectivement dans le monde où elle se montre à nous à titre de qualité objective de l'objet »²²⁴ : en effet, sous réduction, toute la réalité extérieure de l'attitude naturelle est réduite à son pur et simple phénomène, à sa sentence pathético-extatique, qui a sa condition de possibilité transcendantale dans une subjectivité à la fois vivante et d'emblée ouverte au monde. Ensuite, quelle donation visible faut-il réintégrer : uniquement le pur fait ek-statique du voir, indépendamment de tout contenu vu ? Ou aussi l'ensemble de tout ce contenu qui se donne à voir « en chair et en os » dans l'évidence du « là-devant » - toute esquisse, tout aspect sensible, mais peut-être aussi ce qui serait seulement visé à vide : toute essence intelligible qui s'offre à titre d'intuition catégoriale, toute espèce de représentation imaginaire ou phantasmatique - ? Si l'ek-stase ne trompe pas, alors tout ce qu'elle donne à voir est vrai en tant que pur et simple phénomène. Henry lui-même - qu'une fois de plus nous citons, en un sens, contre lui-même, pour le guérir de ses propres faiblesses - nous incite à retenir la solution du visible au sens le plus large : « La réduction s'efforce, dans le donné encore

²²⁴ IPC p. 73

indéterminé, de tracer une ligne de partage, en isolant ce qui est réellement vu - l'« immanent » - et en le distinguant de tout ce qui n'est que présumé, simplement visé, visé à vide, sans être effectivement donné. Mais le simplement visé, si on le considère tel qu'il est visé, *n'est-il pas donné lui aussi, c'est-à-dire aussi bien vu de quelque manière*, faute de quoi, dans cette phénoménologie du voir, il ne serait rien du tout. Le clivage entre le donné de la vue pure et le simplement visé devient difficile quand le visé est lui-même vu à sa façon »²²⁵.

Il reste une difficulté : le fait de réintégrer les sentances perceptives dans le domaine de certitude absolue ne devrait-il pas nous obliger à déclarer « réel » l'ensemble du phénomène visible, qu'il soit sensible ou intelligible ? L'ek-stase dé-réalise ou néantise, elle ne fait apparaître qu'en jetant hors de soi, elle ne donne à voir que sur le mode de l'irréel : voilà un acquis élémentaire sur lequel nous ne transigerons pas plus que Henry. Mais en ce cas, comment pouvons-nous alors, sans une apparente contradiction, revendiquer pour toute donation ek-statique - celle du visible et, d'abord, celle du « voir » lui-même - un droit de cité dans la sphère originaire de certitude absolue ? Il semble évident qu'une unique et même chose ne puisse être à la fois essentiellement irréelle et parfaitement certaine. Mais... ce n'est qu'une apparence vite dissipée : il suffit d'effectuer un découplage entre les notions respectives d'irréalisation et de falsification. En fait, tout ce qui se donne effectivement peut se donner sur un mode de réalité - dans le fait immédiat du pathos - ou d'irréalité - dans le hors de soi du monde comme horizon de visibilité -. Tout ce qui s'offre sous réduction s'avère certain, du fait même qu'il se manifeste, peu importe que son mode de donation procède selon un procès pathétique ou ek-statique. Pour mériter incontestablement le statut de donné en soi, il faut et il suffit de se manifester, d'une façon ou d'une autre, ici et maintenant, « en chair et en os ». Le fait de se donner sur le mode de l'irréalité ek-statique n'est en soi pas moins indubitable que celui de se donner sur le mode de l'immédiateté pathétique. Toute illusion comporte une dimension de vérité, et c'est précisément d'une telle dimension qu'elle tient sa puissance et sa dangerosité. Si l'illusion ne mêlait pas, de manière

²²⁵ PM p. 101, je souligne

parfois inextricable, vérité et non-vérité, elle serait alors privée de toute efficence (d'abord phénoménologique, plutôt que psychologique). Quand bien même il reviendrait à la mise en œuvre d'une grande illusion universelle, le processus ontologique d'irréalisation ek-statique se donnerait pourtant encore en soi, à titre de phénomène absolument indubitable. Pathétique ou ek-statique, réalisatrice ou irréalisatrice, *l'alétheia* qui s'atteste de soi-même, précède et ouvre toute possibilité de falsification. C'est dans une puissance d'éclatement ek-statique co-originaire que réside le pouvoir d'irréalisation dont la vie pure demeure en elle-même privée, du fait qu'elle consiste, à l'inverse de toute néantisation, dans une pure parousie, qui s'accomplit incessamment dans chaque nouvelle *Urimpression*, qui s'éprouve aussitôt défaite par l'évidement ek-statique du déphasage rétentio-protentionnel, dont la cascade résonante se concrétise pathétiquement dans une nouvelle somme d'impressions originaires, et ainsi de suite... et c'est un tel processus d'auto-hétéro-donation indéfiniment recommencé qui génère la continuité d'un présent vivant, d'un flux de conscience incarnée qui se trouve donné à soi-même nécessairement comme un mélange de réel et d'irréel. Si la vie s'identifie à l'auto-affection, elle ne saurait alors exercer le pouvoir d'ouvrir un horizon de visibilité. Une sentence perceptive donnée, qu'elle relève de la vue ou de l'ouïe, s'éprouve certaine en tant qu'elle s'effectue en s'impressionnant concrètement dans l'auto-donation de la vie invisible et à chaque fois mienne ; mais la vie, prise en elle-même, demeure par principe incapable de la poser projectivement dans le « là-devant » ou le « là-bas » d'un horizon ek-statique visuel ou sonore, du fait que le pouvoir de l'affectivité ne consiste pas à opérer le déploiement du dehors originaire, mais uniquement à faire que toute impression s'atteigne réellement soi-même, se touche, se rejoigne soi-même, parvienne en soi-même, bref s'accomplisse effectivement comme cette impression qui m'est donnée « en personne », ici et maintenant. Il arrive à Henry d'écrire en toutes lettres - sans cependant consentir à en exposer toutes les conséquences dans un développement thématique rigoureux - que tout acte perceptif requiert nécessairement, en plus de l'immanence originaire de la vie qui seule donne l'effectivité en tant que telle, l'intervention co-originaire d'une transcendance ek-statique : « Lorsque le corps se montre à nous dans le

monde, il doit au mode d'apparaître de ce dernier un certain nombre de caractères phénoménologiques qui dérivent tous de l'extériorité », même s'il ne lui doit « *jamais son existence* »²²⁶. Notons au passage qu'il serait peut-être plus juste, ici, de substituer au terme d'« existence » celui d'« effectivité », afin de ne pas confondre l'effectuation dans la donation pathétique avec le fait ontologique ou intentionnel d'ek-sister. Cette citation, peut-on objecter, ne précise pas la réduction dans laquelle il convient de se situer : sommes-nous dans la réduction radicale henryenne ou bien seulement dans une réduction qu'il faudrait juger inaccomplie, parce qu'elle n'aurait pas encore pris congé de la phénoménalité de l'objet ou de l'étant et demeurerait donc sous l'emprise du monisme ontologique ? Henry, autre part, écrit aussi : « Ce sont bien nos différents sens, à travers leurs diverses sensations, qui nous ouvrent à ce monde des corps. Et cela, il convient de ne pas l'oublier [...] »²²⁷. Si l'acte perceptif de voir, entendre, toucher etc. porte à chaque fois en soi-même le mouvement ek-statique d'une visée intentionnelle, il n'est évidemment plus question de se contenter, comme le fait naïvement le scientisme, de les expliquer l'un par le fonctionnement d'un organe biologique, qu'il s'agisse de l'œil, de l'oreille ou du toucher répandu à la surface du corps tout entier etc. Mais s'il est nécessaire et obligé de s'élever à la description phénoménologique d'un corps perceptif intentionnel, cela n'est pas pour autant suffisant : en effet, la critique henryenne du monisme ontologique nous a conduits à découvrir le fait que l'auto-impression concrète de toute perception intentionnelle présuppose, à titre de condition transcendantale, l'incessante venue en soi d'une auto-affection qui définit la condition de tout vivant. Mais à cela, nous devons ajouter, à l'encontre de Henry qui tend à résorber toute transcendance intentionnelle dans l'immanence pathétique, que tout acte perceptif vivant suppose nécessairement l'intervention d'une ek-stase *co-originnaire* qui opère à l'intérieur de la matière pathétique une *limitation élargissante* au-delà de sa pure immédiateté à soi-même. Henry lui-même nous invite, comme malgré lui, à le reconnaître : « Chaque sens est un sens du lointain [...] tous nous jettent au dehors, de sorte que tout ce qui est senti par nous l'est toujours hors de nous, différent du pouvoir qui le

²²⁶ *IPC* p. 173

²²⁷ *Ibid.* p. 211

sent pour autant qu'un tel pouvoir est celui de l'écartement, l'Ek-stase du monde »²²⁸. La transcendance phénoménologique n'est rien d'autre qu'un tel pouvoir ek-statique de modification ou d'objectivation et il mérite à part entière et sans aucune restriction ultérieure, le statut de mode de donation parfaitement co-originaire à l'immanence auto-affective. Bien entendu, l'activité transcendantale d'é-loigner ontologiquement ou intentionnellement ne s'effectue concrètement que dans l'épreuve individuelle d'une ipséité vivante ; mais, du fait de la pure immédiateté à soi-même qui la détermine, l'auto-affection qui actualise tout é-loignement demeure en elle-même, par principe phénoménologique, absolument incapable de produire le moindre écart ek-statique. La lumière qui se sent dans la vie ne peut provenir que d'un pouvoir qui reste lui-même étranger à la vie. La possibilité, pour le vivant, de produire ontologiquement une *Lichtung*, présuppose nécessairement le concours d'une transcendance qu'il serait anti-phénoménologique de vouloir faire dériver de l'auto-affection originaire. Toute sentance perceptive, toute impression visible ou audible atteste ainsi en elle-même la mise en œuvre d'un pouvoir ek-statique spécifique qu'il est illégitime de vouloir résorber dans le pathos. Henry lui-même, une fois encore, reconnaît, outre la passivité fondamentale qui lie pathétiquement chaque individu vivant à la vie, le fait d'une passivité qui se rapporte à la transcendance ontologique ou intentionnelle, et qu'il faut de plus, estimons-nous, considérer comme non moins originaire que l'enchaînement auto-affectif : « La passivité de l'homme à l'égard du monde est double : passivité à l'égard du monde, de son horizon ek-statique de visibilisation d'une part, passivité à l'égard du contenu qui se montre dans un tel horizon d'autre part. *La passivité de ces deux rapports réside dans leur sensibilité* »²²⁹. Pourquoi donc Henry n'a-t-il pas davantage développé ce thème d'une double passivité et de son rapport à la sensibilité ? Par « sensibilité », il faut entendre non pas un pur et simple synonyme d'« affectivité », mais - d'après Henry, quoique contre son radicalisme - le se-sentir-soi-même qui définit l'auto-affectivité, en tant qu'il se trouve fondamentalement - d'emblée et toujours déjà, et non pas, bien entendu, par l'effet d'un choix réfléchi de la part d'un libre-arbitre -

²²⁸ *Ibid.* pp. 160-161

²²⁹ *Ibid.* p. 326

ek-statiquement ouvert à du donné extérieur (*hétéron*) - objectif ou ontique, mais peut-être aussi éthique - par l'irrécusable activité d'une transcendance co-originale qui confère à la pure immanence une capacité de réceptivité (et donc forcément aussi de vulnérabilité) par rapport à un dehors. Une variation fictive suffit pour s'apercevoir que l'auto-affectivité demeurerait autistique²³⁰, si la transcendance ek-statique ne la déclosait dès l'origine pour l'instaurer en sensibilité. Il est clair que l'auto-affection demeure radicalement incapable d'ériger l'ob-stance d'une scène et qu'elle ne saurait acquérir cette capacité par le moyen d'un progrès. Le fait qu'il y a une scène qui s'affecte en elle, ce fait doit nécessairement lui venir d'ailleurs, d'un pouvoir foncièrement étranger, irréductible à celui qui la détermine, d'un mode de phénoménalité en soi non moins incontestable et non moins fondamental. Indéfini mouvement de retour à soi-même, toute vie pure - qui n'est, sans l'ombre d'un doute, jamais une donnée effective, mais seulement une abstraction ou une idée-limite offerte à la spéculation théorique par le voir ek-statique - resterait par définition privée de tout dehors lumineux. Bref, le fait indubitable que toute sentance perceptive, en particulier visible, se donne absolument dans un faire-encounter, sous un aspect irréel, mais parfaitement vrai, ce fait ne saurait s'expliciter de manière satisfaisante par l'invocation d'une pure ek-stase (comme le croit le monisme ontologique) ou bien par celle d'une vie purement privée (comme le veut le monisme pathétique) ; il présuppose bien plutôt une donation de caractère essentiellement double, qui met en jeu tout à la fois une auto-affection vivante et une hétéro affection ek-statique ; il doit se penser à partir de la double donation d'une ek-stase qui ne s'éprouve réellement qu'à l'intérieur d'une vie, et d'une vie qui ne naît pas à elle-même ni ne se connaît sans du même coup se trouver, dès l'origine, nécessairement astreinte à un processus d'extériorisation ek-statique : c'est une telle co-donation pathético-extatique que nous cherchons ici à construire sous un vocable apparemment antithétique que nous reprenons à J. Rogozinski : l'« auto-hétéro-donation ».

²³⁰ Nous ne voyons pas comment le monisme pathétique, enfermé dans l'absoluité de sa pureté acosmique, pourrait échapper à cette objection, quoique Henry se défende de toute lecture caricaturale qui ne verrait dans sa phénoménologie de l'immanence qu'un « impossible retour sur soi voué à n'apercevoir que des ombres » ou « on ne sait quel autisme, inutile et impuissant » (*PM* p. 135).

Peut-être Michel Henry aurait-il de la peine (au double sens) à reconnaître une inclination déterminante de sa propre pensée dans la disqualification radicale du monde visible que nous appelons « monisme pathétique » et que nous tenons pour son talon d'Achille. « Certes », estime P. Audi, « Henry accomplit bien, par sa destitution de la *primauté* du monde, un crime de lèse-majesté, la phénoménalité du monde, sa « vérité » étant depuis les Grecs l'instance normatrice de toute autre vérité possible. Mais ce crime ne porte pas atteinte à *l'existence* même du monde - comme le ferait peut-être, par extrapolation, une pensée d'inspiration gnostique. Henry entend au contraire nous aider à redonner au monde ses couleurs véritables, celles d'un *lieu pour la vie subjective absolue, pour l'existence incarnée*. Ou pour mieux dire celle d'un monde *habitable*. Réellement, concrètement habitable »²³¹. Peut-être y avait-il un écart ou une inadéquation entre, d'un côté, la logique de ses concepts et, de l'autre, l'expérience effective singulière que l'Individu vivait du monde.

On pourra, du reste, s'étonner de l'étrange rapport de type quadrangulaire que nous établissons ici entre les auteurs phénoménologiques que nous convoquons, rapport qui s'apparenterait à une espèce de mikado conceptuel : nous avons fait appel à la radicalité de Henry pour récuser le monisme ontologique de Heidegger, puis demandé au « troisième principe » de Husserl et à la certitude heideggérienne de l'ek-stase de nous aider à réfuter le radicalisme de Henry, tout en ayant, au préalable, recouru à la primauté de la donation selon Marion pour lever la restriction husserlienne à l'intuition objectale, et invoqué la thèse henryenne de la phénoménalité double pour éviter au pur donné marionnien de céder, en tant « montré », au photocentrisme et d'oublier ainsi la différence pathético-extatique.

²³¹ Michel Henry, *op. cit.* p. 41

4) L'auto-hétéro-donation comme co-donation pathético-extatique : opérons une synthèse des thèses henryenne et marionienne en précisant le sens du « co- »

Résumons-nous. Nous avons explicité et justifié ces deux thèses fondamentales : d'une part, selon Marion, la phénoménalité ne peut légitimement se réduire exclusivement à l'intentionnalité d'objet, ni à l'être de l'étant, mais doit se resituer dans une donation (*Gegebenheit*) première et dernière ; d'autre part, selon Henry, la destruction du monisme ontologique exige de radicaliser la réduction phénoménologique à la vie comme auto-affection, par opposition à toute ek-stase ontologique ou intentionnelle. A présent, nous demandons : si rien, *a priori*, ne s'oppose à une compatibilité de ces deux thèses, à une possibilité de les conjuguer ou de les tenir ensemble, 1) qu'est-ce qui justifie alors le fait de les synthétiser ? et 2) comment les articuler l'une à l'autre, autrement dit comment penser précisément le « co- » qui doit définir la co-donation de l'immanence pathétique et de la transcendance ontologique ?

1) Qu'est-ce qui justifie notre tentative de synthèse ? La détermination du sens de la phénoménalisation - irréductible tant à la pure auto-affection qu'à la révélation du phénomène saturé, ces deux concepts qui, comme nous l'avons montré dans notre première grande partie, font preuve de mérite, mais dont nous avons pointé les difficultés -, doit conjurer la menace de trois espèces de monisme, ainsi que celle de tout dualisme : 1° le monisme ontologique ; 2° le monisme pathétique ; 3° une troisième forme de monisme, pas plus légitime que les deux autres : une hégémonie de la donation absolue, qui aplatirait ou effacerait la différence pathético-extatique (il ne serait pas juste de reprocher à Marion de céder à une telle dérive, dans la mesure où il prend soin de distinguer différents degrés de donation : pauvre, commun, saturé) ; 4° le dualisme ou parallélisme qui dissocierait complètement l'immanence et la transcendance, en les ramenant à deux plans absolument séparés qui n'auraient plus aucun rapport, conception qui nous ferait retomber dans les apories classiques liées à la question de l'interaction de l'âme et du corps. Pour évacuer ce danger théorique, insistons bien sur ce principe : *l'immanence et la transcendance ne sont les deux modes distincts que*

d'une unique et même donation originare. En outre, la synthèse en question doit pouvoir exercer un effet de contrepoids ou de contrepoids : d'un côté, la thèse henryenne de la phénoménalité double doit préserver la thèse marionienne de la donation première contre toute interprétation moniste ; de l'autre, il nous faut maintenir inconditionnellement, à l'encontre du radicalisme henryen, l'irréductibilité de la donation absolue de Marion à la pure et simple auto-donation du pathos acosmique - ce qui exige la réintégration des sentances perceptives à l'intérieur de la sphère primordiale de certitude apodictique.

La tentative de synthèse phénoménologique que nous entreprenons ici doit évidemment répondre à une objection tout à fait légitime et inéludable : notre geste ne reviendrait-il pas, finalement, à opérer une pure et simple déduction logique, qui pourrait sans doute aboutir à une belle construction théorique, mais qui n'aurait plus grand-chose à voir avec la phénoménologie descriptive des « choses mêmes » ? Bien entendu, nous ne saurions nous contenter de renvoyer dos à dos, au moyen d'une spéculation *a priori* de forme très scolaire et qui tendrait à abuser du jeu husserlien sur les variations imaginaires, la thèse heideggérienne du monisme ontologique et l'antithèse henryenne du monisme pathétique, et de prétendre ainsi, avec arrogance ou naïveté, accomplir une énième *Aufhebung* ! Certes, la construction phénoménologique que nous appelons « auto-hétéro-donation », pour pouvoir s'avérer convaincante, exige des attestations concrètes. Nous allons donc essayer de montrer qu'elle possède effectivement une puissance d'explicitation capable d'éclairer des régions de l'expérience quotidienne, telles que l'exercice pratique, la perception visuelle du monde et la possibilité de rencontrer l'autre sur le mode d'un rapport érotique ou éthique. Mais auparavant il nous reste à préciser la signification du « co- » propre à la co-donation de l'immanence et de la transcendance.

2) Comment devons-nous concevoir ce « co- » qui doit dire l'articulation des rapports phénoménologiques de l'affectivité et de l'être-au-monde ? En général, le « co- » compris comme « avec » peut signifier : 1° une juxtaposition *partes extra partes* ; 2° une consécution chronologique ou logique de type avant / après, cause / effet, principe / conséquence ; 3° une mixtion consistant dans une absorption d'un élément

par l'autre ou bien dans une fusion qui produit un nouveau composé ; 4° une correspondance au sens d'une convenance ou d'une entre-appartenance qui supposent une adéquation ou un moyen terme. Or, aucune de ces quatre définitions ne convient parfaitement au « co- » de la co-donation. En effet, 1° les significations objectives « immanence » et « transcendance » se juxtaposent *partes extra partes*, certes, mais non pas l'immanence et la transcendance en tant que choses mêmes. Affirmer le contraire reviendrait à retomber dans le monisme ontologique, puisque la juxtaposition a son site dans l'extériorité du hors-de-soi originaire qui exclut précisément l'immanence de la vie ; 2° tout rapport de consécution chronologique ou logique correspond à une loi de l'entendement ou, plus radicalement, du monde, or l'immanence demeure étrangère à la transcendance ek-statique du monde, donc la soumettre à un rapport de consécution de ce type, quel qu'il soit, revient ici encore à céder à l'hégémonie ontologique ; 3° qu'il soit ontologique ou bien pathétique, le monisme a pour défaut caractéristique de tendre à dissoudre la transcendance dans l'immanence ou bien l'inverse, de ne pas respecter l'irréductibilité absolue de l'un à l'autre. Quand bien même il serait permis de dire que le donné pathétique et le donné ek-statique se mélangent d'une certaine façon, leurs sources respectives - la vie et l'être - restent en revanche absolument pures dans leur surgir originaire, et c'est à ce niveau que notre analyse doit se remonter ; 4° ainsi, la seule possibilité serait celle d'une correspondance. Or, la transcendance ek-statique et l'immanence sont radicalement hétérogènes et étrangères l'une à l'autre, elles n'ont strictement aucun trait commun, sinon le pur et simple fait de se donner : retenons donc cette signification du « co- » : la co-appartenance à une unique et même donation, co-appartenance qui ne tient qu'à un fil. Suffit-elle à constituer un fil directeur ? Nous trouvons chez Henry une autre piste possible pour penser la signification du « co- », à savoir ce que l'on peut appeler le paradigme hylémorphique : le rapport entre le pathos et l'ek-stase est pensé en référence au couple traditionnel matière (*hylé*) / forme (*morphè*). La vie est appréhendée comme matière ou puissance de matérialisation et l'être comme forme ou instance formatrice. Sur ce point, Henry s'inscrit dans une tradition qui va d'Aristote à Husserl en passant par Kant. Henry, tout spécialement dans

Phénoménologie matérielle, insiste beaucoup plus sur l'identification du pathos à la *hylé* phénoménologique que sur celle de l'ek-stase à une opération d'information, puisqu'il donne congé à celle-ci. Or, que signifie le « co- » à l'intérieur du rapport matière-forme ? Pour Aristote, on le sait, toute substance (*ousia*) individuelle concrète combine en elle une matière et une forme. Toute forme a besoin d'une matière pour être davantage qu'une entité séparée et privée de réalité, tandis que toute matière requiert une forme pour s'arracher au chaos ou à l'indéfini (*apeiron*). Or, de manière analogue, chez Henry, la nécessité de la phénoménalisation de la phénoménalité revient au fond à l'exigence de la matérialisation de la forme : privée de toute matérialité impressionnelle, l'ek-stase ontologique ou intentionnelle reste une forme vide ou une pure virtualité. Le monisme ontologique n'est qu'un formalisme. Nous ne reviendrons pas sur ces analyses. En revanche, il nous faut ici poser à Henry cette question en retour : si l'immanence pathétique matérialise la transcendance ekstatique, celle-ci n'a-t-elle pas, en retour et dès l'origine, à mettre celle-là en forme ? Henry s'en est tenu à penser la matérialisation affective de l'être, sans prendre en considération la question de l'information ekstatique de la vie. Il a fait appel au paradigme hylémorphique, mais il n'a pas pensé jusqu'au bout la totalité de ses implications, de même qu'il a laissé dans l'ombre certaines potentialités propres à la thèse de la phénoménalité double comme par exemple la possibilité d'une stricte concomitance pathético-ekstatique. « Originaire », pour Henry, ne veut rien dire d'autre que cela : la vie est originaire en tant qu'elle conditionne transcendentalement l'effectuation matérielle de l'être. Or, cette acception n'est nullement fautive, mais unilatérale et incomplète : « originaire », pour nous, signifie bien la dépendance matérielle, mais aussi le fait absolument corrélatif que l'être détermine formellement le contenu pathétique de toute *Urimpression*. « Originaire » doit s'entendre selon ce double point de vue - effectuation pathétique et détermination ekstatique -, et il n'y a pas à poser la vie comme plus originaire que l'être, ou l'inverse. Heidegger, dans *L'origine de l'œuvre d'art*, rappelle et écarte, jugeant qu'aucune ne fait droit à la vérité de l'être en tant qu'être, ces trois manières traditionnelles de définir l'être-chose : la substance porteuse d'accidents, l'unité d'une multiplicité de sensations et le composé

hylémorphique. Pour notre part, nous conserverons ici, avec Henry mais en l'exploitant plus à fond, la référence au couple forme / matière, qui va en effet nous aider à préciser le sens du « co- » en question. Les rapports entre l'immanence et la transcendance peuvent, avons-nous dit, se caractériser selon deux points de vue distincts : celui de l'effectuation et celui de la détermination. D'une part, du point de vue de l'effectuation, la vie ne dépend en rien de l'être - elle n'a besoin d'aucune espèce d'écart de type ek-statique pour accomplir le mouvement originaire d'auto-affection qui s'identifie à son parvenir en soi, à son auto-matérialisation - ; mais l'être, tout au contraire, dépend radicalement de la vie - en tant qu'activité ek-statique de former spatio-temporellement et logiquement un monde, il ne peut par principe se donner concrètement à soi-même, il a besoin à chaque instant d'un nouvel afflux auto-impressionnel pour se matérialiser phénoménalement -. D'autre part, du point de la détermination, si la manière selon laquelle l'être donne forme n'est en rien déterminée par la matière vive, celle-ci est revanche foncièrement déterminée par celle-là - la vie ne s'accomplit que dans sa propre immanence, mais c'est un fait qu'elle ne demeure pas immergée dans une immédiateté autistique : le *chaos* dionysiaque de l'affectivité se trouve d'emblée et toujours déjà travaillé par l'activité formatrice de l'ek-stase ontologique ou intentionnelle qui lutte inlassablement pour le transformer en un *cosmos* habitable. Les rapports de la transcendance et de l'immanence se caractérisent ainsi, outre la concomitance comme parfaite co-originarité (nous avons écarté comme anti-phénoménologique toute thèse de l'antériorité de l'une sur l'autre) - par une dissymétrie de type chiasmatisque : d'une part, l'effectuation de la vie n'a absolument pas besoin de l'être, mais celle de l'être a tout au contraire radicalement besoin de la vie ; d'autre part, l'être détermine la matière vivante par son activité formatrice, tandis que la vie subit cette activité ek-statique, sans la déterminer de quelque manière que ce soit.

La co-appartenance à une unique et même donation et le paradigme hylémorphique n'épuisent pas à eux seuls le sens du « co- ». Les rapports être / vie pourraient aussi se décrire en termes d'intériorité réciproque : l'être s'effectue dans la vie et, de manière absolument concomitante, la vie s'éclate dans l'être. Mais essayons plutôt de préciser notre détermination à

partir de références philosophiques classiques : la « dialectique », le « chiasme », le conflit originaire (*Urstreit*) ou encore la « création continuée ».

En outre, voici une interrogation qu'il ne nous sera possible de trancher que plus loin : devons-nous définir, de manière stricte, l'immanence par la vie comme auto-affection pathétique et la transcendance par l'être comme hétéro-affection ek-statique ? Ou bien se pourrait-il que la différence entre *autôn* et *hétéron* traverse la vie et l'être eux-mêmes ? La description des choses mêmes ne pourrait-elle exiger que nous distinguions une différence entre immanence et transcendance à l'intérieur même de l'affectivité nocturne ou à l'intérieur même de la lumière vive ?

A) Le « co- » selon le modèle de la dialectique ?

Le vocable surdéterminé de « dialectique » peut s'employer comme substantif ou comme adjectif. Rappelons brièvement que la dialectique (*dialektikè*) désigne à l'origine l'art du dialogue (de *dia-* « à travers » et *legein* « parler ») ou la technique de la discussion visant à atteindre le vrai ou à débusquer le faux. Confrontation logique dynamisée par l'opposition d'opinions contraires, elle consiste en une joute verbale où chaque interlocuteur tente de réfuter la position de son adversaire, en pointant ses contradictions implicites, qu'elles soient ou non conscientes. En ce sens, tout dialogue philosophique est essentiellement dialectique et engage une traversée logique. Dès l'Antiquité, le mot s'entend tantôt en un sens élogieux - pour admirer une force de pensée -, tantôt péjorativement - pour stigmatiser un pur jeu d'esprit, une vaine subtilité ou une argumentation incertaine, parce que trop générale, excessivement abstraite ou sophistiquée -. Chez Platon, le terme s'applique plus particulièrement à la méthode logique de division en genres et en espèces, qui procède selon une alternance de questions / réponses opposant deux interlocuteurs ou l'âme à elle-même. Le dialecticien est celui qui connaît l'essence de chaque chose. Dans la *République*, le mot « dialectique » nomme - par opposition à la *doxa*, mais aussi aux disciplines logico-mathématiques qui exercent une fonction propédeutique -, l'*epistème* philosophique qui remonte de proposition en proposition jusqu'à atteindre le principe anhypothétique - l'Idée du Bien et du Beau (*kalon k'agathon*) -, ou qui, à l'inverse, redescend depuis celui-ci vers les multiples idées ou phénomènes sensibles qui participent tous plus ou moins directement de sa réalité absolue. Parallèlement, dans le *Banquet*, l'esprit du philosophe est appelé à s'élever de la vue des beaux corps et des belles actions à celle des belles idées, jusqu'à celle de l'Idée du Beau en soi. Aristote, s'opposant à son maître, a inversé le rapport de la dialectique à la science. Considérant Zénon d'Elée comme l'« inventeur de la dialectique » (*eurétès tes dialektikès*), il ramène celle-ci à une technique intermédiaire qui se situe entre, d'un côté, la rhétorique - l'art de la persuasion langagière - et, de l'autre, l'analytique - la démonstration rigoureuse qui concerne un genre d'être déterminé et qui part de prémisses vraies pour en déduire

une conclusion scientifique -. La dialectique devient ainsi un raisonnement argumentatif qui porte sur des opinions probables ou sur toutes sortes de thèses susceptibles d'être mises en balance, mais ne tombe pas pour autant dans le domaine du pur arbitraire : le traité des *Topiques* en définit soigneusement les règles et les conditions de validité. Néanmoins, l'objet propre à la science est la possession du vrai et du nécessaire, tandis que la dialectique ne peut atteindre, tout au plus, que le vraisemblable ou l'opinion droite qui correspondent à des modes de connaissance inférieurs. Au Moyen Age, la dialectique compose avec la grammaire et la rhétorique les trois arts libéraux du *trivium*. Kant s'inscrit dans une tradition plus proche d'Aristote que de Platon, puisqu'il reprend le mot en un sens défavorable : il juge « dialectiques » tous les raisonnements illusoire qui proviennent d'un mauvais usage de nos facultés théoriques et qui aboutissent aux antinomies de la raison pure. Dans la première *Critique*, la dialectique transcendantale est la « logique de l'apparence » qui vient après la logique transcendantale ou « logique de la vérité ». Elle correspond à la théorie qui étudie l'« illusion naturelle et inévitable » résultant de la prétention illégitime de l'esprit humain à user constitutivement des idées métaphysiques - « Dieu », l'« âme », la « liberté », le « monde » -. Hegel, s'opposant à son tour à Kant, se réapproprie le mot en un sens favorable et nouveau : il attribue au faux une certaine fécondité, en le considérant comme un moment particulier et nécessaire dans la révélation progressive du vrai. La dialectique n'est plus simplement une méthode philosophique, mais désigne le mouvement réel de l'esprit, tel qu'il se déploie à l'intérieur de l'Histoire, tant universelle que philosophique, autrement dit le processus d'autoproduction du vrai et du savoir absolu à partir d'une suite de contradictions surmontées. « La dialectique n'est pas l'art de raisonner [...] elle est l'âme motrice de l'Histoire », le « travail du négatif » qui est essentiellement à l'œuvre dans tout le devenir historique. La pensée et l'être se développent dialectiquement selon un rythme ternaire : affirmation (thèse), négation (antithèse), négation de la négation et dépassement (synthèse). Dans l'*Aufhebung*, les deux moments contradictoires précédents sont à la fois dépassés et conservés. L'Histoire comme dialectique consiste ainsi dans une "marche" à la fois logique et ontologique qui se compose d'une suite

d'étapes que l'Esprit parcourt degré par degré, de telle manière à s'élever au-dessus de la conscience primitive et à construire progressivement le monde de la religion, de l'art, de la morale, de la science et de la philosophie. Hegel appelle « moment dialectique » (*dialektisches Moment*) le passage d'un terme au terme qui lui est antithétique et qui provoque l'Esprit à surmonter la contradiction. Si « [...] la raison gouverne le monde et [...], par suite, l'histoire universelle est rationnelle », le cheminement historique de l'Esprit est alors censé s'accomplir dans la vérité totale du « savoir absolu ». A Hegel, Marx reprend l'idée d'un devenir dynamique qui procède par une succession de contradictions à chaque fois surmontées. Pour le matérialisme historique, toutefois, les contradictions sont celles non plus de l'Esprit, mais des conditions et des forces socio-économiques qui déterminent, en tant qu'infrastructure, la vie des hommes et leurs rapports mutuels. C'est la lutte des classes, le conflit entre les travailleurs et les propriétaires, qui devient le moteur de l'Histoire. « Le mouvement dialectique de la pensée est le reflet du monde réel », c'est-à-dire de l'organisation des processus de production. Le matérialisme historique, estimaient les penseurs qui ont glissé de la pensée de Marx à l'idéologie marxiste, devait être considéré comme un aspect particulier du « matérialisme dialectique », cette doctrine dogmatique et totalitaire conçue dans l'URSS des années 30 qui prétendait expliquer systématiquement le devenir de l'univers naturel et humain dans son ensemble : le capitalisme (thèse) doit susciter son contraire - le communisme et la dictature du prolétariat - (antithèse), puis l'avènement du socialisme et de la société sans classe (synthèse). Dans le néo-hégélianisme et le marxisme, l'adjectif « dialectique » devient synonyme de « mouvant », « en évolution », « progressif », par opposition à « métaphysique » pris au sens d'« immuable » ou d'« immobile ». « Dialectiser » un concept, c'est travailler à l'assouplir en passant d'une position absolument fixée à un point de vue moins arrêté ou en devenir.

Ces éléments rappelés, la dialectique peut-elle ou non nous aider à préciser le sens du « co- » propre à la co-donation de l'immanence et de la transcendance phénoménologiques ? Bien entendu, il ne faudrait surtout pas assimiler la phénoménalisation ici en question à un mouvement métaphysique idéaliste ou réaliste, ni à un processus de nature logique,

cognitif, rationnel, historique ou socio-économique. Nous ne cherchons pas à définir une méthode, ni une science, ni un art, ni une doctrine idéologique, mais seulement à produire une construction phénoménologique qui permette d'explicitier dans sa possibilité interne la phénoménalisation de la lumière vive. Voici les éléments qui justifieraient que l'on rapproche l'auto-hétéro-donation de la dialectique : 1) la dualité, le fait d'un rapport *autôn / hétéron* ; 2) le fait d'une contradiction, d'une opposition entre une positivité et une négativité. La phénoménalisation est pensée par Henry et par Marion comme une effectuation de la phénoménalité (cf. *supra*), mais comprenons bien qu'une telle effectuation n'est jamais pure, qu'elle implique aussi et toujours, par principe phénoménologique, une dé-fection, étant donné qu'elle consiste tout à la fois et de manière absolument indissoluble dans une réalisation pathétique et une irréalisation ek-statique ; 3) un dynamisme ; 4) un automatisme ou une passivité fondamentale. La donation de l'adonné comme vivant-au-monde précède et rend possible toute décision individuelle consciente. C'est parce qu'elle s'accomplit spontanément qu'un archi-vouloir se trouve concrètement remis à soi-même. Mais pointons aussi ces différences fondamentales : le modèle dialectique ne saurait convenir pour penser le « co- », dans la mesure où l'auto-hétéro-donation 1) exige une suspension de l'attitude naturelle et une reconduction à un niveau phénoménologique et transcendantal, par opposition à toute théorie simplement empirique ou objectiviste ; 2) n'implique aucune consécution de type logique, chronologique ou historique, puisqu'elle doit remonter à l'événement qui préside à la naissance de la temporalisation du monde ; 3) doit écarter toute décision implicite ou non par rapport à l'alternative du progrès optimiste et de la régression pessimiste ; 4) ne peut se résumer à un processus impersonnel, neutre, anonyme, privé d'ipséité individuelle concrète, s'il est vrai que la phénoménalisation ne se donne que comme à chaque fois mienne, en libérant inmanquablement un adonné vivant et ek-sistant, et qu'il serait même permis, nous le verrons, de lui conférer un sens résolument monadique.

Il pourrait être tentant de vouloir "dialectiser" le présent vivant husserlien (ou sa reprise ek-statique dans *Sein und Zeit*), même si le flux originare ne se compose point d'étapes qui se succéderaient

chronologiquement à l'intérieur d'un devenir historique. Cette interprétation serait facile : 1/ la position auto-affective de l'*Urimpression* correspondrait à la thèse ; 2/ si cette impression originaire, aussitôt venue en soi-même, subit forcément la négativité d'un travail rétention-protectionnel de dé-position ek-statique, ce serait alors l'antithèse ; 3/ or, cette impression ainsi déphasée se saisit concrètement dans son évanescence en tant qu'elle est assumée par l'afflux spontané d'une nouvelle impression pathétique - ce serait la thèse de l'antithèse = la synthèse, et cette synthèse se trouverait elle-même aussitôt ek-stasiée - antithèse de la synthèse -, et ainsi de suite... Par « instant », nous pourrions entendre non pas une seconde, ni une fraction de seconde, ni une part extrêmement courte de durée subjective, mais l'unité élémentaire absolument indivisible que définit l'accomplissement d'un cycle complet à travers ces trois moments 1), 2), 3) rigoureusement concomitants : une thèse pathétique / une antithèse ek-statique / une synthèse pathético-extatique. Le présent vivant s'avancerait ainsi sur un pas de valse. Le fait de placer en tête de la procession la thèse pathétique, ce fait n'implique pas, encore une fois, que l'auto-affection détiendrait un quelconque privilège de primauté originaire par rapport à l'antithèse ek-statique ou à la synthèse pathético-extatique. Toute hiérarchisation doit ici être suspendue. Pascal écrivait que la nature revient sans doute à une première coutume : de façon analogue, toute thèse pathétique implique d'emblée et toujours déjà la reprise d'une antithèse ek-statique préalable, et inversement. Certes, Husserl a posé une préséance transcendantale de l'impression originaire sur la rétention - « nous professons qu'il est nécessaire *a priori* que la rétention soit précédée d'une perception et donc d'une impression originaire correspondante »²³² - et Henry ne s'est pas privé d'exploiter le présupposé d'une telle préséance - alors qu'elle repose non pas sur une attestation phénoménologique directe, mais sur une exigence purement logique, sur une nécessité eidétique que, du reste, la thèse de l'ek-stase fallacieuse aurait aussitôt ruinée - : il a pu s'estimer autorisé à aller jusqu'à affirmer la primauté absolue de la vie sur toute espèce d'hétéro-donation. Mais il nous faut lui opposer non pas seulement

²³² *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps, op. cit.* § 13, p. 48

l'argument logique de la possibilité *a priori* d'une régression à l'infini, mais surtout la rigueur méthodologique qui nous oblige à neutraliser toute position arbitraire d'une préséance dans le rapport de l'auto- et de l'hétéro-. Si toute soit disant première position pathétique peut à chaque fois ressaisir une position antérieure qui a déjà subi une déposition ek-statique (et réciproquement pour toute déposition ek-statique), il est alors tout aussi arbitraire et « métaphysique » de poser la préséance originaire de l'immanence pathétique sur la transcendance ek-statique (thèse du radicalisme henryen), que l'inverse (thèse du monisme ontologique). Le monisme phénoménologique, qu'il soit ontologique ou pathétique, manque en un sens de dialectique, il faudrait entreprendre de le dialectiser en s'appuyant vigoureusement sur la thèse de la phénoménalité double. Pour comprendre logiquement comment l'immanence pathétique et la transcendance ek-statique peuvent tenir ensemble²³³, recourons, une fois encore, à une variation imaginaire : nous nous apercevons que le modèle de l'auto-hétéro-donation parvient à déjouer l'antinomie des monismes heideggérien et henryen, qui se heurtent respectivement aux apories du *tohu-bohu* - si l'on pose une forme ek-statique privée de toute

²³³ Pour mieux faire voir la pertinence phénoménologique de l'auto-hétéro-donation comme modèle d'intelligibilité, revenons à cet exemple de Husserl : à quelles conditions puis-je entendre un intervalle mélodique entre deux sons successifs A et B ? A commence par résonner, puis cesse au moment précis où B se met à son tour à retentir. C'est un fait : une telle impression sonore doit nécessairement se donner à travers un certain *continuum* qui s'éprouve en soi-même dans une auto-affection vivante. Procédons à une variation imaginaire. L'effectuation exclusive d'une pure auto-donation (monisme pathétique) reviendrait au surgissement fulgurant d'un *punctum* affectif, d'un point d'affection sans « après », ni « avant », privé de tout écoulement, purement instantané. Or, cette hypothèse exclut forcément toute possibilité d'un son qui dure et *a fortiori* d'un intervalle mélodique. La répétition indéfinie d'une telle impression purement ponctuelle ne donnerait tout au plus qu'une succession de points pathétiques isolés les uns des autres, qui n'auraient absolument aucun rapport entre eux, du fait que chacun surgirait hors d'un néant d'apparaître et s'y effondrerait aussitôt ; une telle répétition rhapsodique, quand bien même elle n'équivaudrait pas à une pure *aphanisis*, ne saurait donc assurer la donation d'un véritable *continuum*. Et si les points fusionnaient entre eux en se donnant simultanément, il en résulterait alors un mixage qui ne permettrait plus de distinguer deux sons différents A et B. Or, l'intervalle A-B que je perçois effectivement consiste en réalité non pas dans un mélange indistinct des deux sons A et B, mais dans une synthèse qui, contrairement à toute fusion, tient ensemble dans un écart les deux sons, sans du tout détruire leurs identités respectives. Ainsi, nous voyons qu'une telle synthèse suppose nécessairement la donation d'une différence originaire, l'intervention d'une hétéro-donation qui doit accompagner l'auto-donation fusionnelle des multiples impressions pathétiques originaires, de sorte à opérer leur séparation et leur exposition spatio-temporelle. Remarquons que cet exemple ne suffit pas pour établir la stricte concomitance de l'auto- et de l'hétéro-.

matérialisation pathétique, l'expérience revient alors inéluctablement au « désert » et au « vide » - et du *chaos*²³⁴ - si l'on pose une matière pathétique privée de toute formation ek-statique, l'expérience s'engloutit alors nécessairement dans l'amorphe ou l'indéfini -. Si la phénoménalité s'épuisait dans une pure ek-stase, elle exploserait alors sans retour ; et si, tout à l'inverse, elle s'exténueait dans une pure auto-affection, elle imploserait alors sans reste. Or, il n'en va pas ainsi dans l'expérience : c'est un fait que la phénoménalité fait éclater un monde, mais sans pour autant le laisser exploser, et qu'elle génère une chair concentrée dans son « je peux », mais sans pour autant la laisser imploser. Comment donc la phénoménalisation accomplit-elle ce tour de force qui consiste à instaurer et maintenir un équilibre dynamique qui conjure à chaque instant la double menace du chaos et du tohu-bohu - qui représentent les deux versants opposés d'un unique et même danger : la possibilité de toute impossibilité, cette catastrophe que nous nommons *l'aphanisis* ? De ce point de vue, la phénoménalisation ne serait qu'une « branloire pérenne » qui se suspend sur l'abîme de *l'aphanisis*. Du phénomène se donne, mais cela ne tient qu'à un fil. Miracle d'une phénoménalisation funambule. La phénoménalisation doit échapper à la fois à *l'aphanisis*, mais aussi au *léthé*. Le fait de se donner, nous l'avons compris, équivaut à se perdre. Une pure hétéro-donation ou une pure auto-donation ne pourraient se donner qu'à perte, donc sans se manifester, sans s'apparaître à elles-mêmes, puisqu'elles reviendraient respectivement à une explosion dans le tohu-bohu ou à une implosion dans le chaos. Or, la donation, en se dédoublant originellement entre une transcendance et une immanence - selon la thèse henryenne de la différence pathético-extatique - parvient à échapper à sa propre perte et à se perpétuer : l'auto-donation de la vie rattrape l'hétéro-donation de l'être et, réciproquement, celle-ci rattrape celle-là. « Rattraper », ici, veut dire sauver de la non-vérité, par le moyen soit d'une réalisation pathétique qui protège contre l'explosion, soit d'une irréalisation ek-statique qui préserve contre l'implosion. Toute donne d'une pure forme ek-statique exploserait et se perdrait dans la non-vérité, si la donation instantane d'une *Urimpression* ne la concrétisait aussitôt dans sa matière pathétique ; et,

²³⁴ La notion de « chaos » sera précisée plus loin, lorsque nous aborderons l'expérience théorique.

récioproquement, toute donne d'une pure impression implorerait et se perdrait dans la non-vérité, si la donation instante d'une formation ekstatique ne la jetait aussitôt hors de soi dans une visée rétentionnelle. Au phénomène, l'être donne sa forme, la vie sa matière. La reprise dans l'immanence sauve la donation de toute explosion ekstatique et, récioproquement, l'éclatement dans la transcendance la sauve de toute implosion pathétique. Le pathos et l'être se sauvent l'un l'autre en se combattant l'un l'autre. Ils se donnent l'un *contre* l'autre, au double sens d'une opposition et d'un appui, ils se contre-balancent, se font l'un pour l'autre contrepoids ou contrepoison. Poussons cette logique à bout : l'auto-hétéro-donation consiste dans une synthèse dialectique accomplissant une incessante traversée de l'effrayante possibilité du non-apparaître, possibilité continuellement surmontée. A chaque instant, la phénoménalisation se sauve elle-même, en échappant à une double menace d'impossibilité, à l'*aphanisis* biface. Ni l'explosion dans la pure transcendance, ni l'implosion dans la pure immanence ne se donnent jamais « en chair et en os » : il s'agit seulement de deux idées-limites qui nous servent à penser les conditions de possibilité logiques de la phénoménalisation à travers le jeu fictif d'une variation eidétique. Ce modèle d'une donation dont la genèse tout à la fois ek-siste et in-siste permet de contribuer à expliciter non pas « pourquoi », mais « comment » du phénomène se donne, plutôt que rien.

B) Le « co- » selon le modèle du chiasme ?

Si la référence au modèle dialectique nous a permis de souligner l'importance d'une dualité dynamique, nous estimons pourtant préférable, du fait de la surcharge de ce signifiant, de renoncer à baptiser « dialectique » notre construction phénoménologique. Ne vaudrait-il pas mieux parler de « chiasme » ? Ce vocable, en rhétorique, définit, comme on le sait, une figure de style qui croise quatre termes selon deux séquences syntaxiques de type AB / BA, de telle façon à relier au centre, d'une part, et aux extrémités, d'autre part, les éléments de même nature ou fonction, comme par exemple ce vers de Hugo : « La neige fait au nord ce qu'au sud fait le sable ». Le chiasme présente une structure essentiellement asymétrique, sur le plan à la fois formel et sémantique. En poésie, les rimes dites « embrassées » se répondent selon le schéma A / B / B / A. Le mot grec *chiasma* commence par la lettre *khi*, dont la graphie présente la forme d'une croix dissymétrique. « Ces deux bandes, le demiurge les appliqua l'une sur l'autre en faisant coïncider leur milieu à la façon d'un X, puis il les courba en cercle pour constituer un seul arrangement [...] Il prit ces deux cercles et il fit l'un extérieur et l'autre intérieur. Le mouvement extérieur, il le désigna comme celui du Même, le mouvement intérieur comme celui de l'Autre » (Platon, *Timée*). Merleau-Ponty a repris le mot pour essayer de penser, par delà la pure identité et la pure différence, l'identité dans la différence de termes qui sont habituellement dissociés, tels que le voyant et le visible, le touchant et le touché, le signe et le sens, l'intérieur et l'extérieur, le « pour soi » et le « pour autrui », l'être et le néant, la pensée et la vie etc. Esquissée dès la *Phénoménologie de la perception*, la catégorie de « chiasme » cherche, en bref, à dire une structure ontologique qui correspondrait à une unité par opposition, où chaque terme n'est lui-même qu'en étant articulé à l'autre, où l'un et l'autre s'entrelacent sur le modèle de l'avant et du revers, ou passent l'un dans l'autre sur le mode de la réversibilité.

Question incontournable, même si elle nous oblige à un bref excursus : la réversibilité chiasmatisque merleau-pontyenne peut-elle ou non satisfaire l'exigence henryenne selon laquelle la phénoménalisation doit se phénoménaliser *effectivement* ? Il nous faut répondre par la

négative : l'effectuation est toujours différée, et donc jamais donnée en tant que telle. « Nous avons », avoue Merleau-Ponty, « parlé sommairement d'une réversibilité du voyant et du visible, du touchant et du touché. Il est temps de souligner qu'il s'agit d'une réversibilité *toujours imminente et jamais réalisée en fait*. Ma main gauche est toujours sur le point de toucher ma main droite en train de toucher les choses, mais *je ne parviens jamais à la coïncidence* ; elle s'éclipse au moment de se produire »²³⁵. « Si ma main gauche touche ma main droite, et que je veuille soudain, par ma main droite, saisir le travail de ma main gauche en train de toucher, cette réflexion du corps sur lui-même *avorte toujours* au dernier moment [...] Mais cet *échec* du dernier moment n'ôte pas toute vérité à ce pressentiment au j'avais de pouvoir me toucher touchant »²³⁶. Or, il est clair qu'un pur et simple pressentiment est une visée à vide qui ne peut légitimement équivaloir à la donation de la chose « en chair et en os ». « Toucher et se toucher (se toucher = touchant-touché). Ils ne coïncident pas dans le corps. Cela ne veut pas dire qu'ils coïncident « dans l'esprit » ou au niveau de la « conscience ». Il faut quelque chose d'autre que le corps pour que la jonction se fasse : elle se fait dans *l'intouchable* »²³⁷. Que signifie donc cet « intouchable » ? Ne serait-ce pas qu'un mot mis là pour masquer une aporie ? Henry a bien raison : « Il est donc tout à fait inexact d'affirmer avec Merleau-Ponty que, lorsque ma main droite qui touchait ma main gauche se laisse au contraire toucher par celle-ci, elle abandonne du même coup sa maîtrise, sa condition de touchant pour se trouver absorbée dans le toucher compris au sens d'un tangible quelconque analogue à tous les corps chosiques de l'univers. C'est tout le contraire qui est vrai : lorsque la main touchante se laisse toucher par l'autre main, devient une main touchée, *elle garde en elle sa condition de chair originare*, cette auto-impressionnalité qui peut seule être impressionnée, « touchée » par quoi que ce soit »²³⁸. Elle la garde en effet, parce qu'elle s'identifie, en tant qu'habitude et puissance de réitération, à une mémoire immémoriale (nous précisons ce point dans notre description de l'expérience pratique). J. Rogozinski a repris la catégorie

²³⁵ *Le visible et l'invisible, op. cit.* p. 191, je souligne

²³⁶ *Ibid.* p. 24, je souligne

²³⁷ *Ibid.* pp. 307-308

²³⁸ *IPC* p. 230

merleau-pontienne de « chiasme » pour tenter d'expliquer, en postulant avec Freud et Husserl un primat du toucher sur le voir, la genèse phénoménologique du moi-chair, autrement dit la « synthèse » originaire dans laquelle je me donne charnellement à moi-même²³⁹. « Lorsque ma main touche mon autre main, elle la perçoit d'abord comme une surface lisse et inerte d'une chose ; mais cette main-chose *se sent* elle-même touchée, des impressions tactiles s'éveillent en elle, elle *devient chair*, une main de chair vivante qui touche elle aussi la main qui la touche ». Or, n'y a-t-il pas ici un problème ? Pour que l'une de mes mains puisse toucher effectivement mon autre main ou quoi que ce soit d'autre, il faut déjà que cette main touchante se saisisse elle-même et en elle-même comme pouvoir concret de se mouvoir, de toucher, de prendre etc., donc qu'elle se trouve déjà donnée à soi-même, dans une auto-affection, comme main de chair : ainsi, cela ne revient-il pas à présupposer ce que l'on prétend établir ? Si chacune de mes mains devaient attendre que l'autre main vienne la toucher et l'éveiller ainsi à son pouvoir vivant de se mouvoir et de toucher, mon corps propre ne pourrait jamais m'être donné, il demeurerait à jamais pétrifié ou à l'état de pure possibilité absolument inactualisable. A la différence de Merleau-Ponty qui considère que la coïncidence du touchant et du touché ne s'accomplit jamais réellement, mais reste toujours et seulement pressentie comme une pure possibilité²⁴⁰, J. Rogozinski estime que le chiasme comme auto-donation du moi-chair s'effectue inconditionnellement : « Pourtant, le chiasme a eu lieu²⁴¹ - et il serait absurde de s'enquérir indéfiniment de sa possibilité ou de son impossibilité. C'est un fait qu'il y a le chiasme. Sinon, je n'aurais aucun corps, il n'y aurait pour moi aucun autre ni aucun monde, et toute mon

²³⁹ Cf. *Le moi et la chair*, op. cit. pp. 174 sq.

²⁴⁰ Ainsi que de Levinas, pour qui la question de la possibilité de la coïncidence du touchant-touché ne se pose même pas, de Sartre qui décide que le chiasme n'a jamais lieu, et de Derrida, d'après qui je ne me touche qu'en perdant contact avec moi, thèse qui nous paraît personnellement extrêmement sophistiquée (cf. *Le moi et la chair*, op. cit. pp. 187-192). Ne reste-t-il pas à penser la possibilité d'une coïncidence qui a effectivement lieu, mais qui, aussitôt accomplie, est aussi d'emblée, toujours déjà et nécessairement brisée et dé-réalisée par l'exercice d'une transcendance co-originaire ? C'est l'hypothèse que nous cherchons ici à promouvoir avec le modèle de l'auto-hétéro-donation.

²⁴¹ Remarquons que, prise en elle-même, l'expression « le chiasme a lieu » est foncièrement équivoque : elle peut signifier que la coïncidence s'accomplit (même imparfaitement), aussi bien que son contraire - selon Merleau-Ponty, le chiasme ne réussit qu'en ratant la coïncidence.

expérience basculerait dans un chaos sans fond »²⁴². Mais il ajoute aussitôt qu'une telle effectuation reste toujours et seulement partielle et précaire, puisque l'irréductible écart du « restant » interdit toute fusion absolue du moi avec soi-même.

Laissons ici à Henry le soin de répondre à Merleau-Ponty et à J. Rogozinski. Pour le phénoménologue de la vie, la chair se définit par le fait même de "se toucher" soi-même, de se maintenir continuellement "en contact" avec soi-même, en parvenant sans cesse en soi-même et en se rejoignant ainsi pathétiquement. « Tout comme le « touchant », le « touché », le fait d'être touché n'appartient qu'à elle [...] la possibilité d'« être touché » reproduit celle d'« être touchant » au point de lui être identique »²⁴³. C'est parce que ma chair se touche elle-même, dans un processus in-statique purement étranger à l'espace du monde, qu'elle possède le pouvoir transcendantal de sentir toute chose autre qu'elle-même - certes, le pathos est nécessaire à l'épreuve d'une autre chose, mais, au contraire de Henry, nous refuserons, pour notre part, d'affirmer qu'il est purement suffisant : une ek-stase intentionnelle co-originale est également requise -. Le "contact" charnel qui définit l'auto-affection comme identité transcendantale de l'affectant et de l'affecté ne serait-il qu'une métaphore dérivant du contact physique qui résulte de la juxtaposition sans distance de différents corps intra-mondains ? Pour Henry, c'est exactement l'inverse qui est vrai : en dehors de la chair - et plus précisément : de ma propre chair monadique - aucun contact réel n'est possible. Le piano est disposé contre le mur, mais ne touche pas celui-ci réellement. Le corps purement chosique n'est à proprement parler jamais touchant ni même touché, mais seulement constitué comme porteur d'une impression de contact par une chair qui le sent et peut le sentir parce qu'elle se sent soi-même et s'y rapporte intentionnellement, en tant que conscience incarnée. Toute juxtaposition mondaine *partes extra partes* n'est jamais qu'une apparence de contact, une représentation irréaliste du seul toucher véritable et originaire, qui demeure par principe invisible : « la façon dont [la main] est touchée n'a rien à voir avec la représentation naïve de ce phénomène sous la forme d'un contact objectif

²⁴² *Le moi et la chair, op. cit.* p. 194

²⁴³ *IPC* p. 229

entre deux corps chosiques aussi incapables de « toucher » que d'« être touchés » »²⁴⁴. « En touchant les choses en effet nous nous touchons à elles, nous sommes à la fois touchant et touchés »²⁴⁵, écrit H. Maldiney : cette proposition est absurde et inadmissible, dès lors que l'on veut lui faire dire que les choses se sentiraient elles-mêmes touchées par nous ou nous touchant, selon une espèce d'animisme ! C'est donc l'épreuve immédiate de ma propre chair qui doit déterminer la norme théorique de tout toucher et de tout contact, et la pensée se trompe et s'empêtre dans les apories du monisme ontologique, dès lors qu'elle cherche à définir le contact auto-affectif à partir du modèle mondain du pseudo contact physique *partes extra partes*. Ainsi, le terme de « toucher » possède plusieurs acceptions que nous devons veiller à ne pas confondre : il peut désigner un mode de perception intentionnel qui constitue les objets en leur attribuant certaines qualités tactiles telles que la rugosité, le lisse, le chaud, le froid etc., mais aussi et d'abord l'auto-affection qui me donne à moi-même dans une chair passible et sensuelle, ou encore, non allons y venir un peu plus loin, l'épreuve non intentionnelle du continu résistant au moment précis où mon « je peux » organique se sent contraint par le corps chosique impénétrable d'interrompre son auto-déploiement pratique.

Mais revenons à notre question sur le sens du « co- » : à quelles conditions la catégorie de « chiasme » pourrait-elle convenir pour penser l'unité dans la différence des deux modes fondamentaux de la donation - le pathos et l'ek-stase - ? 1/ S'il n'y a pas de chiasme sans dissymétrie et si la dissymétrie au sens propre suppose un espace géométrique à deux dimensions au moins, y a-t-il alors seulement un sens à parler d'une « dissymétrie » entre le pathos et l'ek-stase ? Ne confondons surtout pas les « choses mêmes » avec leur représentation objectivée dans l'espace du monde : les deux modes fondamentaux de la donation ne sont ni des objets, ni des étants qui appartiendraient à un même plan spatial. L'expression de « plan d'immanence », chère à Deleuze et reprise par Audi qui l'applique à Henry a une connotation topologique - autrement dit mondaine - que Henry aurait sans doute récusée. S'il est permis de parler

²⁴⁴ IPC p. 230

²⁴⁵ « La dimension du contact au regard du vivant et de l'existant », in *Le Contact*, J. Schotte (éd.), Bruxelles, 1990, p. 177, cité par Derrida in *Le toucher...*, op. cit. p. 274.

de dissymétrie à propos des rapports pathos / ek-stase, c'est donc seulement en un sens figuré ou métaphorique. Le chiasme, d'après Merleau-Ponty, vise à « saisir ce qui fait que le sortir de soi est rentrer en soi et inversement »²⁴⁶, ce qui pourrait valoir pour l'ego-moi adonné, s'il se reçoit tout à la fois et simultanément comme un vivant qui s'ek-stasie dans l'être et comme un existant qui s'auto-affecte dans la vie. Les rapports de la vie et de l'être peuvent se concevoir, avons-nous vu plus haut, comme un lien d'interdépendance asymétrique, qui consiste dans le croisement de l'effectuation comme matérialisation pathétique et de la détermination comme formation ek-statique. En ce sens, oui, il serait permis de parler d'un chiasme pathético-extatique. 2/ Nous devons admettre, avec Henry et J. Rogozinski et contre Merleau-Ponty, Levinas, Sartre et Derrida, qu'il faut absolument que de la coïncidence ait concrètement lieu, sans quoi, la phénoménalité reste une pure possibilité ou s'effondre dans l'*aphanisis* (or, de fait, du phénomène se donne). Mais, contrairement à J. Rogozinski et avec Henry, nous estimons que la venue en coïncidence avec soi-même de l'ego incarné s'accomplit absolument, sans aucun reste, ni « restant », sans le fantôme d'une « chose en soi » qui se tapirait on ne sait trop où dans les replis de mon affectivité, sans pouvoir s'attester de manière vraiment directe. Si l'idée d'un chiasme partiellement réalisé doit impérativement être récusée, c'est essentiellement parce qu'elle implique une aliénation de la chair aux catégories logiques de tout / partie ou de quantité, qui lui sont phénoménologiquement étrangères, du fait qu'elles appartiennent à l'horizon objectif du monde : la théorie du « restant » reste encore tributaire du monisme ontologique, elle en constitue un *résidu*. De fait, je me sens, je souffre et jouis, donc ma chair se touche, elle qui ne consiste en rien d'autre que dans le fait pathétique de se toucher soi-même sans reste aucun (Henry, bizarrement, recourt à la catégorie optique de la « transparence » pour souligner le caractère absolument sans reste de l'incarnation, catégorie qui relève tout autant de la phénoménalité du monde et qui lui vaudrait d'être suspecté de photocentrisme !), et ainsi ma chair se trouve d'emblée et toujours déjà entrée en contact avec elle-même, sans quoi elle ne s'apparaîtrait pas à

²⁴⁶ *Le visible et l'invisible, op. cit.* p. 252

elle-même et rien n'apparaîtrait jamais, pas même le pressentiment que quelque chose pourrait advenir dans l'imminence. 3/ Si donc le contact pathétique du touchant et du touché doit s'établir effectivement et sans reste aucun, il faut tout de suite ajouter, cette fois à l'encontre de Henry et avec J. Rogozinski, qu'il doit aussi, aussitôt accompli, ne surtout pas basculer pour autant dans une pure fusion - ce serait en effet l'*aphanisis*, la catastrophe qui ne s'apparaîtrait même pas comme catastrophe. Or, qu'est-ce qui peut donc prémunir l'incarnation contre un danger aussi radical, dès lors que nous avons écarté résolument le « restant » qui, chez J. Rogozinski, exerce, en tant qu'instance dérivée, une indispensable fonction de protection contre la menace de l'implosion ? Si la pure fusion n'a pas le dernier mot, ce ne peut être du fait d'une insuffisance interne ou d'une quelconque impuissance à « joindre les deux bouts », c'est-à-dire les deux lèvres du chiasme - nous avons en effet posé que la coïncidence s'accomplit de manière parfaite - ; ce qui interdit la fusion, ne serait-ce pas bien plutôt l'effet dé-réalisateur d'une transcendance co-originale qui, d'entrée de jeu, fait irruption à l'intérieur de la masse charnelle des *Urimpressionnen* et y exerce un travail de négativité, de déphasage, en jetant hors de soi l'immédiateté à soi-même que réinstalle à chaque instant le processus d'auto-affection ? Telle est l'hypothèse que nous retiendrons et que nous allons mettre à l'épreuve. Précisons encore une fois que l'instant où ma chair se touche pathétiquement et l'instant où elle s'éprouve scindée d'avec soi-même par la puissance irrésistible d'un procès ek-statique, que ces deux instants ne se succèdent pas chronologiquement (ni seulement logiquement), mais qu'ils correspondent à deux dimensions, fondamentales et absolument irréductibles l'une à l'autre, d'un unique et même processus originaire : l'advenue de la temporalité concrète. Nous proposons ainsi de penser que la coïncidence du touchant et du touché, d'une part, et, d'autre part, sa défection, loin de n'être, l'une ou l'autre, qu'une possibilité contingente ou optionnelle, doivent s'effectuer selon une nécessité absolue et à chaque instant ; sans cela, aucun phénomène ne peut s'explicitier dans sa concrétude.

En résumé, pour que le « co- » de l'auto-hétéro-donation puisse se définir selon son modèle, le chiasme devrait, à chaque instant, 1) s'accomplir sans reste, 2) se défaire ek-statiquement et 3) accomplir sans

reste cet accomplissement défait, et ainsi de suite, cela continuellement : je me donne effectivement touchant / touché, mais seulement dans une coïncidence incessamment défaite et refaite. Mais si cette définition du chiasme diffère essentiellement de celles de Merleau-Ponty et de J. Rogozinski, ne vaut-il pas alors mieux que nous renoncions au terme de « chiasme » et que nous cherchions un autre modèle, tout en retenant l'idée d'entrelacs, de nouage ou d'*étreinte* ? De plus, comment échapper à l'objection de la discontinuité : une chair seulement ponctuelle, qui se ferait, se déferait et assumerait cette défection, pourrait-elle persister dans une certaine identité subjective ou égologique ?

C) Le « co- » selon le modèle heideggérien de l'Urstreit

Nous avons évoqué rapidement cette référence heideggérienne dans notre introduction (cf. pp. 31-35). Revenons maintenant plus précisément, en nous appuyant sur l'étude de M. Haar, sur les traits essentiels qui définissent les rapports de la terre (*Erde*) et du monde (*Welt*) dans le combat de vérité / non-vérité que l'art met en œuvre, et voyons en quoi il serait permis d'établir un lien avec les rapports de la vie pathétique et de l'être ek-statique : 1° La terre et le monde sont « essentiellement différents l'un de l'autre »²⁴⁷, écrit Heidegger. « [Tous] les deux sont des aspects et des régions du découvrément, et non des étants »²⁴⁸, explique M. Haar. Or, nous pourrions dire que, de façon comparable, une hétérogénéité radicale et indépassable sépare la vie in-statique et l'être ek-statique, en tant que deux modes de phénoménalité étrangers. 2° La terre et le monde ne sont « cependant jamais séparés »²⁴⁹, précise Heidegger. « Les deux dimensions ne peuvent exister à part »²⁵⁰, souligne M. Haar. Or, de même que la terre et le monde se trouvent d'emblée et toujours déjà en rapport, la vie et l'être ne se donnent jamais l'un sans l'autre. Pas de vie pure, ni d'être pur : ces deux hypothèses-limites, nous l'avons pressenti, se heurtent à la menace de l'*aphanisis*. 3° Quelle est alors la nature du rapport terre / monde ? Il ne s'agit pas d'un rapport purement logico-dialectique (« une vide unité d'opposés »), mais d'un rapport de contradiction, d'un combat qui n'est pas une querelle, mais une exaltation réciproque des antagonistes²⁵¹. Nous trouvons chez Heidegger, notamment à partir des années trente tout un lexique de la lutte : *Kampf* (« combat »), *Streit* (« conflit »), *Auseinandersetzung* (« confrontation » ou « différend ») etc.

Quelles sont les déterminations fondamentales de ce combat faisant qu'il tient moins de l'*eris* que du *polemos* ? 1) Un effort indéfini de chacun pour l'emporter sur l'autre : « Il y a lutte parce qu'il y a menace d'absorption réciproque, parce que chacun des deux adversaires tend à

²⁴⁷ *L'origine de l'œuvre d'art (OOA)*, op. cit. p. 52

²⁴⁸ *Le chant de la terre (CT)*, op. cit. p. 126

²⁴⁹ OOA p. 52

²⁵⁰ CT p. 125

²⁵¹ Cf. OOA p. 53

empiéter sur le domaine de l'autre »²⁵². « Reposant sur la terre, le monde aspire à la dominer »²⁵³. Notons l'image spatiale qui comporte une orientation dessus / dessous et où l'on pourrait, à travers la pudeur de son auteur, déceler une connotation sexuelle : Heidegger s'est en effet inspiré de Nietzsche qui a décrit les rapports de l'apollinien et du dionysiaque en termes d'accouplement. « En tant que ce qui s'ouvre, [le monde] ne tolère pas d'occlus. La terre, au contraire, aspire, en tant que reprise sauvegardante, à faire entrer le monde en elle et à l'y retenir »²⁵⁴. « En effet », remarque M. Haar, « la terre ne se réduit pas à la pure passivité d'une « matière première » à informer. Elle possède une tendance propre non seulement à repousser l'historigraphique, mais à l'attirer suivant une certaine pente, de son côté »²⁵⁵. Or, nous pourrions en dire autant de l'auto-affection comme matière pathétique : son statut phénoménologique ne se résume pas à une pure passivité à l'égard de l'ek-stase qui l'informe, puisqu'elle œuvre incessamment à effectuer la phénoménalisation de la phénoménalité ontologique. Quant à l'opposition entre, d'un côté, le monde comme puissance de vérité, de dévoilement, d'éclairement et, de l'autre, la terre comme puissance de non-vérité, de cèlement, d'obscurcissement, elle ne doit certainement pas être rabattue sur une conception de type dualiste ou manichéenne, qui assimilerait le monde à un « dieu bon » et la terre à un « dieu maléfique ». Heidegger se tient ici dans un registre amoral, même si l'inspiration schellingienne du *Grund* gronde en arrière-fond. Il n'y a pas à situer la racine du Mal dans la terre ou bien dans le monde. Le mal, d'ailleurs, résulterait plutôt du règne exclusif de l'une des deux puissances, puisque, sans son exposition forcée au monde, la terre maintiendrait toute chose dans la dissimulation ou le mensonge, tandis que, sans la nécessaire réserve de la terre, le monde livrerait tout étant à une objectivation meurtrière ou à une exhibition obscène. 2) Un essentiel besoin phénoménologique l'un de l'autre : « Le monde se fonde sur la terre, et la terre surgit au travers du monde »²⁵⁶. « Il y a lutte », nous dit M. Haar, « [...] plus profondément parce que chacun des deux a besoin de

²⁵² CT p. 126

²⁵³ OOA p. 52

²⁵⁴ *Ibid.* pp. 52-53

²⁵⁵ CT p. 124

²⁵⁶ OOA p. 52

l'autre et tend à le capter »²⁵⁷. « La terre ne peut renoncer à l'ouvert du monde si elle ne peut apparaître elle-même comme terre, dans le libre afflux de son retrait en soi-même. Le monde, à son tour, ne peut se détacher de la terre s'il lui faut [...] se fonder sur quelque chose d'arrêté »²⁵⁸. Chacune des puissances a besoin de la puissance adverse pour pouvoir elle-même apparaître, mais la nature du besoin n'est pourtant pas exactement identique dans les deux cas : le monde a besoin de la terre comme d'un fondement, tandis que la terre a besoin du monde comme d'un espace à découvert où émerger et transparaître. Réciproque, le besoin se caractérise ainsi par une essentielle asymétrie. 3) Le combat exclut toute espèce de réconciliation dialectique. L'œuvre n'« apaise » ni n'« étouffe » le combat « par un insipide arrangement »²⁵⁹. « Jamais le monde et la Terre ne se combinent en une synthèse dialectique (« une vide unité d'opposés », dit Heidegger) pour former un troisième terme définitif »²⁶⁰. Si l'*Urstreit* nous sert de modèle pour construire l'auto-hétéro-donation, il va alors falloir que nous renoncions au terme de « dialectique ». 4) Du combat résulte pourtant un phénomène unitaire - l'œuvre d'art -. Heidegger insiste sur l'« entre-appartenance » des antagonistes « dans l'intimité du simple »²⁶¹. Les deux puissances « se compénètrent » et « se fondent » (M. Haar), mais sans jamais se dissoudre dans un mélange, ni se résorber l'une dans l'autre, parce que chacune ne cesse de se ressaisir, de renaître et de relancer le conflit. La mêlée de la terre et du monde revient à une étreinte sans confusion, à un affrontement où chaque protagoniste persiste fidèlement dans son intégrité. Derrida note que « [...] ce combat n'est pas un trait (*Riss*) comme *Aufreissen* ouvrant un simple gouffre (*blossen Kluft*) entre les adverses. Le combat attire les adverses dans l'attrait d'une appartenance réciproque. C'est un trait qui les attire vers la provenance de leur unité à partir d'un fond uni, *aus dem eingem Grunde zusammen*. En ce sens, il est *Grundriss* : plan fondamental, projet, dessein, esquisse, précis [...] Le *Grundriss* est *Aufriss* (entame et, au sens courant, profil essentiel, schéma,

²⁵⁷ CT p. 126

²⁵⁸ OOA p. 53

²⁵⁹ *Idem*

²⁶⁰ CT p. 124

²⁶¹ OOA p. 53

projection) qui dessine (*zeichnet*) les traits fondamentaux (*Grundzüge*, et ici se croisent les deux systèmes de traits pour dire dans la langue [à savoir *Ziehen* et *Reissen*]) de l'éclaircie de l'étant. Le trait ne fait pas se fendre les opposés, il attire l'adversité vers l'unité d'un contour (*Umriss*), d'un cadre, d'une charpente (au sens courant) »²⁶². Retenons ce motif du trait d'union qui ne sépare qu'en unissant et n'unit qu'en séparant. Ce trait d'union déchirant qui signe et scelle la co-appartenance des adverses mérite sans doute, nous allons le voir, d'être rapporté à la donation première et dernière, dans l'événement déchirant de son envoi pathético-extatique. En effet, le trait est unique, mais son surgissement implique nécessairement une partition de l'espace qu'il déchire ; de façon analogue, la donation est unique, mais son événement ne peut pas ne pas s'accompagner d'une scission primordiale entre immanence (auto-) et transcendance (hétéro-). Le trait suppose à la fois le dynamisme et la continuité. Métaphoriquement, le trait déchirant nous renvoie à des motifs tels que le labourage, la défloration, la délivrance ou l'illumination. Il dit la genèse d'une identité à travers le déchirement, jusqu'à perdre cœur. Et d'abord le déchirement du voile, l'arrachement au *léthé*, la traction hors de l'attitude naturelle, la vérité dans sa violence événementielle, le dévoilement comme zébrure fulgurante qui affecte, blesse, met en crise : déclaration d'amour, de guerre ou de maladie ! Le *Riss* heideggérien exige en tout cas de tenir ensemble à la fois la pleine unité de l'œuvre dans la simplicité de l'intime et l'irréductible dualité des antagonistes qui, loin de s'éteindre, s'exacerbe. L'*Urstreit* procède à un déploiement indéfini : « le combat devient ainsi de plus en plus combat, devient ainsi de plus en plus ce qu'il est en propre »²⁶³. Cet aspect, s'il fait d'abord écho au motif schellingien de l'*Überwindung* - que l'on différenciera ici de toute *Aufhebung* par l'exclusion de toute résolution dialectique -, pourrait aussi justifier - nous allons y venir - une mise en rapport avec le concept cartésien de création continuée.

Qu'est-ce qui nous autorise, d'une part, à rapprocher la *Welt* du « monde » tel que l'entend Henry - même s'il s'agit d'une traduction

²⁶² *Psyché, Invention de l'autre*, Galilée, Collection La philosophie en effet, Paris, 1987, p. 91

²⁶³ *OOA* p. 53

littérale, les deux concepts n'ont pas exactement la même signification -, et d'autre part, à situer l'auto-affection henryenne du côté de la *Erde*, ainsi que du *Grund* schellingien ou du « dionysiaque » nietzschéen, auxquels le concept heideggérien fait indirectement écho ? D'abord, s'il est vrai que la *Welt* comprise comme « ouverture ouvrant toute l'amplitude des options simples et décisives dans le destin d'un peuple historial »²⁶⁴ qui concerne en priorité les choix éthico-politique dans l'horizon d'une époque, possède une signification plus déterminée ou moins large que le « monde » entendu comme ouverture ek-statique d'un horizon spatio-temporel dont la phénoménalisation s'effectue dans l'auto-affection pathétique, nous n'avons guère de difficulté à admettre que la *Welt* puisse légitimement se penser comme une modalité dérivée du « monde ». Heidegger situe la *Welt* du côté du dévoilement, tandis que pour le radicalisme henryen, l'ek-stase du monde est trompeuse, mais nous estimons avoir réfuté ci-dessus cette objection. S'agissant des liens possibles entre l'auto-affection, la *Erde*, le *Grund* et le dionysiaque, Henry, d'abord, rattache de fait la vie au motif mythologique de l'ivresse divine et aime à citer ce mot de Spinoza : « Nous sentons que nous sommes éternels » ; or, la temporalité acosmique propre à la mystique dionysiaque consiste foncièrement dans le cercle de l'Éternel Retour comme éternel présent de l'*Urimpression* incessamment recommencée, toute dimension d'irréalité rétentio-protentionnelle mise hors jeu. Pour ce qui regarde le *Grund* (il y aurait sans doute long à dire sur ce thème schellingien, mais il nous faut être bref), Henry, nous l'avons vu, parle de la vie comme d'un « fondement » de l'être, de la Vie absolue comme d'un « Fond » (cf. *C'est moi la vérité*), fait référence à Maître Eckhart et à J. Boehme qui ont nourri le romantisme allemand, tout en évacuant les interprétations heideggériennes de ces auteurs. Mais pour Henry, à la différence de Schelling, l'auto-affection ne se donne en aucun cas comme quelque chose qu'il faudrait « surmonter » ou « dépasser » (*überwinden*) ; tout au contraire, pour vivre de manière « authentique », il faut prendre congé de l'ek-sistence et rentrer dans son fond(s) pathétique - même si, nous l'avons montré, une vie purement acosmique n'est qu'une fiction, du fait que, dès l'origine, il y a -. Pour ce

²⁶⁴ *Ibid.* p. 52

qui est de la *Erde*, rappelons les « quatre sens du concept de Terre » que M. Haar distingue dans la pensée de Heidegger : 1. l'assise secrète de notre séjour ; 2. la « Nature » comprise comme le fait, pour l'ensemble des étants naturels (minéraux, végétaux, animaux etc.), d'affluer inlassablement et de se déployer en une « plénitude inépuisable et simple de formes et de guises » ; 3. le « matériau » de l'œuvre d'art (pierre, bois, métal, sons, langage etc.) ; 4. le « sol natal »²⁶⁵. Quels rapports chacune de ces acceptions peut-elle entretenir avec l'auto-affection ?

1. La vie et la *Erde* résistent l'une et l'autre à l'objectivation, mais pas pour les mêmes motifs, ni selon les mêmes modalités : si la vie ne s'exhibe jamais dans le monde, mais « s'oublie », c'est, on l'a compris, du fait que son propre mode de phénoménalité - le pathos in-statique - demeure radicalement étranger à toute espèce d'ek-stase ; la *Erde*, quant à elle, ne se définit pas par un mode de donation spécifique, mais tombe sous la phénoménalité du monde, tout en la fuyant incessamment et en entravant son déploiement. Elle n'est pas simplement l'absence de *léthé*, mais une puissance qui s'oppose activement à l'*alétheia*.

2. L'auto-affection et la *phusis* grecque, dont la *Erde* heideggerienne reprend certains traits (immédiateté, potentialité, pudeur etc.), se caractérisent l'une et l'autre par une spontanéité et une autonomie spécifiques - elles surgissent chacune d'elles-mêmes et se déploient selon leur propre loi - ; toutefois, à la différence de celle-ci qui, si elle n'est pas créée par un Dieu transcendant, éclôt d'elle-même sempiternellement (le mythe nous dit que la *khôra* est modelée par le *démiourgos*), celle-là implique une passivité fondamentale : le pôle « faible » de l'auto-affection faible dépend d'un pôle « fort », toute vie finie se trouve générée par la Vie absolue.

3. La *Erde* comme matériau de l'œuvre est un étant visible ou audible qui ne saurait se confondre avec la matière pathétique purement impressionnelle de la *Phénoménologie matérielle*. L'une et l'autre ne sont pas pour autant sans rapport, si tout matériau ne peut apparaître concrètement sans s'éprouver dans la concrétude du pathos individuel. Nous retrouvons ici la question des rapports entre sentences perceptives et sentences pathétiques (cf. *supra*).

4. Le « sol natal (*heimatlicher Grund*) » désigne la Terre d'un enracinement,

²⁶⁵ cf. CT pp. 122-136

le fonds nourricier, cet élément oublié d'où l'arbre de la métaphysique tire sa sève et sa croissance ; il a une signification foncièrement historique et communautaire. L'auto-affection, en tant qu'elle instaure l'« ici » propre à mon incarnation, s'identifie à mon "lieu" - au sens non pas topologique, mais pathétique - de naissance nocturne et secret, mais il s'agit d'un "sol" natal acosmique, anhistorial et individuel. *Heimatlich* renvoie, plus encore qu'au « natal », au « chez soi » (*Heim*, d'où dérivent *heimisch* « familial » et *heimlich* « secret, intime »), au lieu d'habitation et, implicitement, à la maison où l'on est né. Henry serait sans doute prêt à dire que l'Archi-Ipséité du « Premier Vivant » en laquelle naissent tous les vivants instaure et augmente le sol natal de toute communauté possible. La « barbarie » selon lui aurait pour conséquence le seul véritable déracinement ou absence de patrie (*Heimatlosigkeit*), puisqu'elle expulse l'individu vivant de son lieu originare. Ainsi, l'auto-affection, la *Erde* et le *Grund* constituent toutes des figures de l'immanence qui se définissent par un mouvement de réserve, de rentrée en soi-même. Mais l'immanence de l'auto-affection, contrairement à deux autres et au dionysiaque qui se confond avec un mouvement de désindividualisation et de fusion dans le grand tout, 1° suppose nécessairement une ipséité individuelle indissoluble ; 2° n'est pas relative (à la *Welt*, à l'*Existenz* ou à l'apollinien), mais absolue, et à deux aspects : d'une part, Henry estime pouvoir la décrire en la libérant de toute corrélation avec la transcendance du monde (malgré la thèse de la phénoménalité double qui les tient ensemble) - d'après lui, l'autonomisation de la vie par rapport au monde a une signification réelle et pas seulement méthodologique - ; d'autre part, il ne décrit pas la vie comme engagée dans un combat avec cette instance transcendante qu'est le monde. Il pose entre le monde et la vie un rapport de dépendance unilatéral : celui-là a absolument besoin de celle-ci pour s'effectuer concrètement. Du fait qu'aucun pouvoir sur la vie ne lui est reconnu, le n'est pas tenu pour un véritable antagoniste avec lequel la vie aurait à lutter. De ce point de vue, Henry s'inscrirait, en un sens très particulier, dans la tradition du *contemptus mundi* : tout se passe comme s'il ne reconnaissait pas au monde la dignité d'un adversaire à la hauteur de la vie. Cependant, il a tort : il ignore injustement que le monde agit en retour sur la vie qui le porte, en imposant à sa matière pathétique une

information ek-statique. En fait, vie et monde peuvent parfaitement combattre à égalité, car le rapport de dépendance qui les lie n'est pas unilatéral, mais réciproque : le monde dépend de la vie quant à son effectuation matérielle, et celle-ci dépend de celui-là quant à sa détermination formelle.

Nous pourrions considérer, malgré l'objection de la surenchère au « toujours plus originaire », ceci que la vérité du trait-déchirant par lequel s'inaugure l'*Ustreit* de la *Erde* et de la *Welt* qui se manifeste dans l'œuvre d'art correspondrait à un jeu de dévoilement / voilement qu'il faudrait situer non pas seulement au niveau de l'Être, mais, plus originairement, dans l'opposition de la vie et de l'être. L'*Urstreit* tel qu'il est conçu par Heidegger demeure incontestablement pris dans le monisme ontologique. L'opposition monde / terre reste trop mondaine. La manifestation en retrait de la terre n'est pas définie par un mode spécifique de phénoménalité. Heidegger ne pose pas la question de savoir si, plutôt que de voir seulement dans la *Erde* la puissance de ce qui résiste à l'*alétheia*, il ne serait pas permis de reconnaître en elle le fait ou la trace d'une révélation positive et étrangère au dévoilement du monde. En insistant sur le caractère anhistorial de la *Erde*, M. Haar contribue implicitement à favoriser, pour la phénoménalisation de la *Erde*, la possibilité d'une libération par rapport au monopole de l'ek-stase. Le fait de céder au monisme ontologique ou bien pathétique revient à nier l'insolubilité comme trait essentiel du combat originaire qui oppose, non pas seulement la *Welt* et la *Erde*, mais, plus radicalement, le monde et la vie. Les phénoménologues et les philosophes, même à leur insu, prennent part à ce combat. Toute position moniste procède d'un acte arbitraire qui repose sur l'autorité de la tradition ou sur la coutume. Henry, par un geste révolutionnaire, a renversé la tradition ek-statique, mais son radicalisme tend à substituer à celle-ci une autre tyrannie, celle du pur pathos. Nous n'avons surtout pas à chercher une réconciliation œcuménique ou un « insipide arrangement » entre le monisme ontologique et le monisme pathétique, mais tout au contraire, à exacerber au maximum leur antagonisme. C'est dans leur divergence essentielle, que les phénoménologies respectives de Heidegger et de Henry s'avèrent radicalement solidaires.

Il s'agit ici beaucoup moins de chercher à fonder plus radicalement que Heidegger lui-même l'admirable thèse de *L'origine de l'œuvre d'art*, que de déterminer plus précisément la signification propre au « co- » de la co-donation. Voici les arguments positifs qui justifient la référence au modèle de *l'Urstreit* : 1) la co-originarité. Nous cherchons à établir le fait que l'ek-stase ne dérive aucunement de l'auto-affection, ni l'inverse. Or, chez Heidegger, il est clair que la *Welt* ne dérive pas de la *Erde*, ni l'inverse, mais que leur rapport (même si Heidegger ne s'attache pas à le souligner) se conçoit selon une stricte co-originarité. L'œuvre est l'« instigatrice » du combat et « accomplit le combat »²⁶⁶ (« accomplit », nous l'avons compris, ne signifie surtout pas résoudre logiquement dans un troisième terme). Le principe et la fin du combat consiste dans l'être-œuvre de l'œuvre, dont l'opération est fondamentalement rendue possible par l'ouverture ontologique primordiale et accueillie par le créateur ou le gardien. L'art ne peut mettre en œuvre la vérité en dehors du combat primordial de la terre et du monde. Il n'est pas plus originaire que ce combat et que les deux puissances qui s'affrontent. Il n'est pas extérieur à la confrontation de la vérité et de la non-vérité, ni n'en résulte automatiquement, puisque le dévoilement peut s'instituer selon d'autres modes. Nous soutenons quant à nous ceci que la donation (*Gegebenheit*) absolue comme instance première et dernière de toute phénoménalisation peut légitimement s'identifier à l'événement instigateur du combat originaire entre ces deux modes fondamentaux de la phénoménalité que sont la vie comme immanence pathétique et le monde comme transcendance ek-statique. La donation porte à son accomplissement le combat en faisant advenir le phénomène, précisément. « L'effectivité du combat, c'est le rassemblement du mouvement de l'œuvre qui se dépasse constamment lui-même »²⁶⁷. La phénoménalisation, c'est la phénoménalité en action, c'est la mise en œuvre pathético-extatique de la donation, c'est l'avènement de la vérité à travers l'effectuation du combat qui oppose la matérialisation in-statique du monde et la formation ontologique de la vie. L'œuvre de la phénoménalisation, c'est le phénomène, et d'abord le phénomène de l'adonné comme être vivant, c'est-à-dire ipséité auto-

²⁶⁶ OOA p. 53

²⁶⁷ *Ibid.* pp. 53-54

hétéro-affectée. Celui qui se reçoit de ce qu'il reçoit se dépasse (*überwinden*) joyeusement lui-même et se dilate, dans la mesure où il pénètre à l'intérieur du cercle inaugural en authentifiant l'appel par sa propre réponse d'*ego amans* et s'engage ainsi authentiquement dans le combat qu'il subit d'abord automatiquement, qu'il y prend part en exerçant activement son pouvoir de résistance hospitalière à l'égard du surcroît.

2) Une dissymétrie comparable caractérise les rapports respectifs *Erde / Welt* et auto-affection / ek-stase : pour Heidegger, « Le monde se fonde sur la terre, et la terre surgit au travers du monde »²⁶⁸ ; pour Henry l'ek-stase se fonde sur la vie et l'être découvre indirectement la vie en la déréalisant. Relevons toutefois cette différence : la réalité de la vie, cela est vrai pour Henry comme pour nous, s'auto-révèle indépendamment de l'ek-stase, elle n'a nullement besoin de cette dernière pour accomplir sa propre auto-révélation, tandis que la *Erde*, si elle était privée de la *Welt*, ne pourrait aucunement accéder à la manifestation indirecte et toujours incomplète qui est la sienne. Cependant, nous considérons pour notre part, contre Henry, que la vie ne peut s'accomplir en elle-même sans de ce fait même se trouver nécessairement jetée au monde. En ce sens, la vie et le monde sont originellement interdépendants, et cette interdépendance se définit par l'asymétrie effectuation matérielle / détermination formelle qui se substitue à l'asymétrie caractérisant la dépendance unilatérale que pose le radicalisme henryen. Nous dirons donc : le monde se fonde dans la vie et la vie transparaît dans le monde, en entendant par « transparaît » une monstration indirecte et irréelle, mais parfaitement attestée. Ou encore : l'ek-stase s'effectue dans l'auto-affection et l'auto-affection s'apprésente dans l'ek-stase.

3) La latence du combat. « Ce combat n'apparaît jamais en lui-même, mais seulement dans les actions et les œuvres »²⁶⁹. La phénoménalisation se manifeste en elle-même et par elle-même, mais sur un mode absolument irréductible à l'objectivité ou l'étantité : elle ne se montre jamais directement comme un « ceci » ou un « cela » faisant rencontre dans l'horizon du monde, ni comme un pur affect. « L'être », dit Heidegger que nous avons déjà cité, « n'est jamais accessible comme

²⁶⁸ *Ibid.* p. 52

²⁶⁹ *CT* p. 124

l'étant, nous ne le trouvons jamais simplement là-devant, mais [...] il doit être porté au regard dans un libre projet. Le projet de l'étant pré-donné, eu égard à son être et à ses structures ontologiques, nous le nommons *construction phénoménologique* »²⁷⁰. De manière analogue, l'accès à la phénoménalisation comme *Urstreit* caché à l'attitude naturelle requiert une construction phénoménologique. L'explicitation du conflit originaire suppose ces trois conditions de possibilité : 1/ une expérience concrète de vérité, que nous nommons par cette expression générique - le « trait déchirant » -, qui désigne un événement de lumière vive à chaque fois singulier, une fulgurance ou un contraste d'ordre esthétique, érotique, éthique etc. c'est elle qui assure la donation de l'« intuitivité spécifique »²⁷¹ dont la démarche constructive a besoin ; 2/ la pratique de la réduction, en convertissant le regard naturel ou quotidien en regard phénoménologique, doit permettre l'accueil du trait déchirant dans sa vérité de « chose même » ; 3/ la thématization phénoménologique doit construire méthodiquement la vérité du trait déchirant en élaborant ce processus intelligible que nous appelons l'auto-hétéro-donation. En fait, elle procède selon une démarche en zig-zag, elle opère un va-et-vient entre la révélation déchirante et la constitution processuelle. Mais c'est la chose même qui doit commander à la construction, et non l'inverse, ce qui suppose de la part du phénoménologue qu'il pénètre à l'intérieur du cercle inaugural en prenant l'initiative de la laisser à la donation.

4) L'opposition vérité / non-vérité ne se confond pas avec celle des deux puissances antagonistes, mais traverse chacune d'entre elles. « Il y a lutte parce que la césure entre le découvert et le retiré ne passe pas par l'opposition simple entre le monde et la Terre, mais à l'intérieur de chacun d'eux. Leur combat dépend d'un combat plus originel (*Urstreit*) qui les traverse également qui est le combat entre l'éclaircie et le cèlement »²⁷². Même si elle semble plutôt du côté de l'alétheia, la *Welt* voile autant qu'elle dévoile ; et, réciproquement, même si elle paraît plutôt du côté du *léthé*, la *Erde* dévoile autant qu'elle voile. C'est l'événement ontologique, en tant qu'activité primordiale d'arrachement au *léthé*, qui ouvre et rend possible,

²⁷⁰ *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, op. cit.* p. 40

²⁷¹ L'« intuitivité », pour rompre avec tout photocentrisme, doit s'entendre au sens le plus large, comme donation ek-statique ou pathétique.

²⁷² *Ibid.* p. 126

tout en demeurant elle-même latente, le combat *Erde / Welt* qui se joue dans l'œuvre d'art. Plutôt que de dire qu'il y aurait deux combats, l'un qui serait originaire et l'autre dérivé, nous pouvons considérer qu'il n'y en a qu'un, celui de l'*alétheia* et du *léthé*, combat qui demeure de prime abord et le plus souvent caché, mais que l'œuvre d'art phénoménalise et rend manifeste, comme le font aussi les autres modes d'institution de la vérité. Or, il nous est permis de penser qu'il en va de manière analogue pour le monde et la vie : l'opposition des deux modes fondamentaux de la co-donation ne revient nullement à celle de la vérité et de la non-vérité, mais cette opposition-ci traverse chacun de ces deux modes. Le monde et la vie se disputent inlassablement le privilège de la manifesteté : tantôt la vie s'oublie dans le spectacle apathique du monde, même si l'auto-affection originaire ne s'interrompt jamais pour autant ; tantôt l'intensification du contraste entre le souffrir et le jouir éclipe en partie ou totalement l'horizon cosmique, même si la modification co-originaire ne s'abolit jamais pour autant. L'*Urstreit* pathético-extatique est un conflit hylémorphique. Les impressions du *pathos* matérialisent les schémas du *logos* qui, en retour, les mettent en forme ; et les schémas du *logos* dématérialisent les impressions du *pathos*, qui, en retour, les déforment. Du conflit originaire entre la vie et le monde, Henry ne nous a livré qu'un point de vue partiel et partial, en se situant du côté de la vie qu'il a considérée comme à la fois victime et vainqueur du monde. Il ne s'agit pas, pour nous, d'opposer à sa version la version adverse, mais de décrire le combat dans sa totalité et son irrésolution. Ne réduisons pas la vie à une puissance de pur voilement et le monde à une puissance de pur dévoilement, ni l'inverse, mais tâchons bien plutôt de penser, à l'intérieur même de l'immanence pathétique ou de la transcendance ek-statique, la possibilité d'une dualité entre deux termes antagonistes de caractère l'un « auto- » et l'autre « hétéro- ». Or, cela ne supposerait-il pas d'opérer une double déliaison entre, d'une part, la transcendance et l'ek-stase, et, de l'autre, l'immanence et le pathos ? Nos analyses relatives à l'expérience pratique ou théorique nous montreront plus loin qu'il sera en effet possible ou même obligé de parler - aussi contradictoires que paraissent ces expressions - d'une « transcendance in-statique » et d'une « immanence ek-statique ».

D) L'Urstreit pathético-extatique comme création continuée

Rappelons que la « création continuée », chez les scolastiques et les cartésiens, est l'idée que Dieu crée le monde *ex nihilo* et le maintient dans l'existence par le moyen d'une unique et même action qui se répète éternellement : « [...] il est certain, et c'est une opinion communément reçue entre les théologiens, que l'action par laquelle maintenant [Dieu] conserve [ce monde], est toute la même que celle par laquelle il l'a créé [...] »²⁷³. « Que Dieu ne veuille plus qu'il y ait de monde, et le voilà anéanti... Si le monde subsiste, c'est donc que Dieu continue de vouloir que le monde soit. La conservation des créatures n'est donc, de la part de Dieu, que leur *création continuée* »²⁷⁴. La possibilité de transposer à l'auto-hétéro-donation l'idée de création continuée²⁷⁵ suppose au moins deux conditions : 1/ neutraliser toute thèse théologique (suspendre, et non pas affirmer : « la phénoménalisation n'a nullement besoin d'un Créateur transcendant ») et n'entendre le terme de « création » qu'en un sens phénoménologique, à l'exemple de Husserl qui décrit l'advenue de chaque *Urimpression* comme un pur surgissement *ex nihilo* ; 2/ écarter toute identification de la phénoménalisation à une substance ou à une chose qui se conserverait en elle-même et par elle-même, de manière ontique.

Descartes écrit qu'« il n'y a point assez de force en nous par laquelle nous puissions subsister ou nous conserver un seul moment »²⁷⁶. Nous proposons d'interpréter cette considération ainsi : il ne dépend nullement de nous que l'auto-hétéro-donation, à chaque instant, surmonte encore et à nouveau la menace de l'*aphanisis*. Sous réduction, je n'ai pas le droit d'expliquer la continuation factuelle de la phénoménalisation en invoquant une intervention divine du Créateur ; je dois de plus suspendre la position d'un rapport de cause à effet, de telle sorte à neutraliser l'argumentation cartésienne : « [...] à moins que quelque cause ne me crée pour ainsi dire à nouveau pour ce moment-ci, c'est-à-dire me conserve. Il est en effet

²⁷³ Descartes, *Discours de la méthode*, 5^{ème} partie, in *op. cit.* VI, p. 45

²⁷⁴ Nicolas de Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, tome XII, Vrin, Paris, 1965, livre VII, § 7, 251, pp. 156-157

²⁷⁵ C'est notamment selon le modèle d'une création continuée que J. Rogozinski envisage de penser la donation originaire de l'*ego* immanent, cf. *Le moi et la chair*, *op. cit.* pp. 123-126.

²⁷⁶ *Principes de la philosophie*, I, § 21, in *op. cit.* IX, p. 34

manifeste, si l'on prête attention à la nature du temps, qu'il faut exactement la même force et la même action pour conserver n'importe quelle chose à chaque instant singulier où elle dure, qu'il le faudrait pour la créer à neuf, si elle n'existait pas encore ; si bien que conservation et création ne diffèrent que selon notre façon de penser »²⁷⁷. La création continuée selon Descartes n'est précédée d'aucune destruction²⁷⁸, ne se résume pas à une pure conservation à l'identique, mais procède à chaque fois comme si c'était la première fois. Or, par analogie, l'auto-hétéro-donation comme création continuée n'implique aucune différence entre créer et conserver : la phénoménalisation ne crée pas, dans un premier temps, un donné qui, par la suite, se conserverait de lui-même, mais elle ne cesse de créer et de recréer, de re-donner à chaque instant le phénomène qui s'atteste apodictiquement, *hic et nunc*.

Comme le note J. Rogozinski, « pour Levinas, la discontinuité du temps et sa « continuation à travers la rupture » font de la *résurrection* « l'événement principal du temps : l'instant dans sa continuation trouve une mort et ressuscite [...] Le recommencement dans sa jeunesse et ainsi l'infinition du temps »²⁷⁹. Il serait permis de voir dans l'auto-hétéro-donation une espèce d'« éternel retour », ou plutôt une perpétuelle sortie-retour ou une continuelle naissance-mort-renaissance. A chaque instant, la donation originaire se donne à la fois la vie - dans une auto-impression - et la mortalité - dans une limitation ek-statique ou rétention-protectionnelle -. Le déphasage ek-statique, d'entrée de jeu, porte un "coup de grâce" à toute *Urimpression*, en la vidant d'elle-même, la jetant hors de soi, la dé-réalisant. Mais il ne s'agit pas du tout d'un suicide, puisque la mortalité ne s'éprouve concrètement que dans le don continué de la vie. Moi, l'adonné, je ne nais pas sans me trouver d'emblée astreint aux limites de ma finitude et de ma mortalité, ni ne me sent mourir sans me ressaisir dans le surgissement d'un nouveau flux impressionnel. Ma phénoménalisation ne se réduit ni à une pure agonie - thèse du monisme ontologique en tant que thanatologie heideggérienne -, ni à une pure parousie - antithèse du monisme pathétique en tant que vitalisme acosmique -. Si la vie ne

²⁷⁷ Descartes, *Méditations métaphysiques*, 3^{ème} méditation, in *op. cit.* IX, p. 39

²⁷⁸ sur ce point, cf. notamment les lettres de Descartes à Morus (février-avril 1649).

²⁷⁹ *Totalité et infini*, *op. cit.* p. 261, cité in *Le moi et la chair*, *op. cit.* p. 125, note 1.

recevait à chaque instant la possibilité de sa mort, elle implorerait dans une immédiateté purement animale (la réduction m'interdit toute description directe du vécu animal). La transcendance ontologique limite l'*Urimpression*, elle la fait éclater, l'élève au large d'un *cosmos*, la sauve de tout effondrement abyssal. Et réciproquement, l'immanence ramène incessamment dans son chez soi la masse des impressions vivantes que la transcendance fait éclater et tend à dissiper. Dès l'origine, le vivre et le mourir s'entrelacent indissociablement dans un combat originaire qui se déploie à travers une création continuée.

Voici donc, en conclusion de notre deuxième grande partie, les quatre éléments essentiels qui définissent précisément le sens du « co- » propre à l'auto-hétéro-donation comme co-donation pathético-extatique : 1) la co-appartenance de l'immanence pathétique et de la transcendance ontologique à l'unique et même événement d'une donation absolument première et dernière ; 2) la con-co-mitance stricte de l'affectivité et de l'être, autrement dit la parfaite co-originarité de l'*Urimpression* et du déphasage ek-statique ; 3) l'interdépendance asymétrique que définit le croisement de l'effectuation matérielle de l'être par la vie et de la détermination formelle de la vie par l'être ; 4) le con-flit indissoluble de la vérité et de la non-vérité, qui se manifeste dans l'antagonisme de l'immanence et de la transcendance, mais qui, nous allons le montrer, recoupe aussi chacun des deux modes fondamentaux de la phénoménalité. Le sens quadruple du « co- » ainsi déterminé permet de sceller la synthèse des deux thèses fondamentales de Marion et de Henry - primauté de la donation et phénoménalité double - et de qualifier l'auto-hétéro-donation d'*étreinte pathético-extatique originaire*. L'« étreinte », mot commun qui équivaut strictement au terme technique d'« auto-hétéro-donation », dit tout à la fois la dualité dynamique de la dialectique - mot que nous abandonnons en raison de la non-résolution de l'*Urstreit* ; toute résolution de l'étreinte reviendrait à une dissolution, c'est-à-dire à une chute pure et simple dans l'*aphanisis* -, l'entrelacs dissymétrique du chiasme - vocable que nous éviterons pour nous démarquer des conceptions évoquées -, l'antagonisme de l'*Urstreit*, ainsi que le lien ininterrompu de la création continuée. Une étreinte n'est pas une substance, mais une activité : la phénoménalisation comme auto-hétéro-donation s'identifie à l'étreindre en tant que tel, à l'activité transcendantale de « serrer » (*estreindre*, du latin *stringere*), enlacer, prendre, presser, saisir, tenir. Tirons parti de la neutralité du terme : l'étreindre originaire peut s'éprouver alternativement et contradictoirement comme un embrassement amoureux, un tenaillement angoissant, un engluement ennuyeux, un entraînement allègre, une effroyable oppression de culpabilité etc. Mais qu'il se resserre ou se desserre au rythme de sa propre spiration, dans le sens d'une spirale tantôt involutive, tantôt évolutive, l'étreindre suppose dans tous les cas la « contrainte » (*estrainte*) d'un rapport infrangible de passivité de soi par

rapport à soi : moi, adonné qui me reçois dans le conflit génétique du vivre et de l'ek-sister, je me trouve, ici et maintenant et continuellement, étreint par moi-même, sans être l'auteur d'un tel étreindre, j'ai à me souffrir et à exister, l'étreinte ne me lâche pas, mais me re-tient contre toute menace d'*aphanisis*, jusque dans l'étau de la mort ou du dégoût, jusque dans le désespoir ou la tentation du suicide. La réduction exige d'écarter la question de savoir si l'étreindre a ou non un auteur transcendant et si celui-ci - Dieu ou bien malin génie -, m'adresserait par son geste une déclaration d'amour, de guerre ou de maladie. C'est à la foi seule, à l'archi-décision de répondre, qu'il revient de trancher. Ainsi, agonistique ou amoureux, l'étreindre s'identifie essentiellement à l'auto-hétéro-donation d'une ipséité individuelle, à chaque fois mienne, unique, singulière, insubstituable, irréductible, celle d'un adonné qui se reçoit originairement comme solitude-liberté monadique. Il n'y a pas d'étreindre concret sans une telle ipséité qui consiste dans la co-donation pathético-extatique d'un *ego-moi* qui s'identifie à travers tout déchirement et qui résiste absolument à toute déconstruction. Toute épreuve d'écartèlement ne fait que révéler la caractère indéchirable de la phénoménalisation, qui a foncièrement le sens d'une ipséisation - de la venue d'un « je » à la fois dans la vie et au monde. Mais s'il en va ainsi, comment une telle ipséité originaire peut-elle alors déployer son processus conflictuel de monadisation à travers ces trois dimensions fondamentale de l'expérience que sont la pratique, la théorie et la rencontre érotique ou éthique de l'autre ?

Troisième partie :

UN MODELE FECOND

III. Testons et justifions la construction phénoménologique de l'auto-hétéro-donation en l'appliquant à une esquisse d'explicitation de trois dimensions fondamentales de l'expérience : la pratique, la théorie, la relation à l'autre

1) L'EXPERIENCE PRATIQUE

Si nous pouvons légitimement, avec Henry, identifier l'*ego* originaire au pouvoir vivant, immédiatement donné à soi-même, de se mouvoir et d'agir concrètement, entreprenons alors de montrer que le modèle de l'auto-hétéro-donation s'avère particulièrement pertinent pour décrire phénoménologiquement l'épreuve affective du mouvement pratique. Une telle description suppose de commencer par bien distinguer, en nous appuyant sur l'Essai birannien, ces quatre éléments essentiels : 1/ l'*ego* incarné comme « je peux », premier moteur qui se trouve immédiatement donné à soi-même sur un mode pulsionnel et qui consiste dans la possibilité concrète de prendre l'initiative d'exercer une libre poussée subjective, de telle manière à procéder à un auto-mouvement pratique ; 2/ le « corps organique », qui s'identifie à l'espace immanent offert à l'auto-déploiement du « je peux » à travers le milieu invisible du « continu résistant » qui cède plus ou moins aisément à la poussée initiale du pouvoir originaire que j'exerce activement ; le rapport strictement acosmique entre ces deux premiers éléments s'éprouve concrètement dans le sentiment de l'effort subjectif ; 3/ le « corps chosique », qui correspond à la limite non moins invisible qui fait ultimement obstacle à l'auto-déploiement de mon « je peux », limite qui survient en tant que *transcendance* au moment où le corps organique en vient à résister absolument et à se faire absolument impénétrable (précisons que le corps chosique s'avère soit propre, soit étranger) ; 4/ ce corps chosique objectif et irréel (mais non pas faux) qui se montre dans la lumière ek-statique du monde et auquel le corps chosique invisible est spontanément identifié par l'effet d'une opération de constitution qui consiste dans une synthèse de recouvrement.

Avec Henry, nous soutiendrons que le mouvement vivant s'accomplit en soi-même, de manière absolument indépendante et étrangère à toute phénoménalité de type ek-statique. Il est illusoire de vouloir réduire sa réalité pathétique au mouvement objectif des corps. Sur ce point, la critique bergsonienne est justifiée, mais manque pourtant de radicalité, dans la mesure où elle reste prise dans les présupposés du monisme ontologique (ce qu'il faudrait montrer en détails, mais que nous ne ferons pas ici). Le faire-voir ek-statique irréalise le mouvement concret en le jetant hors de soi-même. C'est dans l'affectivité originaire que se donne à éprouver toute la réalité du mouvement, de la force, de la résistance etc. A l'encontre du monisme pathétique, cependant, nous allons montrer le fait que la description de l'expérience pratique ne se résume pas à une pure et simple auto-donation, mais suppose d'emblée un rapport de dualité entre, d'une part, un élément « auto-donné » - mon « je peux » dans son auto-déploiement organique - et, de l'autre, un élément « hétéro-donné » - le corps chosique qui me fait immédiatement encontre dans l'invisible et qui s'oppose à la poussée de ma masse charnelle, à la manière d'un « premier étranger intime », d'une altérité à part entière - même s'il ne s'agit encore d'aucun *alter ego* capable de m'envisager -, qui s'impose à moi comme limite absolu du continu résistant, comme *terre* originaire. Cette terre se donne tout à la fois comme absolument irréductible à la pure auto-donation que postule arbitrairement le radicalisme henryen et comme une transcendance, mais foncièrement étrangère à toute ek-stase, du fait qu'elle se donne à ressentir et éprouver dans la nuit de l'affectivité originaire : elle a le statut paradoxal d'une *transcendance in-statique* (qui ne correspond sans doute pas à la « transcendance dans l'immanence » dont parle Husserl). Nous devons veiller à ne point confondre la terre vue et la terre vécue, tout en explicitant la donation de la « terre » comme phénomène unitaire. Contrairement à Henry qui laisse entendre que la donation de la terre invisible comme premier étranger intime dériverait seulement de l'auto-affection originaire, par l'effet d'une espèce d'auto-limitation purement immanente, nous allons établir que l'immanence de la vie se trouve d'emblée et toujours déjà traversée par la manifestation d'une transcendance in-statique, du fait que toute expérience pratique procède fondamentalement d'un rapport dynamique entre ces deux

éléments corrélatifs et absolument indissociables : l'auto-donation de mon « je peux » et l'hétéro-donation du corps chosique terrestre. Toute chair se reçoit comme chair-contre-la-terre. Ainsi, le modèle théorique de l'auto-hétéro-donation va se préciser et se spécifier, puisqu'à l'intérieur même de la vie originaire s'impose une irréductible dimension de transcendance qui demeure pourtant étrangère à l'ek-stase dont nous affirmons la parfaite co-originarité par rapport au pathos. Contrairement à ce que nos précédentes réflexions auraient pu laisser supposer, toute transcendance phénoménologique ne se réduit pas exclusivement à l'ek-stase ontologique ou intentionnelle. La poussée de mon mouvement pratique s'écrase contre un corps transcendant invisible, dont l'impression purement pathétique, en soi indubitable, ne saurait - nous allons mieux le saisir - se réduire à la sentence lumineuse de ce corps objectif, étendu ou coloré que j'ai sous les yeux.

A partir de là, il va s'agir de décrire plus en profondeur les modalités du jeu phénoménal qui s'instaure entre, de mon côté, ma poussée organique et, de l'autre, le continu résistant que le corps chosique terrestre limite absolument ou borne relativement. Nous appellerons « souffle » le phénomène affectif irrécusable qui me donne immédiatement la mesure de la résistance que la poussée de mon « je peux », en s'exerçant contre la terre, se trouve momentanément capable d'opposer au *continuum* immanent. Nous en faisons tous l'expérience, même irréfléchi : tantôt il m'est donné, de manière parfois étonnante, de pouvoir résister activement, aisément et joyeusement à la pesanteur (il va falloir déterminer phénoménologiquement le contenu de ce mot) ; tantôt c'est celle-ci qui, à l'inverse, m'écrase et m'humilie "cruellement", en faisant peser sur ma chair impuissante un douloureux sentiment d'adversité et en la contraignant à se replier dans la satisfaction du besoin. C'est dans la donation originaire de mon propre souffle (qui, disons-le tout de suite, n'a strictement rien à voir avec un quelconque principe de vie métaphysique) que j'éprouve l'incessante alternance entre les tonalités affectives d'euphorie et d'essoufflement qui détermine la "coloration" continuellement changeante de toute mon expérience pratique au sein de la vie quotidienne.

1/ « Je peux » me mouvoir

Considérons cette citation de Henry : « Je s'écrit : Je Peux. Je Peux n'est pas une proposition synthétique, aucun pouvoir en elle n'est surajouté à l'essence du je, mais celui-ci comme tel est le Pouvoir. Il est le Pouvoir ultime d'être en possession de tous ses pouvoirs et capacités. Il est ce Pouvoir ultime sur le fond en lui du « moi ». « Moi, *ego*... ». Cette assertion de Husserl, nous ne devons pas la prendre comme un simple hasard d'écriture, pas davantage comme une tautologie. C'est d'être un moi que l'ego est un ego. « Moi, *ego*... » marque l'achèvement du procès de ma naissance transcendantale »¹. En naissant à chaque instant à la vie originaire, je me trouve d'emblée donné à moi-même sur le mode d'un « je peux » qui se reçoit dans une passivité primordiale ; rivé à moi-même, je suis placé dans la condition d'un *ego* capable de s'affirmer librement à travers l'auto-déploiement immédiat d'une somme de pouvoirs pratiques ou théoriques : je peux me mouvoir, bouger les yeux, me lever ou m'asseoir, toucher, prendre, viser intentionnellement tel donné visuel ou sonore etc. Mon egoïté s'identifie ainsi à un « faisceau de pouvoirs » dont je « dispose librement et sans réserve »². Mon ipséité originaire se caractérise ainsi - non sans paradoxe - tout à la fois par la facticité - je me trouve donné à moi-même sans l'avoir choisi - et par la donation d'une puissance d'agir.

La notion de « je peux » a été élaborée par une tradition philosophique qui va de Maine de Biran à Henry, en passant par Husserl et Merleau-Ponty, et qui trouve aussi des racines dans le chapitre III de l'*Ethique* de Spinoza. Avant Maine de Biran qui a découvert que toute action effective s'éprouve dans un « sentiment d'effort », Schelling, Fichte, Cabanis ou Destutt de Tracy ont eux aussi tenté de penser la conscience du « moi » comme un effort ou un acte vivant, plutôt que comme une représentation intellectuelle. La philosophie biranienne ne saurait pour autant se résumer à une philosophie de l'action, par opposition à une philosophie de la contemplation. D'après Henry, elle engage une théorie

¹ PV-I, p. 135. Husserl : « L'*ego*, en tant qu'unité, est un système du « je peux » » (*Ideen II, op. cit.* [253], p. 345).

² CMV p. 150

phénoménologique de l'effort pratique, dont la profonde originalité réside en réalité moins dans l'identification du *cogito* à un « je peux » que dans la pertinente entreprise qui vise à reconduire le mouvement concret jusqu'au lieu oublié de sa vérité originaire : la subjectivité pathétique. Reformulée en termes phénoménologiques, la pensée biranienne nous apprend que le mouvement réel se donne à connaître en lui-même et de lui-même, sans avoir pour cela besoin de faire intervenir une quelconque vision ou représentation de type ek-statique ; en termes positifs : le mouvement vécu s'auto-révèle de manière purement immédiate et absolument certaine. Aussi l'enfant et les êtres humains en général, de prime abord et le plus souvent, accomplissent-ils leurs propres mouvements sans même y penser, mais non pas pour autant sans les connaître, du fait qu'ils ne peuvent pas manquer de les éprouver affectivement tandis qu'ils les effectuent : « Tout homme - et pas seulement les somnambules - marche en état d'hypnose, c'est-à-dire en l'absence de toute conscience représentative, de toute connaissance d'objet, de toute visée intentionnelle d'un sens, de toute pensée »³. Cette affirmation de Henry mérite d'être nuancée : certes, la donation du mouvement réel ne doit strictement rien à l'ek-stase, mais s'accomplit intégralement dans le pathos ; en revanche, notre critique du radicalisme henryen nous conduit à récuser catégoriquement la croyance - aussitôt démentie par les faits - selon laquelle l'effectuation du mouvement vivant pourrait - comme par magie - se soustraire à la passivité fondamentale qui rive indéfectiblement l'auto-donation de la vie au processus ek-statique co-originaire que suppose toute phénoménalisation factuelle d'un « monde de la vie » (*Lebenswelt*). Pour me mouvoir, je n'ai aucun besoin du monde. Mais mon mouvement ne se soustrait pas pour autant à la mondéité : je ne peux me mouvoir qu'au monde. Le fait d'agir implique effectivement - au moins dans une certaine mesure - de cesser de penser - entendons : de raisonner ou discourir logiquement -, mais n'abolit jamais pour autant l'opération fondamentale de mondification du monde qui rend transcendentalement possible toute pensée comme visée intentionnelle de significations intelligibles.

³ PV-II pp. 140-141

Contrairement à Kant qui interprète le *cogito* comme un « je pense » purement logique ou formel qui doit pouvoir accompagner l'ensemble de toutes nos représentations, Maine de Biran le comprend comme un « je peux » singulier qui n'est jamais réductible à une vérité abstraite : « Cette pensée primitive [...] je la trouve identique dans sa source avec le sentiment d'une action ou d'un effort voulu »⁴. Je pense, je peux, je me sens capable de passer à l'acte, je m'éprouve en train de faire un effort... voilà ce que veut d'abord dire l'égoïté. Le frémissement du vivre se confond ainsi avec celui du « je peux ». Comme l'écrit Rilke : « Je frémis, je me sens pouvoir »⁵. Avec Henry, nous pouvons légitimement considérer que cette interprétation biranienne du « je pense », loin de récuser en bloc l'héritage du *cogito* cartésien, rejette seulement l'identification du « je » à une substance - une chose ontique qui n'a besoin d'aucune autre pour exister - et contribue de manière décisive à nous révéler le sens profond de l'ipséité : « Le cogito biranien ne s'oppose nullement au cogito cartésien [...] puisque toute l'analyse biranienne de l'effort a pour résultat unique et essentiel de déterminer cet effort comme un mode de la subjectivité elle-même »⁶. On a classiquement reproché à Descartes de passer illégitimement du constat d'une pensée pure à l'affirmation d'une existence absolue ; nous considérerons, pour notre part, avec Henry et Maine de Biran, ceci que Descartes, dans un premier temps, a effectivement éprouvé la vérité originaire de l'*ego* comme auto-affection pratique, mais que, dans un second temps, il a malheureusement abandonné et recouvert cette vérité sous un ensemble de constructions transcendantales, en rabattant le *cogito* vécu sur l'évidence théorique du *cogitatum*. A Gassendi qui, dans ses *Objections aux Méditations* lui demandait : vous dites « je pense, donc je suis » mais pourquoi ne dites-vous pas aussi bien « je me promène donc je suis » ? - Descartes a répondu de manière assez inattendue qu'une telle affirmation peut être tout fait valide, à condition d'y entendre l'épreuve pure, concrète et immédiate de l'acte subjectif de marcher, soit une *ambulandi cogitatio*⁷.

⁴ *Œuvres*, VIII, *op. cit.* p. 177

⁵ *Sämtliche Werke*, Wiesbaden, 1955, I, p. 253

⁶ *PPC*, p. 75

⁷ cf. *Œuvres philosophiques*, Ed. F. Alquié, II, p. 792. Si les antiques péripatéticiens enseignaient tout en effectuant des allées-venues et entendaient prouver la réalité du

Aucune des différentes "solutions" spéculatives proposées par les grands représentants du rationalisme classique - la glande pinéale de Descartes, le parallélisme de Spinoza, l'occasionalisme de Malebranche, l'harmonie préétablie de Leibniz - n'a pu résoudre de manière satisfaisante le problème des rapports d'interaction entre l'âme et le corps. Maine de Biran, quant à lui, a en revanche bien compris que l'aporie, ici, n'était en fait que la conséquence d'une mauvaise position de la question. Que la difficulté puisse tout à fait être levée grâce à la thèse de la phénoménalité double dont nous trouvons chez lui une intuition, il s'agit de le montrer en toute clarté avec Henry : « La référence à la dichotomie de l'apparaître de la double apparence du corps en tant que corps-représentation et en tant que corps intérieurement vécu comme volonté, résout le problème de l'action de l'âme sur le corps qui est la croix de la philosophie classique depuis Descartes et sur lequel la pensée moderne devait se briser à son tour »⁸.

Contre le mécanisme cartésien d'après lequel le mouvement réel s'effectuerait dans l'étendue objective, c'est-à-dire dans ce milieu extérieur, homogène et géométrique où les divers et multiples corps physiques se situent *partes extra partes* et se déplacent selon des allures et des trajectoires variables qui peuvent se représenter par des courbes analytiques, mais aussi contre l'empirisme sceptique de Hume qui a voulu ignorer la réalité qui, pour nous, s'atteste irrécusablement dans le mouvement vivant réduit à son immanence transcendante, Maine de Biran identifie le mouvement corporel originaire, subjectif et concret au sentiment invisible par lequel l'*ego* connaît, dans une aperception interne immédiate, qu'il se trouve indubitablement en train d'effectuer un effort pratique, quel qu'il soit. Un tel sentiment intime de faire effort se donne à titre de certitude apodictique et demeure absolument irréductible à la connaissance représentative des positions et des déplacements que présente successivement le jeu objectif de nos organes et de nos muscles,

mouvement en déambulant concrètement sous les yeux de leurs contradicteurs, ils n'ont pas été jusqu'à s'assurer par cette démarche de la vérité du *cogito*, dont la découverte inaugure la modernité. Du reste, il ne suffit évidemment pas d'accomplir factuellement un mouvement pour rendre compte phénoménologiquement de sa possibilité transcendante.

⁸ « Schopenhauer : une philosophie première », in *PV-II* pp. 117-118

tel que le prennent en vue le physiologiste ou l'anatomiste. Mon propre mouvement se connaît originairement en soi-même non pas par le moyen d'une chose intramondaine (un stimulus physiologique, une excitation cérébrale etc.), ni par la médiation d'une transcendance ek-statique puisque le contenu réel de mon effort concret ne s'exhibe jamais dans la lumière du dehors, mais uniquement par l'épreuve affective qu'il fait immédiatement de soi-même, épreuve qui s'accomplit dans la nuit vive du pur pathos et qui consiste dans un sentiment subjectif de plaisir ou de peine qui transit et inonde la masse invisible de ma propre chair.

Soient, sous réduction, deux corps objectifs, chacun en mouvement : d'un côté, ma main qui trace des signes sur le papier ; de l'autre, la pluie qui tombe au dehors. Une distinction fondamentale permet de les séparer l'un de l'autre : un sentiment d'effort, aussi minime soit-il, s'associe à la vision de ma main en mouvement, tandis que la chute des gouttes d'eau demeure pour moi un phénomène purement extérieur et irréel (ce qui ne veut nullement dire illusoire, cf. *supra*). Or, ma main⁹ se manifeste à moi tout à la fois, d'une part, comme ce corps objectif intramondain qui se montre à travers une série d'esquisses colorées et successives (le dessus, la paume, la tranche etc.) et, d'autre part, comme un pur pouvoir de préhension invisible qui « se donne tout entier en lui-même » sans jamais se livrer « dans une série d'*Abschattungen* comme un donné toujours incomplet et toujours dépassé », et ceci « parce qu'il n'est jamais un donné intuitif [...] »¹⁰. Ma main de chair, écrit Husserl, « est *organe du vouloir (Willensorgan)*, il est le seul et unique objet qui peut être mis en mouvement de manière spontanée et immédiate par le vouloir de l'ego pur qui est le mien, et le seul et unique moyen pour produire un mouvement spontané médiat d'autres choses que, par exemple, ma main, dans son mouvement spontané immédiat, heurte, saisit, soulève, etc. *Les choses simplement matérielles ne sont susceptibles que de mouvement mécanique et la spontanéité de leur mouvement n'est que médiante ; seuls les corps (Leiber) sont capables de mouvement spontané immédiat (« libre ») et ce, par l'entremise de l'ego libre qui leur appartient et de son*

⁹ Derrida a longuement médité l'insistance philosophique sur l'exemple de la main : cf. *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, *op. cit.* pp. 183 sq.

¹⁰ *EM* p. 859

vouloir »¹¹. Mais s'il en va ainsi, comment ces deux modes de manifestation hétérogènes - ma main intramondaine, d'une part, et, de l'autre, ma main de chair - peuvent-ils donc fusionner, de telle manière à donner un unique et même phénomène : ma main, telle que je la vois et la vis ? Avec Husserl, il nous est permis de considérer qu'une opération transcendantale de synthèse passive de recouvrement ou de mise en coïncidence (*Deckung*) fond ensemble dans une unité d'entre-appartenance ou de co-présence, d'une part, l'impression invisible et indubitable que j'ai d'exercer, ici et maintenant, le pouvoir de mouvoir ma main de chair et, d'autre part, la perception visuelle de ma main objective que j'ai sous les yeux tandis qu'elle court sur la page. A partir de là, nous pouvons nous élever à une certaine généralisation, en admettant qu'une unique et même chose (entendons : « chose même », « phénomène ») - ma main - se donne à moi de manière double, dans un processus d'auto-hétéro-donation originaire, en se manifestant selon ces deux modes hétérogènes et irréductibles l'un à l'autre que sont le pathos de la vie et l'ek-stase de l'être ou de l'intentionnalité : à l'auto-donation dans l'immanence de ma main de chair comme pouvoir de prendre, toucher... s'associe d'entrée de jeu l'hétéro-donation dans la transcendance de ma main corporelle intramondaine. Ma main phénoménale, telle qu'elle se donne à moi sous réduction, tout à la fois je la vois et la sens. Je sens que je la vois et je vois que je la sens. La vision que j'en ai se sent elle-même, de telle manière à s'accomplir effectivement comme vision concrète ; et le sentiment que j'en ai se met d'emblée à distance dans l'opération d'un voir, de telle façon que mon pouvoir invisible de toucher et de prendre se présente à moi sous l'aspect objectif de cette figure colorée dont je peux distinguer les parties et compter les doigts. Mais soulignons le fait qu'aucune espèce de schize ne déchire le phénomène de ma main (sinon je ne pourrais plus écrire), parce que ma main invisible et ma main visible ne se juxtaposent point à la manière de deux substances extérieures l'une à l'autre (notons que pour Descartes, la *res cogitans* reste essentiellement étrangère à l'étendue qui définit la *res extensa* ; de plus, le rapport entre les deux n'est pas à penser sur le modèle d'un rapport *partes extra*

¹¹ *Ideen II*, pp. 215-216

partes), mais au contraire se co-appartiennent, passent l'une dans l'autre, s'étreignent et s'unissent indissolublement, quoique sans jamais pour autant abolir leur différence pathético-extatique originaire, qui demeure en effet absolument irréductible. Dans l'attitude naturelle, rien n'est plus évident que ce fait : ma main compose un tout. Il arrive cependant que les circonstances favorisent la distinction des deux modes d'apparaître de ma main. Si je me trouve dans un lieu complètement obscur et que je suis ainsi privé de la vue objective de ma main corporelle, je ne suis pas pour autant séparé de ma main de chair (sauf dans le cas de certains délires de type pathologique), que je peux en effet mouvoir à tâtons, à la recherche d'un interrupteur ou d'un moyen d'éclairage. Du reste, même dans cette situation, ma main ne se réduit pas exclusivement à l'invisible auto-donation en chair de mon pouvoir vécu de préhension tactile (une telle réduction reviendrait à une chute dans l'*aphanisis*) ; cette auto-donation s'accompagne nécessairement d'une hétéro-donation co-originaire, puisque je compense spontanément la perte visuelle due à l'absence de lumière physique en associant intentionnellement à ma main de chair la représentation - souvenue ou imaginée, peu importe - d'une main physiologique (on demandera bien entendu si un aveugle de naissance peut ou non effectuer une telle association, et si oui comment). Si ma chair ne s'effondre pas dans la nuit d'un pur chaos affectif, c'est du fait que je la saisis ek-statiquement en me rapportant à elle à travers la représentation (plus ou moins phantasmatique, mais cela importe peu ici) d'un corps organique. Ainsi, cette explication descriptive élémentaire suffit à dissoudre le faux problème métaphysique qui consistait à savoir comment mon âme peut mettre en mouvement une certaine partie de mon corps et comment les sensations corporelles peuvent en retour affecter mon âme. La chair vivante à chaque fois mienne, depuis l'époque des péripatéticiens, se moque absolument de tous les paralogismes insolubles dont elle fait traditionnellement l'objet : il lui suffit d'un geste pour dissiper tous ces sophismes.

On trouve chez Husserl, notamment au § 25 des *Ideen II*¹², une multitude de métaphores qui toutes désignent, par référence au motif du

¹² *Ideen II* pp. 157-158

point d'Archimède que Descartes applique au *cogito*, l'*ego* comme le « point-source », le point de départ, le centre de rayonnement, le foyer, le *terminus a quo* à partir duquel toute activité pratique devient concrètement possible et peut effectivement commencer. "Lieu" hors monde, u-topique, centre d'initiative et d'action, premier moteur, principe qui se sent *comme* inconditionné (mais ce n'est qu'une illusion transcendantale), la donation de mon « je peux » équivaut à celle d'un « je préside » : elle me délivre à moi-même en tant qu'archi-pouvoir de commencer¹³ et de commander (le mot grec *archè*, on le sait, signifie à la fois le « commencement » et le « commandement »), d'agir main-tenant, de tenir sous la main, par la main, dans mes mains la somme de mes différents pouvoirs, d'exercer une pré-séance ou une primauté à partir de ma propre chair, cet « ici » fondamental qui, pour moi - comme le dit Husserl -, ne sera jamais ailleurs. Ma chair détermine mon propre « ici » qui ne doit pas se confondre avec un point géométrique ou un lieu anatomique plus ou moins imaginaire. Comme l'écrit Henry, ma chair qui s'identifie à un « centre absolu » n'est pas située par rapport à autre chose qu'elle, mais se trouve elle-même « en situation » et pose ainsi « le fondement ontologique de toute situation possible »¹⁴. L'« ici » de mon incarnation revient donc à mon lieu propre (pas au sens physique d'Aristote), au lieu qui m'est propre parce qu'il me fait accéder immédiatement à ce « je peux » qui se donne à moi et à personne d'autre et que moi seul peux mettre en exercice. Pouvoir, c'est toujours pouvoir pouvoir. Et identiquement : c'est toujours pouvoir vouloir. Mon pouvoir s'avère réel, du fait je peux le mettre en œuvre librement à chaque fois et aussi souvent que je veux, dans la mesure où il m'est donné. Ma liberté pratique n'est pas une idée, mais l'exercice effectif des puissances de ma propre chair. Mon « je peux » se donne concrètement : cela veut dire qu'il équivaut immédiatement à un « je peux vouloir », à un archi-vouloir capable de régir l'ensemble de tous mes divers pouvoirs originaires. Mon pouvoir n'est pas simplement une propriété naturelle ou métaphysique qui compterait au nombre des attributs particuliers de ma personne ; en tant

¹³ Levinas, notamment dans *De l'existence à l'existant*, pense comme un « je peux commencer » la liberté originaire de s'arracher à l'« il y a », de rompre avec le « ça veille » de l'insomnie.

¹⁴ PPC p. 270

qu'originnaire, il ne se définit pas par la faculté réflexive d'un libre-arbitre métaphysique, mais il coïncide absolument avec la donation de mon égoïté fondamentale dont il désigne le contenu effectif : j'advies en tant que « je peux ». *La donation donne et se donne* : cet énoncé doit être pensé au sens le plus fort. La donation ne se définit pas seulement par le fait qu'elle donne des objets ou des étants divers et multiples. Elle se donne elle-même, cela veut dire qu'elle *s'auto-communique comme pouvoir de donner et de se donner soi-même*, en instaurant un adonné qui se reçoit originairement soi-même, dans sa chair, comme un « je peux » capable d'accueillir la puissance dont il se trouve investi (mais ayant aussi, dès l'origine, la possibilité d'esquiver un tel don, de l'abandonner au *léthé*, de le laisser se dissiper). Ainsi, ma chair n'est pas un simple réceptacle passif, mais un moteur primordial, elle s'identifie à l'épreuve affective, plus ou moins joyeuse ou douloureuse, de ce pouvoir fondamental et absolument irréfutable par lequel, tout à loisir mais sans même y penser, je dilate ou contracte ma poitrine, ouvre ou referme mes doigts, fais bouger mes yeux, me lève et marche etc. En se répétant incessamment sur le mode d'une création continuée, la donation de mon égoïté comme un « je peux » d'emblée approprié à moi me rend à chaque instant la possibilité de recommencer - non pas simplement de reproduire à l'identique un passé prédéterminé, mais d'inaugurer, d'agir de manière nouvelle ou de remettre mon ouvrage sur le métier. Il m'est ainsi continuellement re-donné, par-delà les ratages et les échecs, de pouvoir à nouveau prendre l'archi-décision d'accorder l'initiative d'un auto-déploiement aux divers et multiples pouvoirs pratiques auxquels l'incessant événement de mon incarnation me donne immédiatement accès, de telle manière à laisser ces différents pouvoirs se phénoménaliser à partir d'eux-mêmes, en quelque sorte automatiquement, selon leur propre loi qui - nous allons mieux le saisir plus loin - n'est sans doute pas la loi du monde ou de la conscience constituante, puisque la volonté de contrôle théorique, dès lors qu'elle devient excessive, produit de fait plutôt un effet d'inhibition ou de crispation. Bref, en tant que « je peux », mon *ego* incarné se trouve investi d'une souveraineté originnaire, même si - nous ne manquerons pas d'y insister - celle-ci reste foncièrement marquée par la finitude, la limitation et la fragilité.

Je m'éprouve originellement et incontestablement libre, du fait que l'auto-donation de la vie me place d'entrée de jeu à l'intérieur de chacun de mes pouvoirs que je peux exercer concrètement, ici et maintenant, je me trouve libre de libérer ma propre chair, c'est-à-dire de la laisser accéder à l'exercice autonome ou automatique de ses propres puissances pratiques. Mais soulignons bien, avec Henry qu'une telle liberté originelle s'éprouve purement et simplement à titre de fait indubitable. Elle ne peut se prouver ni se démontrer par le moyen d'un raisonnement spéculatif, mais doit seulement se montrer d'elle-même et en elle-même, à partir d'une réduction à l'immanence radicale. Sa réalité vécue, par principe phénoménologique, ne se montre jamais dans l'horizon du monde, sur le mode d'un objet ou d'un étant. Seul son concept - qui n'en donne qu'une représentation irréaliste - peut ainsi s'exhiber sous le regard théorique. Si mon « je peux » se donnait originellement sur le mode ek-statique, il serait alors d'emblée jeté hors de soi, exposé dans le dehors *partes extra partes* et donc radicalement incapable d'agir de manière effective¹⁵. La possibilité concrète de mon pouvoir n'a pas à faire l'objet de spéculations indéfinies. « La liberté n'est pas une affirmation métaphysique, spéculative, toujours contestable et toujours contestée - aujourd'hui plus que jamais par la science, dit-on. La liberté a une signification phénoménologique, elle est le sentiment d'un pouvoir en exercice s'éprouvant soi-même en celui-ci et à ce titre irréfutable »¹⁶. Ce que P. Audi redit autrement : « Pour Henry, la liberté ne s'éprouve (et ne se prouve) nulle par ailleurs que dans le déploiement de l'action corporelle et

¹⁵ Le « pouvoir » politique, militaire ou économique dont nous parlons en général - le plus souvent pour le dénoncer ou contester ses abus - est en fait une entité abstraite et dérivée que nous ne pouvons constituer ek-statiquement qu'à partir de l'épreuve originelle et immédiate de notre propre « je peux » vivant. Seul peut faire l'objet d'une tripartition entre les dimensions de l'exécutif, du législatif et du judiciaire un pouvoir d'emblée irréaliste par sa représentation dans l'horizon lumineux du monde. Le pouvoir réel ne se divise pas, il ne se donne que de manière absolument indivise, sinon il serait impuissant. Cet individu vivant que je suis se livre à une aliénation égicide dès lors qu'il s'identifie sans reste à un élément purement objectif faisant partie d'une collectivité qui serait totalement déterminée à subir mécaniquement les effets arbitraires d'un pouvoir abstrait, en lui-même privé de toute individualité effective. Pour pouvoir entreprendre de résister au « système », il est nécessaire de commencer par déjouer la tendance plus ou moins pressante à une telle aliénation égicide, ce qui suppose à chaque fois un travail de soi sur soi-même, une *praxis* d'auto-libération.

¹⁶ IPC p. 262

son rapport direct au monde »¹⁷. Ma propre liberté originaire s'éprouve pudiquement et indubitablement dans le sentiment que j'ai d'être en train d'effectuer un effort pratique, mais aussi et d'abord dans celui de pouvoir mettre en œuvre de manière indéfiniment répétée l'ensemble de tous mes divers pouvoirs donnés, qu'ils soient innés ou acquis. Mon mouvement vivant, loin de s'épuiser dans son exécution momentanée, procède ainsi en son principe même d'une puissance d'actualisation indéfinie. Mais ce fait ne veut nullement dire que mon « je peux », plutôt que de consister en un donné absolument réel, reviendrait à une pure et simple virtualité¹⁸. L'itérabilité qui caractérise essentiellement ma pratique signifie que je peux exercer mes pouvoirs quand je le veux et aussi souvent que je le veux. Comme le remarque R. Kühn, mon « Je peux » fondamental implique un « Je-peux-toujours » ou un « Je-peux-à-nouveau », éventuellement aussi un « Je-peux-autrement »¹⁹. Du fait que rien ne la sépare jamais d'elle-même, parce qu'elle consiste dans le mouvement même de revenir incessamment à soi-même, de manière à demeurer toujours présente à elle-même dans une incessante parousie - mais non pas sur le mode d'une substance au sens classique -, du fait qu'à chaque instant, dans son immanence indéchirable, elle tient sous sa main l'ensemble de tous ses pouvoirs, ma chair, nous dit Henry, peut se penser comme une espèce de « mémoire ». Non pas au sens de la capacité de se représenter des sentiments ou des pensées qui ont disparu, ni de la rétention du présent vivant, ni d'un acte de remémoration intentionnelle, mais la mémoire comme « possibilité principielle de déployer chacun de ses pouvoirs »²⁰, de les actualiser spontanément ou instinctivement, indépendamment de toute prise de vue consciente. Mon « je peux » incarné, en tant qu'il advient à soi-même de manière absolument immédiate et indépendamment de toute visée ek-statique d'un passé, doit se décrire identiquement et paradoxalement comme une mémoire sans mémoire, comme une mémoire

¹⁷ Michel Henry, *op. cit.* p. 45

¹⁸ Nous devons aussi récuser cette objection plus ou moins connexe, qui demeure tout simplement prise dans l'attitude naturelle : si le pouvoir originaire dont nous parlons est d'abord pouvoir de modifier le phénomène plutôt que de transformer la réalité matérielle des choses physiques, n'est-il pas alors qu'un pouvoir purement contemplatif et au fond illusoire ?

¹⁹ « Regard transcendantal et communauté intropathique, *Phénoménologie radicale de la praxis thérapeutique* » in *PVCC* p. 124

²⁰ *IPC* p. 207

immémoriale, foncièrement oublieuse du monde et privée de toute image-souvenir, autrement dit comme une mémoire-habitude²¹. Résidant ainsi entièrement dans le fait de mon pouvoir actuel ou potentiel, ma liberté originare n'exige aucun postulat de la part d'une raison pratique. Son effectivité doit tout simplement se constater à titre de fait en soi absolument irrécusable : je peux agir, j'agis, donc je suis libre. Si l'on peut de fait toujours refuser de l'admettre par mauvaise foi²² ou par cécité phénoménologique, tout individu vivant qui la met en doute ou la récuse verbalement ne peut pourtant manquer de l'exercer concrètement - ne serait-ce que dans l'acte qui consiste à ouvrir la bouche pour contester ou à esquisser un geste de refus -, puisque vivre implique nécessairement d'agir. C'est qu'immergé dans l'immédiateté de la pratique, absorbé dans le « feu de l'action », l'ego vivant tend à perdre de vue toute compréhension réfléchie de son propre « moi » ek-statique : même si, du fait de la passivité fondamentale du vivre à l'égard de l'ek-stase, elle n'abolit jamais absolument toute représentation, l'activité pratique, dès lors qu'elle atteint un certain degré d'intensité, implique, pour l'ego agissant, de vivre plus immédiatement l'épreuve pathético-extatique de son ipséité d'ego-moi, au lieu de se rapporter à elle sur un mode réflexif, théorique ou spéculatif. L'agir s'avère d'autant plus efficace, le mouvement pratique s'effectue d'autant plus aisément et gracieusement, que l'ego - qu'il soit travailleur, artiste, sportif ou amant - parvient davantage (ce qui n'est jamais absolument acquis) à cesser de se regarder, de se juger ou de s'admirer lui-même "depuis l'extérieur" en train d'agir, qu'il réussit à se concentrer le plus purement et simplement possible dans l'effort généreux d'une auto-donation nocturne oublieuse du spectacle du monde. Ainsi, le pouvoir pratique, parce qu'il se donne originarement dans la pure immanence de la vie, se libère soi-même d'autant mieux qu'il réussit à moins s'appréhender sous le mode de l'ek-stase, dont l'activité co-originare, d'après le modèle de l'auto-hétéro-donation, demeure

²¹ Le phénomène de la mémoire se donne lui aussi selon les deux modes fondamentaux de l'unique phénoménalisation : nous devons distinguer entre, d'une part, la mémoire ek-statique (qui, comme le montre Husserl, peut être rétentionnelle ou bien reproductive) et, de l'autre, la mémoire comme habitude, c'est-à-dire automatisme, « pli » acquis par la chair vivante au moyen d'un exercice volontaire répété.

²² Inéludable est l'objection selon laquelle mon agir apparemment libre serait en réalité déterminé par des motifs inconscients. Il serait trop long de vouloir y répondre ici.

cependant inextinguible. Agir, en ce sens, c'est s'efforcer de ne pas se représenter.

« Je peux me mouvoir », cela veut dire que je me trouve, ici et maintenant, en possession d'un tel pouvoir, que je me vis d'emblée placé dans la condition de l'actualiser, que je coïncide d'entrée de jeu avec la libre possibilité de l'exercer et de le déployer concrètement, à partir de la réalité affective de ma propre égoïté, autrement dit à partir de l'initiative absolue de commencer qui m'est immédiatement donnée dans l'immanence de mon incarnation, indépendamment de toute référence à un donateur transcendant. Je sens que « je peux » : il dépend de moi et de moi seul de prendre l'initiative d'actualiser le pouvoir qui m'est ainsi donné ou, mieux, de le laisser s'actualiser à partir de lui-même. Autrement dit, je peux, plutôt que de le constituer en prétendant décider *a priori* (ou d'après la somme des expériences que j'ai déjà acquises) de la puissance dont ma chair est capable et de ses limites, accorder à celle-ci, à titre de phénomène saturé qui renverse la catégorie de la relation, l'honneur de se révéler tout à loisir à travers l'expérience pratique de son propre déploiement concret : « [...] on ne sait pas ce que peut le Corps »²³, écrit Spinoza. Prétendre le contraire, cela revient, du point de vue d'une phénoménologie radicale, à faire obstacle à toute possibilité de révélation tirant son initiative de ce « je peux » incarné qui m'est donné. Si mon « je peux » m'est ainsi donné, rien ne me force à son actualisation, sinon la nécessité vitale : j'ai besoin d'agir pour satisfaire ma soif, ma faim etc. Mais d'entrée de jeu, je me trouve libre de déployer ou non mon pouvoir originaire. Ma liberté originaire se définit beaucoup moins par la possibilité qui m'est donnée de choisir face à cette alternative - ou bien actualiser mon « je peux », ou bien ne pas l'actualiser -, que par le fait de libérer concrètement, par son exercice effectif, mon pouvoir de coopérer à la phénoménalisation. Le déploiement de mon « je peux » ne saurait se réduire à un pur et simple réflexe. C'est moi qui agis. Mes propres mouvements ne sont pas causés mécaniquement par les choses extérieures. On ne peut forcer mon agir sans d'abord contraindre mon vouloir. On ne peut se substituer à mon propre « je veux » ; on peut

²³ *Ethique*, III, scolie de la proposition II, *op. cit.* p. 139

seulement, tout au plus, le contraindre depuis l'extérieur. C'est toujours moi qui agis, certes, mais mon moi risque aussi de s'identifier à des figures aliénantes - notamment celle du « On » -, et tout se passe alors comme si je n'étais plus qu'une marionnette entre les mains de l'Autre - tout le monde et personne - qui semble agir ou parler à ma place. Cependant, en réalité, personne - aucun homme ni aucun dieu - ne peut exercer à ma place mon propre « je peux » : en ce sens, je suis à la fois une solitude et une liberté originaires. L'un et l'autre de ces deux aspects se présentent comme l'avvers et le revers d'une unique et même donation : je suis libre parce que je suis seul et je suis seul parce que je suis libre²⁴, je suis une solitude-liberté. Il va falloir se demander s'il m'est possible, et si oui comment, de me désaliéner, de manière à reconquérir la sphère originarie de ma monade. En tout cas, si c'est un fait avéré que personne ne peut agir ma chair à place, il faut ajouter que, réciproquement, je ne peux moi-même exercer à la place d'un autre la liberté originarie en laquelle il se reçoit. Car si je m'identifiais immédiatement à la chair d'autrui, je coïnciderais alors du même coup avec son propre « je peux ». Or, une telle identification n'est tout au plus possible que sur le mode du phantasme, et jamais dans la réalité. En effet, il ne m'est nullement donné de pouvoir agir autrui "de l'intérieur", de manière à faire qu'il remue ne serait-ce que le petit doigt. Il m'est seulement possible d'obliger moralement autrui, de le contraindre par la force physique ou verbale ou encore de le plonger, au moyen de l'alcool, de la drogue ou de l'hypnose, dans un "état second", de sorte à pouvoir le manipuler à ma guise. C'est un fait que je ne peux en aucun cas prendre directement possession du « je peux » propre à mon *alter ego*. En tant que solitude originarie, toute chair, qu'il s'agisse de la mienne ou bien de celle d'autrui, se donne ainsi comme une liberté irréductible, en un certain sens absolument inaliénable et inviolable.

Mon propre « je peux » m'est - et à moi seul - à chaque instant accessible, du fait qu'il demeure en soi-même - mais sans se confondre avec un étant maniable ou subsistant - et qu'aucune distance ne sépare

²⁴ « je peux » = « je suis libre » = « je suis seul » : cette équivalence originarie ne signifie évidemment pas - il serait absurde de le conclure - que toute espèce de solitude empirique assurerait nécessairement une condition de liberté authentique ; ni, à l'inverse, qu'agir de manière véritablement libre impliquerait forcément de se tenir à l'écart de toute forme de communauté.

mon « je peux » et mon *ego*. Si l'un et l'autre coïncident parfaitement, nous comprenons alors comment mon pouvoir se connaît originairement. La connaissance dont il s'agit ici n'est pas intentionnelle ni ek-statique, elle s'effectue indépendamment de toute extériorisation dans la lumière du monde, elle ne nécessite l'intervention d'aucune transcendance ayant pour fonction de faire voir. Si le contraire était vrai, le moindre mouvement concret, encore une fois, serait alors impossible. Dès que l'on essaye de décrire la donation originaire du pouvoir vivant en la rapportant principalement ou exclusivement à un processus ek-statique d'irréalisation, d'évidement ou de mise hors de soi, on se précipite inévitablement dans une impasse théorique. En effet - Henry l'a suffisamment souligné -, aucun « je peux » réel ne saurait se déployer concrètement sans commencer par s'atteindre, se toucher, entrer en coïncidence avec soi-même, s'auto-affecter, se charger de soi-même, se soulever en prenant appui sur soi-même, se mouvoir en soi-même et à partir de soi-même, s'auto-mouvoir : « à tout pouvoir véritable, un premier pouvoir est donné, celui précisément d'être lui-même, de s'emparer de lui-même, de coïncider avec soi dans une sorte de cohésion première qui rejette toute espèce de distance et de séparation, bref dans l'immanence de son intériorité radicale »²⁵. Ainsi, en confiant l'auto-donation originaire du « je peux » à une ek-stase, quelle que soit son espèce, on commet une grave erreur phénoménologique, puisqu'on livre le pouvoir vivant à l'impuissance la plus radicale, on le condamne à une insurmontable aliénation, on tue dans l'œuf la possibilité transcendante de tout *ego* pratique, on perpète un égicide.

S'il en va ainsi, nous saisissons de plus comment j'entre concrètement en possession de mes divers et multiples pouvoirs, de manière à les exercer véritablement comme les miens. Du fait que ni mon « je peux », ni mon *ego* ne se donnent jamais originairement dans une ek-stase (ils ne s'y donnent que de manière dérivée, en tant qu'abstractions théoriques), il n'y a absolument aucune espèce d'écart entre l'un et l'autre. Mon *ego* n'a pas à sortir de lui-même et à franchir un quelconque intervalle pour rejoindre mon « je peux » et en prendre possession, du fait que l'un et l'autre se confondent dans une parfaite identité, celle de la vie originaire

²⁵ « Le concept d'âme a-t-il un sens ? » in *PV-I* p. 31

comme auto-affection. « Nous rejoignons nos mouvements, nous ne les quittons à aucun moment lorsque nous les accomplissons [...] parce que nous nous confondons avec ces mouvements »²⁶. Nos mouvements vivants ne peuvent s'expliquer de manière satisfaisante par on ne sait trop quelle action métaphysique que notre âme douée de libre arbitre imposerait on ne sait pas mieux comment aux différents organes qui composent notre corps physiologique. En revanche, dès lors que je m'identifie réellement à un *ego* vivant qui se trouve d'entrée de jeu placé dans la condition d'un « je peux » pratique, l'aporie est alors levée, parce que l'auto-donation de mon *ego* pratique exclut absolument tout écart entre le mouvant et le mû. « La vie est un auto-mouvement s'auto-éprouvant et ne cessant de s'auto-éprouver dans son mouvement même »²⁷. Aristote, on le sait, définit la *praxis* par une action de soi sur soi-même, par un processus d'auto-transformation qui suppose l'identité de l'agent et du patient, ceci à la différence de la *poïesis* qui consiste au contraire pour l'agent à fabriquer un objet qui lui est extérieur. Des verbes tels que « se réjouir », « s'attrister », « s'ennuyer », « s'exercer », « s'entraîner », « se libérer »... disent une action de soi sur soi-même (la « voie moyenne », dans la langue grecque, définit un mode grammatical intermédiaire qui relève à la fois de l'actif et du passif et qui n'a pas vraiment d'équivalent en français). Or, en présupposant le monopole exclusif de la phénoménalité ek-statique, le monisme ontologique pose au contraire d'emblée un écart abyssal entre l'agent (l'âme libre douée de raison) et le patient (le corps mécanique), ce qui nous précipite fatalement dans l'aporie classique relative aux rapports d'interactions entre l'âme et le corps et nous interdit inéluctablement de faire droit au phénomène concret de l'auto-mouvement pratique qui demeure en soi absolument incontestable. Du reste, c'est parce que mon mouvement vivant se meut en soi-même et à partir de soi-même, de manière parfaitement autonome, qu'il peut mouvoir autre chose que lui-même. L'auto-mobilité vivante qui définit la réalité de mon *ego* incarné et qui s'accomplit dans l'immanence pathétique²⁸ se révèle plus originaire que

²⁶ PPC p. 75

²⁷ CMV p. 74

²⁸ Comme le note P. Audi, Platon parlait déjà de la vie de l'âme en terme d'*autokinèsis* : l'âme est « ce qui se meut de soi-même et qui, du fait qu'il ne se délaisse pas soi-même ou qu'il ne fait jamais défaut à soi-même, ne finit jamais d'être en mouvement »

toute forme d'auto-mobilité mécanique qui se déploie à travers l'étendue géométrique. Comprenons bien qu'en fait, ma chair ne cesse d'évoluer en elle-même. Le contenu affectif de son ressenti intime se transforme continuellement, même lorsque je n'actualise pas mon pouvoir de me mouvoir et que je demeure assis ou au repos. Même si ma chair ne peut par principe s'arracher à elle-même, ni quitter son lieu propre, l'affectivité concrète qui définit mon incarnation consiste dans un perpétuel mouvement de devenir, dans un flux à chaque instant relancé par le surgissement d'une nouvelle somme d'impressions originaires. En ce sens, vivre c'est se mouvoir, c'est voyager, c'est ne cesser de revenir à soi-même tout en devenant différent, tout en subissant en profondeur et sans écart le jeu complexe et invisible des multiples et diverses modifications pathétiques.

Mon « je peux » se donne originairement sur un mode pulsionnel, dans le surgissement immédiat et continuellement recommencé d'une somme d'*Urimpressionnen* qui investissent et "alourdissent" ma chair de son propre poids pathétique et dynamique : « dans son auto-affection, l'affect est radicalement passif à l'égard de soi et ainsi est chargé de son être propre jusqu'à l'insupportable de cette charge, il aspire à s'en décharger, il est le mouvement même de la pulsion »²⁹. L'impulsion originaire dans laquelle mon « je peux » se trouve investi de sa propre charge de puissance pratique se caractérise par le fait qu'elle ne présuppose aucune référence à un objet intentionnel déterminé : je me sens irrésistiblement chargé de faire l'épreuve pathétique de moi-même, je me subis et me souffre moi-même et une telle auto-affection, tout en m'en donnant transcendantale la possibilité, me pousse immédiatement à agir sur moi-même de telle manière à modifier cette souffrance, à entreprendre de la convertir en jouissance ; je me sens ainsi spontanément soulevé, porté, poussé, é-mu, motivé à me mouvoir, mais indépendamment de toute visée consciente d'une finalité rationnelle précise. Le phénomène de la pulsion affective nous donne à connaître le

(*Phèdre*, 245 c-d) ; mais Platon a laissé cette notion d'auto-mouvement dans un état de complète indétermination métaphysique ; Henry, en revanche, en a produit une explicitation purement phénoménologique, en l'enracinant dans l'affectivité transcendantale (*Michel Henry, op. cit.* pp. 196-197).

²⁹ *PV-II* p. 183

fait paradoxal que mon pouvoir implique un impouvoir radical, en ce sens que mon « je peux » n'a pas le pouvoir d'échapper à soi-même, ma liberté n'est pas libre de se soustraire à la possibilité de s'exercer - à la limite, on pourrait dire avec Sartre que « je suis condamné à être libre », si la notion de condamnation ne suggérait un enfermement qui contredit précisément la possibilité du déploiement organique auquel m'ouvre la donation purement immanente de mon « je peux ».

Dans l'immanence, ajoute Henry, le pouvoir se trouve « constamment donné, sans discontinuité aucune. Bien plus [...] il ne se peut faire qu'il ne le soit pas ou qu'il ne le soit plus »³⁰. Or, s'il se donne effectivement comme un *positum*, un donné positif, ne faudrait-il pas toutefois, sur ce point, nuancer, en remarquant que l'intensité pulsionnelle qui caractérise la donation incarnée de mon « je peux », loin de demeurer absolument constante, ne cesse en fait de varier en degrés : je sens que « je peux », certes, mais toujours de manière plus ou moins intense ? Mon « je peux » tantôt se tend, tantôt se dé-tend. Pour le dire en termes métaphoriques, il arrive incontestablement à la force pulsionnelle qui dresse ma chair contre la terre de « se refroidir », de « tarir » ou même de « s'effondrer » ; et lorsque cela advient, l'*ego*, plus ou moins inquiet ou pris de vertige, a alors naturellement tendance à rechercher une stimulation dans un moyen d'excitation particulier. Nous y reviendrons un peu plus loin, avec la description du phénomène dit « pneumatique ».

Si donc la donation originare de l'*ego* incarné s'identifie à celle d'un « je peux » vivant à chaque fois mien, doit-elle alors se caractériser en priorité par la multiplicité ou, au contraire, par l'unité ? De fait, ma chair se trouve foncièrement marquée par la multiplicité : d'une part, sa vie invisible consiste dans une multitude d'impressions continuellement changeantes, mon *ego* se sent alternativement joyeux, triste, en colère, inquiet, fatigué, indifférent etc. ; d'autre part, je dispose de multiples pouvoirs : je peux bouger les yeux, le bras droit, la jambe gauche, je peux me lever, m'asseoir, me coucher, marcher, courir, danser etc. S'il en va ainsi, il pourrait alors être tentant de conclure péremptoirement que l'idée d'un *ego* incarné dont la donation se définirait originarement par l'unité

³⁰ IPC p. 204

absolue serait erronée ou ne serait qu'une illusion qui reposerait sur un abus de langage : en parlant de « la chair » ou de « l'ego », on masquerait par un mot unique et simple une réalité irréductiblement multiple et infiniment complexe. En ce sens, ne serait-il pas plus juste de décrire l'ego incarné comme un phénomène foncièrement parcellisé, fragmenté, et par conséquent toujours précaire et menacé dans son intégrité ? Si nous devons incontestablement faire droit à un tel caractère de fragilité, deux motifs nous incitent toutefois à maintenir ici une certaine réserve. D'abord, aussi diverses et multiples que s'éprouvent les différentes tonalités affectives qu'expérimente successivement notre vie incarnée, n'est-ce pas toujours un unique et même ego - le mien - qui se donne, même si nous ne pouvons nullement nous satisfaire de ramener celui-ci au concept traditionnel d'une substance (*hypostasis, substantia*) = X qui perdurerait invariablement dans son essence à travers le devenir et se maintiendrait à l'identique sous le flux des divers accidents apparents ? Comment donc expliquer la possibilité factuelle d'éprouver un certain sentiment d'identité individuelle, aussi fragile que reste une telle identité ? « L'ensemble du vécu d'un homme n'est pas un simple faisceau de vécus ou un simple « flux » de conscience dans lequel nagent des vécus ; bien plutôt », devons-nous soutenir avec Husserl, « tout « vivre » est le « vivre » d'un ego qui lui-même ne s'écoule pas comme ses vécus »³¹. Un tel ego unique doit se décrire non pas comme une *substantia*, mais comme un pouvoir continuellement donné à soi-même. Ensuite, si l'on décrète purement illusoire la thèse d'une unité individuelle de l'ego incarné, le fait parfaitement incontestable que nous pouvons accomplir ici et maintenant un mouvement concret, quel qu'il soit, ne devient-il pas alors du même coup absolument incompréhensible ? Si ma chair résultait d'une opération ek-statique de constitution synthétique plus ou moins complexe qui aurait pour effet de tenir ensemble ou de fusionner une multitude de parcelles d'ego qui se juxtaposeraient les uns aux autres, son "individualité" - qui ne serait en fait qu'une instable cohésion - ne pourrait alors avoir un statut originaire, mais seulement dérivé. Cependant, comme nous l'avons compris, le monisme ontologique, en confiant exclusivement à la

³¹ *Ideen II* [277], p. 373

phénoménalité ek-statique la fonction d'explicitier tout le « comment » de la manifestation de l'*ego* incarné (lorsqu'il ne raye pas ni plus ni moins de son thème de recherche ce phénomène originaire), se voue inéluctablement à l'aporie : si l'on prétend que les multiples points d'*ego* se donnent par le moyen d'une pure production hors de soi, comment ceux-ci pourraient-ils alors se rejoindre, se toucher réellement, fusionner les uns avec les autres, de telle manière à composer concrètement la masse auto-affective d'une chair effective ? Si mes différents organes se donnaient foncièrement dans une extériorité ek-statique les uns par rapport aux autres - comme des pièces détachées sur une table -, comment pourrais-je alors entrer en possession de mes propres pouvoirs pratiques et les exercer concrètement ? Pour sortir de cette impasse, la phénoménologie de l'ipséité et de la *praxis*, Henry nous l'a suffisamment montré, doit faire droit à un autre mode de phénoménalité, radicalement distinct, qui consiste dans une auto-donation pathétique : en effet, seule la description rigoureuse de la vie immédiate comme auto-affection permet de dire conceptuellement la manière spécifique selon laquelle mon *ego* incarné se manifeste à l'origine et comment il peut de fait déployer une quelconque expérience pratique. L'*ego* vivant que je suis n'est pas un acquis de l'expérience, ni une condition purement formelle, mais s'identifie paradoxalement à un transcendantal dont une attestation phénoménale m'est immédiatement donnée dans une épreuve apodictique, à savoir le sentiment de faire effort. Ma chair se donne d'emblée comme une masse affective qui embrasse et fusionne en elle-même une multiplicité d'impressions qui renaissent et se modifient à chaque instant : cette tache de ciel bleu, ce goût de vin, cette odeur de fumée, cet air musical, cette sensation de rugosité... toutes ces impressions, je les éprouve ici et maintenant non pas de façon cloisonnée, mais sur un mode synchronique, elles se fondent ensemble et passent les unes dans les autres ; mais précisons aussitôt qu'elles ne se confondent pas pour autant, qu'elles ne se ramènent pas à une rhapsodie chaotique (cela peut tout au plus arriver dans certains cas d'hallucination) : je demeure en effet toujours capable de les distinguer clairement et distinctement les unes des autres au moyen du *logos* qui me permet de faire voir les différences, et une telle capacité m'est d'emblée donnée, parce que mon incarnation - ainsi que nous

l'avons saisi, mais chez Henry ce n'est pas toujours évident - s'accompagne, de manière automatique, nécessaire et indépassable, d'une opération ek-statique (ou plutôt d'un ensemble complexe d'opérations) de modification co-originale. S'il n'en allait pas ainsi, il est très probable (ce n'est qu'une idée-limite, mais elle nous permet des variations eidétiques) que ma chair s'effondrerait alors dans l'activité d'une pure fusion avec elle-même, qu'elle implorerait dans l'*aphanisis*. Car s'incarner ne signifie en phénoménologie rien d'autre que cela : l'activité transcendantale qui consiste à s'étreindre soi-même, à s'ipséiser selon le mode de l'immédiateté pathétique, à revenir continuellement à soi, à fusionner affectivement avec soi-même, à se donner à soi-même une chair faite tout d'une pièce, sans aucune couture. Si ma chair peut s'éprouver déchirée, c'est précisément parce qu'elle se donne originellement comme indéchirable. Ne cessant de faire retour à soi-même, ma chair, tout en s'exposant aux blessures, s'acharne à résister le plus possible à toute espèce de déchirure, elle ne se laisse du moins jamais déchirer absolument. De jour comme de nuit, sans même que j'aie à y penser ou à décider quoi que ce soit, elle travaille automatiquement et incessamment à tisser et relier les unes aux autres les multiples modalités affectives qui la traversent. Une pure incarnation reviendrait à une pure fusion, autrement dit à une pure implosion dans la non-vérité. On pourrait dire que la parole métaphorique qui déploie un réseau poétique de correspondances synesthésiques joue sur la fusion immédiate des impressions les unes avec les autres, qu'elles soient perceptives ou purement pathétiques : dans la chair du poète, le bleu du ciel se met à couler comme le vin, l'air musical devient capiteux etc. En ce sens, le langage de la métaphore se tiendrait à une plus grande proximité du vécu immédiat et de sa foncière confusion que celui de l'objectivation conceptuelle. Bref, mon *ego* incarné se donne d'emblée comme une fusion toujours déjà accomplie et ne cessant de se répéter, mais cependant toujours impure, toujours mêlée d'ek-stase. Mais comprenons bien qu'il serait faux de dire que ma chair ne fusionne qu'à moitié. L'idée d'une demi-chair ou d'un quart de chair n'a d'ailleurs strictement aucun sens, puisque ma chair n'est pas quantifiable : ou bien ma chair se donne comme un tout, ou bien elle ne se donne pas du tout - il en va ici, en un sens, comme pour le langage binaire -, mais c'est un fait

qu'elle se donne à moi *hic et nunc*, en totalité. La fusion de ma chair parvient à chaque instant à sa perfection, mais se trouve aussitôt - avant tout intervalle chronologique - défaite par une coupure ek-statique co-originnaire qui s'éprouve elle-même pathétiquement, et ainsi de suite indéfiniment -. S'il en va ainsi, comment penser alors plus précisément le principe phénoménologique par lequel ma chair s'individualise, c'est-à-dire accomplit à chaque instant sa donation sur le mode d'un tout absolument indivis, en dépit de ses multiples différenciations internes (impressions ou pouvoirs) ? Puisque nous nous situons ici dans la pure immanence de la vie invisible (dont l'accès, nous l'avons vu, suppose de faire abstraction de la modification co-originnaire), le principe d'individuation que nous cherchons ne saurait résider dans la perception d'une forme objective ou l'imposition d'une structure extérieure qui, en délimitant telle ou telle chose, permet de la distinguer nettement de son environnement visible - par exemple le contour d'une silhouette qui se détache sur un fond de couleur uni. Husserl a bien insisté sur la différence entre ces deux modes de donation : si « la chose matérielle en tant que *res extensa* est par principe fragmentable [...] l'âme [entendons l'*ego* incarné], en revanche, n'a pas d'« endroits », pas de fragments. Elle est une unité qui n'est absolument pas fragmentable »³² et qui se donne, indépendamment de toute série d'esquisses spatiales, dans une présence apodictique immédiate. Or, si l'accès concret à mon propre « je peux » se trouve assuré par l'activité d'une auto-donation purement immédiate et si mon pouvoir pratique se donne originairement de manière absolument une et indivise, n'est-ce pas alors en celui-ci qu'il serait pertinent de chercher le principe phénoménologique capable de "fonder" la « tension latente » qui confère à mon *ego* incarné sa foncière individualité qui, répétons-le, n'exclut nullement le fait d'une multiplicité impressionnelle et potentielle ? Nous proposons ici de penser que mon irréductible individualité de vivant m'est originairement donnée dans le fait immédiat et concret du « je peux » que je mets en œuvre. Mon *ego*-chair accède immédiatement à sa propre individualité, sans avoir besoin de passer par le stade du miroir lacanien : dès ma naissance, il m'est donné de pouvoir me mouvoir : je peux me positionner face au miroir et bouger

³² *Ideen II* [133], p. 192

mes yeux, de telle manière les diriger vers mon reflet. En fait, tout « je peux » réel ne peut se donner que de manière a-tomique, in-sécable, indivise (« individu », on le sait, provient du latin *individuus* ou du grec *atomon*) - précisément en tant qu'un *ego* incarné d'emblée individualisé. Si l'individualité de mon pouvoir ne se donnait pas originairement, mon pouvoir ne serait alors pas un pouvoir réel. C'est la pensée théorique qui soumet mon « je peux » à un procès d'objectivation analytique, alors que, dans la pratique concrète, il se donne en soi-même dans une foncière indivision. En décomposant mon « je peux » jusqu'à le tuer, l'analyse théorique produit toute une série de faux problèmes : une fois l'individu fragmenté en parcelles qui se juxtaposent *partes extra partes*, on se demande comment reconstituer le puzzle et comment les pièces vont pouvoir tenir ensemble. Or, en fait, il s'agit non pas d'expliquer métaphysiquement un hypothétique processus de composition dont mon « je peux » devrait constituer le fragile résultat, mais bien plutôt de reconduire méthodiquement la pensée à une description phénoménologique fidèle de l'auto-donation immédiate de mon « je peux » dans la foncière individualité de son incarnation. Il serait incertain et inutile de vouloir démontrer par le moyen d'une déduction spéculative le fait d'une telle individualité. Mon *ego* s'assure de sa propre individualité à chaque fois qu'il agit, fait activement effort, s'unifie, se concentre ou se "roule en boule" dans l'épreuve concrète de son application pratique : comme l'écrit Maine de Biran, « le sujet de l'effort reconnaît immédiatement son identité, sa durée continuée »³³. C'est en tant que je suis originairement donné à moi-même de manière absolument une et indivise que je peux déployer un quelconque effort pratique. Si l'investiture de mon « je peux » ne s'accomplissait pas à chaque instant sur le mode d'un fusionner avec soi-même, elle ne pourrait alors s'avérer effective et aucune liberté factuelle de me mouvoir ne me serait donnée. Ainsi, c'est dans la donation fusionnelle indéfiniment recommencée de mon « je peux », que ma chair parvient à embrasser et à jeter ensemble (littéralement au sens du *sym-bolon*), ici et maintenant et à chaque instant, la multitude des impressions et la diversité des pouvoirs par

³³ cité par Henry in *PPC* p. 139

lesquels s'auto-différencie sa vie invisible. Pour reconduire l'*ego* vivant à son individualité fondamentale, il convient de penser la chair à partir non plus d'un corps objectif éclaté dans l'étendue physique, mais du phénomène immédiat et indubitable du « je peux » pratique comme centre d'initiative absolu. Husserl parle d'un *ego* ponctuel (*ego-punctum*) : ce n'est certainement pas par hasard qu'il recourt métaphoriquement à l'idée antithétique du point géométrique - lieu privé d'étendue -, qui constitue l'atome le plus élémentaire de toute étendue objective. En tant que je vis concrètement mon « je peux », je connais irrécusablement le fait immédiat que mon *ego* se donne originairement à soi-même sur le mode non pas d'un assemblage de multiples parcelles, mais d'une continuelle activité auto-affective de fusion atomique. Si ma chair ne se donnait pas fondamentalement comme un point de pathos, elle ne pourrait alors s'identifier à un « ici » qui ne sera jamais ailleurs. La ponctualité de mon *ego*, c'est aussi le fait que je le trouve à chaque fois « ici », sans retard, prompt à déployer ses pouvoirs. Bref, voici ruinée la thèse égicide selon laquelle l'*ego* incarné dans son individualité originaire ne serait qu'une illusion ou seulement un phénomène dérivé. Somme pathétique d'emblée absolument indivise qui s'auto-différencie en une multitude de points d'auto-affection, mais qui ne résulte aucunement d'une agrégation mécanique ou d'un assemblage ek-statique d'éléments qui se juxtaposeraient objectivement, l'auto-donation du « je peux » dans son ipséité incarnée peut légitimement - Henry nous l'a montré - se situer au principe même de l'individuation de l'*ego* vivant³⁴, que l'analyse théorique

³⁴ « Ce qui individualise quelque chose comme l'Individu que nous sommes chacun, dans sa différence d'avec tout autre - chaque moi et chaque *ego* transcendantal à jamais distinct et irremplaçable -, ne se trouve nulle part dans le monde. L'individualité de l'Individu n'a rien à voir avec celle d'un étant, laquelle, d'ailleurs n'existe pas, ne résultant jamais d'autre chose que de la projection anthropomorphique de ce qui trouve sa condition dans l'espace unique de l'individualité. C'est bien pourquoi en fin de compte, le principe qui individualise est aussi unique que ce qu'il conduit chaque fois dans la condition qui est la sienne. Il n'y a pas d'individualité de l'étant, mais seulement une désignation extérieure spatio-temporelle rendant possible une éventuelle détermination paramétrique ultérieure. Il n'y a d'individualité que de l'Individu. L'individualité de l'Individu n'existe jamais que comme son ipséité. D'Ipséité, il n'y en a que dans la vie. L'Ipséité ne se trouve pas dans la vie comme l'herbe dans le champ ou le caillou sur le chemin. L'Ipséité appartient à l'essence de la Vie et à sa phénoménalité propre. Elle prend naissance dans le procès de phénoménalisation de la vie, le procès de son auto-effectuation pathétique, et comme le mode selon lequel celle-ci s'accomplit » (CMV p. 156).

abstraite menace toujours de diviser et dont elle risque de méconnaître l'essentielle simplicité. Nous n'en aurons jamais fini de faire effort pour revenir à la concrétude immédiate du monde-de-la-vie (*Lebenswelt*), de fait que la spéculation, jusqu'au cœur du débat phénoménologique, tend toujours, tel un courant funeste, à nous en éloigner. Cela dit, nous avons néanmoins à faire droit à un phénomène incontestable : l'impression singulière de perdre l'unité organique originaire que nous postulons ici, ou même d'en être tout à fait privé. L'appréhension du phénomène pneumatique va, espérons-le, nous permettre de mieux comprendre le phénomène d'une assurance pratique qui se sent frappée de précarité, qui se met à vaciller ou qui s'effondre carrément, dès lors que « je n'en peux plus ».

2/ Le déploiement immanent de ma corporéité organique

En dehors de son exercice concret qui consiste dans le sentiment immédiat de l'effort subjectif que j'accomplis ici et maintenant, mon pouvoir pratique originaire n'est rien d'autre qu'un mot ou qu'une abstraction. Même effectivement donné, le sentiment de pouvoir reste de l'ordre de la possibilité, tant que je ne prends pas l'initiative de l'exercer effectivement, ce qui implique toujours des choix et des renoncements : « je peux », certes, mais je ne peux pas tout, ni toujours, ni simultanément. Mon pouvoir ne se libère réellement qu'à travers sa mise en pratique qui s'avère forcément éprouvante et qui exige patience et persévérance. Il n'est ni une substance, ni un objet, ni un étant, du fait que son déploiement n'advient concrètement que dans une actualisation toujours à reprendre. Le "lieu" où je peux faire effort n'est autre que celui de mon incarnation : m'efforcer revient toujours à m'a-charner. A force d'exercice, mon « je peux » gagne en puissance. Je ne m'affirme et ne m'affermis qu'à travers l'exercice pratique. C'est seulement en s'exerçant et en se déployant concrètement que mon pouvoir parvient à s'assurer de sa propre puissance, ainsi qu'à prendre sa propre mesure. « Une aptitude », va jusqu'à dire Bachelard, « ne reste une aptitude que si elle s'efforce de se dépasser, que si elle est un progrès ». Mes différents pouvoirs - marcher, courir, parler... - ne se conservent pas à la manière des étants substantiels. Si je ne prends pas la peine de les exercer, ils inclinent à s'atrophier. A l'inverse, plus j'use de mes pouvoirs, plus ils croissent ; plus je m'efforce, plus ils se fortifient. Mon « je peux » s'entraîne et s'encourage à l'intérieur de sa propre spirale de puissance. J'habite son « ici et maintenant » dans la mesure où je l'exerce activement et le cultive, en prenant l'initiative de laisser à ma chair l'occasion d'actualiser selon sa loi immanente ses propres potentialités qui ont à se révéler d'elles-mêmes et qu'il ne m'est pas possible de prédéterminer absolument par le moyen d'une opération théorique de constitution *a priori*. Il arrive par exemple que je me croie parvenu à bout de forces, que je me constitue moi-même comme n'en pouvant plus (un peu comme on se « constitue prisonnier ») et qu'ainsi découragé, je me résigne à cesser de persévérer dans mon effort. Or, il arrive aussi qu'ayant

ainsi constitué la puissance de ma chair en la subsumant sous la catégorie « à bout de souffle », je me trouve cependant soudain surpris de pouvoir encore, de pouvoir davantage ou de pouvoir mieux que tout ce que j'avais prévu, espéré ou calculé : un regain inattendu de puissance m'est donné, l'espace de jeu pratique se rouvre de lui-même, sans que j'y sois pour quelque chose (il serait illusoire de prétendre l'expliquer par l'effet d'un auto-dépassement héroïque de ma volonté), alors même que je me sentais sur le point d'abandonner. Même relatif et limité, un tel phénomène de rebondissement - je me sens à nouveau porté, poussé, soulevé... - suffit à nous prouver que mon « je peux » incarné se révèle originairement comme un donné en surcroît, et comme un objet que je constitue intentionnellement : en ce sens, ma chair mérite en effet d'être considérée comme un exemple de phénomène saturé. Toute constitution intentionnelle n'est jamais que seconde par rapport à la révélation autonome de ma puissance pratique. Aussi le plein accès à la maîtrise de mes pouvoirs vivants exige-t-il paradoxalement de commencer par un lâcher prise de la part de ma conscience constituante.

J'expérimente d'autant plus et d'autant mieux le fait qu'il m'est donné de pouvoir me donner, à mesure que je donne davantage à mon « je peux » l'occasion de s'exercer à partir de soi-même. Plus je prends l'initiative de laisser l'auto-hétéro-donation originaire libérer sa propre puissance qui se manifeste par la phénoménalisation de mon corps organique, mieux une telle phénoménalisation trouve à se déployer. Un tel déploiement suppose l'exercice concret et répété de son propre mouvement, il procède, pour user d'une représentation, à la manière d'une spirale évolutive. Le fait de négliger l'activation pratique de mon « je peux » me voue, à l'inverse, à être comme dépossédé de mon pouvoir : livré à l'atrophie, mon corps organique tombe ou régresse dans une relative impuissance - phénomène d'obturation figurable par une spirale involutive. L'économie propre à la *praxis* présente cette espèce de loi fondamentale : plus un vivant s'exerce à se donner activement, plus le pouvoir qui le précède parvient à se libérer et à surabonder joyeusement dans sa chair ; en revanche, à l'individu qui ne se donne point la peine de laisser se révéler en lui la puissance donatrice, le pouvoir est comme retiré ou annulé. Cela est vrai parce que mon « je peux » doit se décrire non pas

comme une substance permanente, mais comme la donation d'une puissance d'agir qui exige un effort d'actualisation à répéter indéfiniment. Nous appellerons « générosité » l'attitude fondamentale qui consiste à prendre soi-même l'initiative de laisser autant que possible ses chances à la phénoménalisation, en particulier à l'actualisation du « je peux » pratique. La libération du pouvoir, nous le pressentons, va soulever la question éthique de la violence.

En exerçant volontairement mon « je peux », je fais effort. Nous pouvons distinguer deux espèces d'effort, avec Henry qui reprend à Spinoza le terme de « *conatus* » pour désigner le mouvement pathétique, continu, inlassable, mais difficilement représentable, par lequel l'auto-affectation, à partir de l'immanence radicale de son propre fond(s) nocturne, s'étreint soi-même, parvient en soi-même, se supporte soi-même, persévère en soi, se gonfle de soi, s'efforce de se conserver et de s'accroître le plus possible, jusqu'à la surabondance et l'ivresse : un tel « effort sans effort » s'effectue indépendamment de toute prise d'initiative de la part de l'individu vivant singulier. Cet effort foncièrement passif, nous dit Henry, fonde et rend transcendentalement possible l'acte toujours plus ou moins pénible du vouloir subjectif qui consiste à se donner la peine d'actualiser, pratiquement ou théoriquement, dans une certaine durée limitée, telle ou telle potentialité déterminée.

Maine de Biran « nous parle d'un état d'effort immanent » et « fonde sur celui-ci l'unité de notre moi ». Il ne s'agit plus ici d'un effort déterminé lié à un acte sensori-moteur, « mais d'une tension latente avec laquelle se confond l'être même de notre corps absolu et qui retient pour ainsi dire dans l'unité de sa propre vie notre corps organique, et peut-être l'effectivité de toute présence au monde en général. Cette tension latente fait aussi bien l'essence du sentir et du pouvoir-être-affecté que celle du de l'effort moteur [...] »³⁵. Phénomène directement décrit, cette « tension latente » s'identifie au sentiment d'une insécable unité fondamentale qui caractérise incontestablement l'auto-donation originaire de ma chair. Le fait de pointer ce phénomène ne nous permet-il pas d'écarter la problématique complexe à laquelle J. Rogozinski se confronte dans *Le moi*

³⁵ PPC p. 230

et la chair : comment la chair, si elle se trouve foncièrement éclatée et fragmentée en de multiples pôles d'« ego » ou de parcelles de « moi », procède-t-elle transcendentalement pour parvenir à se constituer elle-même synthétiquement comme une, selon une unité qui reste toujours fragile ou précaire ? En effet : le recours théorique au modèle ek-statique d'une constitution synthétique doit être disqualifié, dès lors que, d'emblée et toujours déjà, ma chair, quoique incessamment animée par des impressions diverses, multiples et contradictoires, se donne à elle-même comme absolument une et indivise dans le sentiment de mon propre « je peux », même si celui-ci, nous allons mieux le voir, fait aussi l'épreuve d'un manque d'assurance et oscille perpétuellement entre des phases d'inspiration et d'essoufflement.

Je m'identifie à une force primordiale individualisée qui s'actualise à travers son exercice pratique : précisons avec Henry qu'une telle force originaire ne doit surtout pas se confondre avec une entité métaphysique, obscure, aveugle ou impersonnelle, comme celle qu'imagine la pensée romantique. « La détermination de la force en tant que force vivante fait retour à l'œuvre originelle de l'être, à savoir l'originelle étreinte avec soi de ce qui vient ainsi en soi et s'accroît de soi et de cet accroissement de soi, accroissement qui ne commence ni ne finit, est la vie - soit, dans le langage nietzschéen du mythe : Dionysos [...] Cet accroissement de soi comme venue en soi-même, comme épreuve de soi, comme être en soi, c'est ce que j'appelle l'immanence »³⁶. Pas de force réelle sans une ipséité concrète à chaque fois mienne.

L'expérience de l'auto-déploiement pratique de mon « je peux » consiste dans l'effort d'exercer concrètement un certain mouvement organique de poussée ou de traction à travers le milieu invisible et plus ou moins pénétrable qui correspond à l'espace purement immanent du « continu résistant », jusqu'à un terme invisible qui, du fait de son impénétrabilité absolue (qui peut éventuellement se relativiser), impose à mon mouvement une limite décisive qui peut être interne ou externe,

³⁶ PV-II pp. 149-150. Notons que par le mot « être », ici, Henry n'entend rien d'autre que la vie comme auto-affection, par opposition à toute transcendance ek-statique (nous aurions là un exemple flagrant du type d'assimilation que se permet le monisme pathétique).

passive ou active : « je ne peux plus, je ne peux pas aller plus loin ». Le « continu résistant » désigne « quelque chose » qui ne se donne qu'au mouvement, indépendamment de toute ek-stase, de toute intentionnalité représentative et de toute perception sensorielle par la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût, mais aussi par le toucher qui, en tant qu'il se transcende vers un objet intramondain visible, ne doit surtout pas - Henry le souligne - être confondu avec le sentiment de résistance purement immanent³⁷. Distinguons bien entre, d'une part, un toucher ek-statique - qui serait peut-être d'abord un « toucher des yeux » (cf. *infra* notre approche de l'expérience théorique) - et, de l'autre, un toucher pathétique et purement nocturne. Henry reprend à Maine de Biran l'expression de « continu résistant » qu'il définit ainsi : « Par « continu », il ne convient pas d'entendre une continuité spatiale qui se composerait d'une agrégation indéfinie de lieux géométriques. L'espace, en effet, n'est pas dans le biranisme une forme constitutive de mon expérience du réel, il est plutôt constitué lui-même par le développement de cette expérience. C'est dans et par le déroulement du mouvement que le corrélat transcendant qui lui résiste acquiert cette extension qui est ainsi le produit plutôt que la condition de mon expérience première. L'élément résistant s'oppose continuellement à mon effort, il est le terme que celui-ci trouve toujours comme la limite et aussi comme le point d'appui de son propre accomplissement »³⁸. La continuité en question n'est donc ni spatiale ni temporelle, elle demeure étrangère à toute spatio-temporalité ek-statique. Henry insiste : ce n'est aucune espèce d'ek-stase qui assure la donation originaire du continu résistant. En effet : « ce contenu *extérieur à mon pouvoir n'est précisément rien d'extérieur au sens phénoménologique de ce qui se montre dans l'extériorité du monde*, il est en moi au contraire, cette limite pratique de mon « je peux », intérieurement vécue par lui et invisible comme lui »³⁹. L'extériorité propre au continu résistant ne doit surtout pas être confondue avec celle de l'espace comme forme *a priori* de la sensibilité selon l'esthétique transcendantale kantienne, ni avec celle de la spatialisation ontologique comme é-loignement (*Ent-fernung*) ek-

³⁷ Cf. *IPC* p. 210

³⁸ *PPC* pp. 102-103

³⁹ *IPC* p. 298

statique chez Heidegger. Dans *Incarnation*⁴⁰, Henry se demande s'il est légitime de décrire l'auto-mouvement en termes d'intentionnalité - ce qu'il avait plus ou moins fait dans l'Essai birannien - : nous répondrons par la négative, puisque l'intentionnalité husserlienne est réductible à une espèce d'ek-stase.

La donation du champ d'immanence à travers lequel se déploie la pratique vivante s'accomplit de manière entièrement in-statique : « Notre vie concrète qui fait l'expérience interne et transcendantale d'elle-même comme mouvement subjectif fait par cela même et en même temps l'expérience du monde comme terme transcendant de ce mouvement, comme continu résistant »⁴¹. Tandis que je fais effort, tantôt cette sorte d'« étendue intérieure » en laquelle consiste l'épreuve immédiate et invisible du continu résistant oppose à la poussée de mon « je peux » une résistance absolue, ne lui cédant nulle part, sur aucun point, en sorte qu'aucune faille ni aucun passage ne se creuse et que mon effort se brise contre un terme impénétrable : c'est alors la réalité des corps chosiques de l'univers matériel qui se révèle à mon *ego* incarné qui en fait passivement l'épreuve ; tantôt, au contraire, le continu résistant se plie et ploie sous mon effort de poussée ou de traction, quoique de manière plus ou moins aisée : j'expérimente alors, porté, malgré la peine, par un sentiment de joie active, l'auto-révélation de mon propre corps organique. Ainsi, la mise en œuvre de chacun de mes différents pouvoirs pratiques équivaut à une espèce de déploiement intérieur qui s'efforce d'aller jusqu'au bout de ce qu'il peut et qui, une fois parvenu à la limite de sa possibilité factuelle, accomplit son parcours cyclique en revenant à son "point de départ" qui ne désigne aucun point de l'espace physique ou géométrique, mais s'identifie à l'« ici-même » de mon ipséité affectivement rivée à soi-même qui se pose assurément dans l'auto-donation immédiate de mon « je peux » incarné, où je puise toutes mes possibilités d'agir et à partir duquel je développe chacun de mes mouvements. Mon mouvement pratique présente ainsi un caractère pourrait-on dire cycloïdal, puisqu'il combine cyclisme et linéarité. Mes différents pouvoirs - par exemple la possibilité d'étendre le bras droit, de tourner la tête, d'allonger la jambe gauche etc.,

⁴⁰ cf. *Ibid* p. 212

⁴¹ *PPC* p. 103

mais entendons ici non pas des membres anatomiques objectifs, mais des potentialités invisibles - se déploient chacun selon un certain parcours spécifique et définissent ainsi une certaine plage de résistance, un système purement immanent qu'avec Henry nous appellerons « organe ». Mon corps organique immédiat consiste dans l'ensemble de mes organes ainsi compris, qui ne doivent surtout pas être confondus avec les structures anatomiques que la science physiologique prend pour objet d'étude : tout à la différence de ceux-ci, ceux-là, par principe phénoménologique, ne se dis-posent et ne s'ex-posent jamais *partes extra partes* dans l'horizon du monde visible : mon corps organique invisible, à l'origine, « n'est ni constitué ni représenté »⁴². Il se donne intégralement dans l'épreuve de l'immanence auto-affective. Si ma chair peut être qualifiée de « corps sans organes » - pour reprendre une expression deleuzienne -, c'est au sens où son épreuve immédiate demeure étrangère à toute organicité anatomique. Les organes anatomiques s'exhibent dans l'irréalité du monde - il ne sont pas pour autant faux ! Mais tant qu'on les oublie, c'est un signe qu'ils fonctionnent correctement -, tandis que c'est dans l'immédiateté pathétique que mes organes de chair connaissent leur propre consistance invisible. Leur auto-donation ne doit absolument rien à l'intentionnalité ni à l'être, même si - c'est notre thèse - l'activité co-originale du hors-de-soi s'exerce de manière inextinguible (au moins à l'état dit « de veille »). Mon corps organique de chair n'a ni couleur, ni son, ni odeur, ni saveur, mais s'identifie purement et simplement à cet élément invisible qui cède à ma poussée initiale tandis qu'elle traverse l'étendue invisible jusqu'à sa limite impénétrable. Mes organes de chair parviennent affectivement en eux-mêmes, sans jamais avoir besoin de l'ek-stase qu'ils subissent pourtant nécessairement dès l'origine. Ils se trouvent tenus ensemble et comme soutenus hors de toute *aphanisis* par la « tension latente » qui caractérise fondamentalement mon incorporation originale qui se roule en boule dans le faire-effort. Ainsi, comme l'écrit Husserl, ma chair, mon corps vivant, s'identifie à « l'objet unique » dans lequel immédiatement « je dispose de moi-même », et en particulier dans chacun de ses « organes » singuliers. Je perçois par mes mains de manière kinesthésique en touchant

⁴² IPC p. 235

[...] en mettant en jeu les kinesthèses des organes, je peux heurter, déplacer etc. et ainsi immédiatement je peux agir avec ma corporéité vivante »⁴³.

Parce que la construction phénoménologique de l'auto-hétéro-donation doit s'appliquer à la description du corps organique au sens le plus large, nous pointons le fait que celui-ci se phénoménalise de manière double, à la fois comme chair pathétique absolument invisible et comme corps mondain ek-statique qui s'offre tant à l'objectivation anatomique qu'à l'obscénité de la prostitution. Or, il en va de même pour le monde : nous avons, d'une part, le monde visible *auquel je suis* - c'est-à-dire l'horizon de conscience intentionnelle ou la *Lichtung* ontologique - et, de l'autre, le monde invisible *dans lequel je vis* - c'est-à-dire le continu résistant purement immanent que circonscrit le corps impénétrable - (l'invisible, ici, ne désigne pas le lieu vide d'un « ciel » illusoire, mais l'espace in-statique vivant où se déploie tout pouvoir effectif). Soulignons qu'il est tout à fait arbitraire, illégitime et inutile de poser théoriquement celui-ci ou celui-là comme plus originaire, et l'autre comme seulement dérivé. Je ne suis pas d'abord *au* monde, pour ensuite seulement entrer *dans* le monde (comme le soutient Heidegger), ni l'inverse (comme le note Marion⁴⁴), mais je me trouve d'emblée exposé au phénomène du monde, sur le double mode du « dans » pathétique et du « au » ek-statique. Il se donne originairement non pas deux mondes juxtaposés - l'un, visible et provisoire, qui se situerait « ici-bas » ; l'autre, invisible, qui régnerait éternellement « là-haut », comme dans le platonisme le plus caricatural -, mais un unique et même monde qui ne se phénoménalise que de façon double, à la fois pathétiquement et ek-statiquement, quoique de manière absolument concomitante. Et, une fois encore, si le monde se réalise dans le pathos tout en s'irréalisant dans l'ek-stase, sa donation sur le mode de la transcendance n'est pour autant ni falsificatrice, ni dérivée.

Ainsi, l'espace immanent et invisible de la *praxis* s'auto-constitue -

⁴³ Husserl, *Autour des Méditations Cartésiennes*, Editions J. Millon, Collection *Krisis*, 1998, p. 19

⁴⁴ « [...] aussi suis-je non pas d'abord *au* monde comme un ouvert, mais *dans* le monde comme au milieu d'enclos, de propriétés privées, de réserves défendues ; je n'ouvre pas d'emblée le monde, mais je m'y trouve toujours d'abord parqué, assigné, voire interdit de séjour » (*PE* p. 187) : Marion, ici, ne tend-il pas à confondre le point de vue de l'originaire avec celui de l'originel ?

mais évitons le verbe « constituer » s'il suppose une opération ek-statique et disons plutôt : s'auto-déploie ou s'auto-révèle - dans l'épreuve même de son parcours concret. Je me meus, cela équivaut à : je spatialisé la spatialité originaire invisible, je laisse s'actualiser l'espace pratique primaire qui se trouvait comme contenu en puissance à l'intérieur du point central de mon « je peux » rayonnant, je libère à travers la souffrance et la joie de mon effort la révélation du chemin que m'ouvre le processus de mon incorporation organique. L'expérience pratique, en tant que spatialisation de ma réalité organique, consiste originairement dans un *cheminement* nocturne. En prenant l'initiative de s'exercer activement, mon « je peux » *se met en chemin* vers sa propre possibilité qui réside dans l'auto-déploiement de sa propre corporéité organique. L'expérience pratique de la « corropriation » correspond au mouvement de pénétration du *continuum* invisible qui me permet d'acquérir progressivement l'intelligence (*intus legere*, « lire au-dedans ») ou la co-naissance in-statique de mon propre corps organique. Ma chair n'est pas spatiale, elle ne se montre jamais sur le mode d'une donation par esquisses successives, mais elle est foncièrement donatrice d'espace, elle s'identifie au moteur qui ouvre et développe toute spatialité in-statique. Elle donne non pas l'espace visible du monde objectif qui s'offre à la modélisation géométrique, mais l'espace vécu et purement immanent du continu résistant qui est acosmique et étranger à toute représentation tridimensionnelle. Le fait de parler d'« espace » à propos du continu résistant n'implique aucune métaphore. De prime abord, on pourrait croire que l'espace au sens propre devrait désigner exclusivement le produit de la spatialisation ek-statique originaire, tandis que le continu résistant in-statique ne mériterait le nom d'« espace » qu'au sens figuré. Mais en fait, l'espace réel et propre consiste dans l'épreuve pathétique du milieu invisible où se meut la pratique. L'espace ek-statique advient comme l'irréalisation même, mais cela ne veut pas dire qu'il ne serait qu'un espace figuré. Ainsi, l'espace originaire, de même que le corps organique, le monde et tout autre phénomène fondamental, ne se donne que de manière double : tout à la fois comme continu résistant réel dans une auto-donation pathétique et comme ouverture horizontale irréal de la *Lichtung* dans une hétéro-donation ek-statique.

C'est bien ainsi que se phénoménalise, par exemple, le chemin qui va de mon domicile à l'université : d'une part, il se donne ek-statiquement à travers une succession d'esquisses - une multitude de vues urbaines -, ainsi que par une représentation géométrique - cette ligne en zigzags que je trace sur un plan - dont la longueur est mesurable par le nombre ; d'autre part, il se donne immédiatement dans l'épreuve pathétique de l'effort que je fais, ici et maintenant, pour pénétrer et parcourir le continu résistant invisible. Répétons-le : ces deux modes de phénoménalisation ne se juxtaposent point à la façon de deux écrans télévisés qui montreraient chacun un aspect particulier d'une unique et même chose qui serait filmée selon deux angles de vues différents, mais ils passent l'un dans l'autre, de manière incessante : le vision s'effectue dans le sentir et, de façon parfaitement concomitante, le sentiment s'irréalise dans le voir. Mais voici une question : si le nombre me permet de mesurer le parcours objectif, par quel moyen puis-je donc mesurer l'épreuve pratique de mon effort subjectif ? A la discrétion ek-statique du nombre s'oppose la continuité du milieu invisible. Toutefois, la qualité de résistance est-elle suffisamment constante pour pouvoir établir une mesure stable ? La seule mesure possible et légitime n'est-elle pas la mesure objective géométrico-numérique ? D'un point de vue platonicien ou galiléen, le chemin réel ne consiste en rien d'autre que sa mesure numérique ; le chemin vécu qui, selon les jours, me semble plus court ou plus long, ne serait qu'une apparence toujours changeante et contradictoire. Cependant, il nous faut renverser cette thèse traditionnelle, dès lors que nous décrivons phénoménologiquement l'ek-stase comme irréalisation et le pathos comme effectuation. Le chemin se phénoménalise de manière double, tout à la fois et indissociablement comme une représentation ek-statique irréaliste (mais sans tromperie) qui se mesure objectivement et comme une épreuve pathétique réelle qui se mesure par un autre phénomène qui exige d'être pris en compte. D'une part, la représentation objective ne s'atteint concrètement que dans l'épreuve vivante ; d'autre part, l'épreuve vivante s'arrache à son immédiateté en s'exposant dans la représentation objective : ces deux dimensions distinctes mais co-fondamentales s'étreignent indissolublement dans l'auto-hétéro-donation originaire du chemin quotidien.

3/ La limitation du mouvement pratique par la peau organique immanente et par le corps chosique invisible transcendant

Citons à nouveau Henry : « Dans l'exercice immanent de sa force qui s'auto-affecte et ne cesse de s'auto-affecter elle-même, le corps se heurte à une première résistance, celle des systèmes phénoménologiques internes qui cèdent à son effort et constituent notre « corps organique », soit l'ensemble de nos « organes », non pas tels qu'ils peuvent apparaître à une connaissance objective quelconque mais tels précisément que nous les vivons à l'intérieur de notre corps subjectif comme les termes de notre effort, comme ces « configurations » primitives dont tout l'être consiste dans leur être-donné-à-l'effort et s'épuise en lui. En second lieu, au sein même de cette zone de résistance relative offerte par le corps organique, la pression qui pèse sur elle et la fait céder progressivement, soit la mise en œuvre des pouvoirs du corps subjectif, se heurte à un obstacle qui ne cède plus. Cette ligne de résistance absolue se donnant à sentir en sa continuité au cœur même du corps organique et comme la limite insurpassable de son déploiement, c'est la Terre - telle que nous la vivons, ici encore, c'est-à-dire telle que nous l'éprouvons à l'intérieur du mouvement corporel subjectif qui, dans l'effort même qu'il fait pour la repousser et la vaincre, vient se briser contre elle »⁴⁵.

C'est un fait : l'auto-déploiement organique de mon « je peux » à travers son pur champ d'immanence ne peut se poursuivre indéfiniment, finit tôt ou tard par rencontrer une certaine limite. Si le contraire était vrai, mon mouvement serait alors livré à un enfoncement abyssal, comparable à celui qu'expérimente avec terreur le personnage de la nouvelle de Poe intitulée « Le puits et le pendule ». Nous devons, avec Henry, distinguer deux espèces de limites : l'une immanente, l'autre transcendante. 1° La limite immanente advient au point où l'auto-déploiement de mon mouvement à travers le continu résistant atteint son extension maximale : je ne peux aller plus loin, même si aucune chose extérieure ne fait obstacle à ma poussée ou à ma traction - il en va ainsi, par exemple, si j'étends mon bras droit au maximum, sans qu'il rencontre aucun obstacle extérieur.

⁴⁵ *La barbarie, op. cit.* pp. 71-72

Une telle auto-limitation, en s'imposant de l'intérieur, participe à circonscrire l'étendue propre à mon corps organique, à lui assigner une frontière que nous pouvons appeler sa « peau ». Ma chair accède à ses différents organes invisibles en déployant chacun de leurs cycles respectifs, elle parvient ainsi à la co-naissance de ses multiples systèmes de pouvoirs. A mesure qu'il s'exerce, mon mouvement gagne en souplesse et accroît son extensibilité - le gymnaste par exemple, parvient à accomplir le « grand écart » -, même si un tel accroissement ne peut de fait se poursuivre à l'infini. 2° La limite transcendante, quant à elle, correspond au fait qu'un corps chosique invisible et impénétrable s'impose et s'oppose immédiatement à la poussée de ma propre chair. La transcendance dont il s'agit ici n'est nullement ek-statique, mais purement in-statique, puisqu'elle se donne tout entière à l'intérieur de la matière pathétique de ma propre vie, quoique d'abord comme quelque chose de foncièrement et irréductiblement étranger à ma propre poussée organique, comme le premier étranger dont ma chair fasse pratiquement l'épreuve, le premier et le plus intime. Le terme de « transcendance », ici, ne veut nullement dire que la limite en question ne serait qu'un donné douteux qui n'aurait pas pleinement droit de cité à l'intérieur de la sphère de certitude originaire : tout au contraire, nous avons ici affaire à un phénomène absolument indubitable. De prime abord, il semble contradictoire de parler d'une « transcendance in-statique » ; mais un retour aux choses même le justifie. Cette expression désigne précisément un « au-delà » (aucune espèce d'« arrière-monde » qui se situerait on ne sait trop où dans les tréfonds de ma chair, certes) de ma propre masse dynamique, un au-delà qui se donne concrètement à mon *ego* incarné dans l'épreuve strictement pathétique d'un non-moi qui me résiste impénétrablement, et nulle part ailleurs. Dès que le continu résistant cesse absolument de céder sous ma poussée, mon effort rencontre alors quelque chose qui, même si elle ne se donne à sentir que hors monde et que dans ma vie, ne s'identifie pourtant plus nécessairement à ma propre chair. Certes, lorsque ma main droite presse ma main gauche, elle fait ainsi l'épreuve d'un corps chosique qui se sent soi-même et ne fait qu'un avec ma propre chair ; mais le terme impénétrable peut aussi correspondre à une autre chair, celle d'un *alter ego*, donc à une chair à laquelle je n'accède pas immédiatement, mais que

je constitue intentionnellement en conférant au terme impénétrable le sens d'être une autre chair ; et le terme impénétrable en question peut aussi coïncider avec une chose qui ne sent rien du tout (ni elle-même, ni autre chose), autrement dit à de la pure et simple non-chair (que nous n'identifierons pas à la « chair du monde » merleau-pontyenne). L'impénétrable, dans tous les cas, force irrésistiblement mon mouvement pratique à s'arrêter ou même à se replier. Ma chair organique, en cette zone immanente où elle se trouve contrainte à faire l'épreuve de l'impossibilité radicale d'aller plus loin, plus avant ou plus profondément, expérimente la réalité absolument indubitable du corps chosique invisible. L'activité initiale de ma chair touchante et conquérante se renverse alors irrésistiblement en passivité : je me sens immédiatement touché par une chose "nocturne" qui, en dépit de sa proximité sans reste, n'est plus strictement réductible à ma propre chair, sauf dans le premier cas (ma main droite qui touche ma main gauche, ou l'inverse⁴⁶). Dans les deux autres cas, n'ai-je pas bien plutôt affaire à une authentique altérité - même si, dans la pure nuit du pathos, elle ne peut encore présenter aucun visage - qui se donne irrécusablement et de manière co-originale à ma poussée organique ? Il s'agit effectivement d'une altérité qui se donne comme inhérente à ma chair sans cependant pouvoir se résorber purement et simplement en elle. L'auto-donation de mon « je peux » se sent corrélée à l'hétéro-donation d'un étranger immédiatement voisin. Ajoutons que la limite transcendante en question peut s'opposer à mon effort sur un mode passif - il en va ainsi, par exemple, de la chose purement sentie - qu'une opération ek-statique complémentaire de synthèse intentionnelle me permet d'identifier à ce mur objectif - qui fait obstacle à mon mouvement, mais sans pour autant exercer en retour une poussée contre ma chair - ou,

⁴⁶ Dans la même catégorie peut se ranger cet autre exemple : je peux mouvoir l'organe de ma langue, de telle manière à toucher cette surface invisible qui se donne à moi comme une zone appartenant à ma propre chair et que je constitue en l'objet - que je ne peux prendre en vue directement - que nous appelons, non sans une part de métaphore, « voûte de mon palais buccal ». On pourrait remarquer, non sans humour, qu'une telle limite transcendante met d'entrée de jeu un frein à mon pouvoir de parler : sans elle, l'auto-déploiement de ma propre parole risquerait peut-être de succomber à un bavardage sans limite ! Dans un registre différent, notons aussi cette image biblique de la privation du pouvoir de parler ou de chanter qui est censé punir l'exilé qui négligerait de garder fidèlement mémoire de sa propre provenance : « [...] Si je t'oublie, Jérusalem [...] que ma langue colle à mon palais [...] » (*Psautme* 137(136).5-6).

au contraire, sur un mode actif - par exemple la main de mon interlocuteur, tandis que je la serre, exerce à son tour un contre-mouvement de pression sur ma propre main -. Je fais immédiatement la différence entre ces deux espèces d'impressions kinesthésiques : l'une, active, qui procède d'un auto-déploiement de mon « je peux » et qui s'accompagne d'un sentiment d'effort ; l'autre, passive, qui se manifeste lorsqu'un corps chosique invisible et transcendant - au sens purement in-statique - agit sur mon corps organique qui ne lui oppose que peu ou pas du tout de résistance. Ce qui fait ainsi immédiatement rencontre - hors du monde visible - à ma propre chair en se donnant à elle dans une épreuve d'im-pénétrabilité comme une altérité co-originale dans l'immanence pathétique, une telle limite transcendante au sens in-statique peut donc s'identifier soit à un terme extérieur que je touche moi-même mais qui demeure quant à lui un pur touché qui ne touche rien, soit, au contraire, à un touché qui est ou peut devenir lui-même touchant, capable de me sentir, moi qui le touche, et de se sentir soi-même à la fois touché et touchant.

Montrons plus précisément en quoi l'épreuve de la limitation du « je peux me mouvoir / toucher » permet de contribuer à expliquer la genèse phénoménologique du corps propre, sans pour autant prétendre épuiser ici cette question très complexe. J.-L. Chrétien demande : « Faut-il partir du se sentir soi-même comme du fondement de la sensibilité de l'être en vie, ou au contraire le poser comme le surcroît et le halo d'un sentir toujours déjà tourné vers l'autre ? »⁴⁷. Henry tranche en faveur de la première hypothèse, car pour lui, la seconde exprime l'erreur du monisme ontologique qui remonte à cette position qui était déjà celle d'Aristote et que formule Chrétien : « Le se toucher ne saurait être la vérité du toucher » ; « Nous ne sentons que l'autre, et si nous nous sentons nous-mêmes, ce ne sera qu'à l'occasion et qu'en dépendance de cette sensation de l'autre, et non par une réflexivité de la chair qui la constituerait originairement » ; « Le se sentir soi-même n'est pas et ne peut pas être un fil conducteur pour la pensée grecque de la chair »⁴⁸. Du reste, toujours pour Henry, le fait de penser le rapport à soi-même de la chair en termes

⁴⁷ *L'appel et la réponse, op. cit.* p. 139

⁴⁸ *Ibid.* respectivement pp. 142, 140 et 145

de réflexivité - reproche qu'il adresse en particulier à Merleau-Ponty -, cela revient à soumettre l'auto-affection à un modèle spéculaire, autrement dit ek-statique, qui lui est foncièrement étranger. D'après Condillac, l'un des premiers penseurs à avoir expressément posé la question de la connaissance du corps propre⁴⁹, c'est avant tout ma main qui, en s'appliquant concrètement contre les différentes parties de cette chose que je suis, en se déplaçant continûment le long d'elles et en éprouvant leur résistance et leur solidité, me donne à connaître les formes qui modèlent la surface de mon propre corps ; c'est en premier lieu ou exclusivement le sens perceptif du toucher qui me permet d'accéder à l'être réel de celui-ci, non moins qu'à celui des corps extérieurs. Condillac, dans son *Traité des sensations*⁵⁰, fait appel, non sans étrangeté, à l'image d'une statue, afin de penser une subjectivité successivement ou simultanément réduite aux sensations ou impressions pures qui proviennent de chacun de ses différents sens perceptifs : il en déduit, *a priori* certes, qu'aucune de ces multiples impressions sensorielles ne suffit pour expliquer le fait que nous avons l'idée d'un corps extérieur, en particulier du nôtre. Or, ajoute-t-il, au cours de ses mouvements hasardeux et de ses tâtonnements, la statue en vient cependant à faire l'épreuve d'une sensation de solidité : sa main touche quelque chose de résistant, d'impénétrable - ce que nous appelons un corps transcendant. Ce corps qui fait obstacle à son mouvement, la statue, dans un second temps, va pouvoir l'identifier à un corps étranger ou, au contraire, à une certaine partie de son propre corps, selon que les sensations se répondent ou non les unes aux autres : Condillac tente ainsi d'expliquer comment le toucher permet de connaître le corps objectif, qu'il s'agisse du mien, de celui d'un autre ou des choses physiques. Avec Henry qui reprend la critique biranienne⁵¹, nous devons cependant lui objecter que sa théorie, aussi ingénieuse soit-elle - elle a en effet le grand mérite de faire droit à l'épreuve tactile du corps chosique impénétrable (même si

⁴⁹ Avant Husserl, qui a lui aussi accordé à la fonction tactile un privilège déterminant dans la genèse du corps propre : « *Un sujet qui ne serait doté que de la vue, ne pourrait avoir absolument aucun corps propre apparaissant [...]* Le corps propre ne peut se constituer en tant que tel originairement que dans le toucher et dans tout ce qui trouve sa localisation avec les sensations du toucher, comme c'est le cas pour la chaleur, le froid, la douleur etc. Les sensations de mouvement jouent en outre un rôle important [...]

» (*Ideen II, op. cit.* pp. 213-214).

⁵⁰ Fayard, Paris, 1984

⁵¹ cf. *IPC* pp. 195-206

celui-ci n'est pas pensé aussi radicalement) pour rendre compte de la genèse concrète de la réalité corporelle - , ne nous permet nullement de comprendre comment la main qui touche et qui sent - et qui n'est, en tant que telle, aucunement réductible à cet organe visible, objectif, physiologique qui se montre dans l'ek-stase du monde - peut d'abord parvenir à se connaître elle-même pathétiquement, ainsi qu'à se mouvoir de sa propre initiative⁵². Si la main sert effectivement d'instrument pour dévoiler la réalité corporelle, comment donc parvient-elle à se révéler inauguralement à elle-même ? Comment le corps touchant se rapporte-t-il à lui-même ? Comment le pouvoir de toucher se touche-t-il lui-même ? Avec Henry, nous répondons : l'ego touchant se rapporte intentionnellement aux multiples corps visibles qu'il touche, mais accède en revanche de manière absolument immédiate à la connaissance pathétique de son propre pouvoir de toucher. La « connaissance », ici, signifie non pas un savoir intellectuel qui procède d'une vision dans le hors-de-soi, mais une manifestation vivante qui s'accomplit entièrement sur le mode du sentir, et d'abord du se-sentir-soi-même. Ma main comme pouvoir de toucher s'auto-révèle immédiatement dans la vie comme à la fois touchante et touchée. « Toucher, c'est se toucher »⁵³ : cette proposition élémentaire de Merleau-Ponty (même s'il ne l'entendait pas au sens d'une auto-affection radicale) se vérifie directement dans l'expérience concrète de l'exploration manuelle de mon corps comme corpropréhension.

Henry appelle « peau » la « frontière entre l'univers invisible de notre chair, auquel appartient notre corps propre chosique, et ce même corps aperçu de l'extérieur - cette ligne visible et invisible sur laquelle viennent se nouer nos sensations kinesthésiques aussi bien que celles qui proviennent de nos sens »⁵⁴. Ma peau, au même titre que l'ipséité, l'espace, le monde, le mouvement etc., se donne de façon double, à la fois dans la transcendance ek-statique - comme un étant intramondain : cette couche biologique d'épiderme qui comporte une épaisseur et dont la

⁵² La théorie condillacienne demeure prise dans les présupposés traditionnels du monisme ontologique, tout en ouvrant une voie pour leur échapper. Notons que si la statue expérimente effectivement la limitation transcendante par le corps chosique, la limitation immanente par l'extension maximale du mouvement est en revanche négligée, alors qu'elle ne paraît pas moins importante dans la genèse en question.

⁵³ *Le visible et l'invisible*, op. cit. p 308

⁵⁴ *IPC* p. 233

surface présente objectivement une couleur plus ou moins claire ou foncée, un aspect lisse ou rugueux, cette substance physico-chimique que le dermatologue surveille et soigne - et dans l'immanence - comme un donné absolument invisible et originairement irréductible à un objet ou à un étant : la limite purement vécue où ma propre chair organique touche immédiatement à son terme immanent (l'extension maximale de son auto-mouvement) ou transcendant (le corps chosique, non perçu mais senti, qui lui fait obstacle) -. Ma peau - on pourrait peut-être dire : mon ipséité comme peau, mon « moi-peau », pour faire allusion à l'expression freudienne d'*Ich-leib*, s'il est vrai que l'*ego-moi* n'advient vraiment à soi-même qu'en se délimitant par rapport à tout non-moi - désigne une espèce d'interface où s'entrecroisent les deux modes fondamentaux de l'unique phénoménalisation. A la différence de ma peau corporelle objective, ma peau de chair, cette peau que je ne vois pas mais que je vis, s'identifie au milieu phénoménologique dans lequel j'éprouve immédiatement une impression de vulnérabilité ou, au contraire, de sécurité par rapport aux éléments qui adviennent dans mon environnement direct, elle me permet de ressentir, sur le mode du désir ou de la répulsion, la possibilité d'être moi-même touché, affecté, caressé ou blessé par les corps familiers ou étrangers qui se tiennent ou se meuvent dans mon entourage le plus proche, mais aussi de les toucher moi-même, de les effleurer délicatement ou de les étreindre à bras-le-corps. Ma peau immanente expose ainsi ma chair à sa susceptibilité fondamentale, à sa passibilité, à sa possibilité primordiale et indépassable de s'éprouver soi-même immédiatement affectée par autre chose encore que soi-même, et elle rend ainsi possible toute espèce de sensualité consistant à ressentir du plaisir à toucher et être touché. « Une chair tendre ou molle est une chair qui peut facilement être atteinte, entamée, pénétrée, blessée. Une peau est d'autant moins protectrice qu'elle est plus fine. La tendreté de la chair et la finesse de la peau augmentent pour nous le péril. Mais elles sont immédiatement condition, pour Aristote, d'une plus grande sensibilité à la menace ; elles accroissent la finesse du tact et sa puissance différentielle et discriminatrice [...] »⁵⁵. Dans l'activité concrète de marcher, je ressens -

⁵⁵ J.-L. Chrétien, *L'appel et la réponse*, op. cit. pp. 121-122

même si je n'y pense pas consciemment sur le mode intentionnel - la peau de mes pieds de chair, c'est-à-dire la surface de contact invisible qui correspond au lieu immanent où la masse dynamique de mon « je peux » incarné s'écrase et se presse contre le corps chosique impénétrable qui s'oppose immédiatement à elle et que nous appelons le « sol », mais qui, dans une telle épreuve originaire, ne désigne pas cette surface horizontale plus ou moins plane que j'ai sous les yeux - ce plancher ou cette couche d'humus couverte de feuilles mortes -. La peau que nous cherchons ici à décrire, telle qu'elle se donne dans la vie, c'est à proprement parler la limite nocturne qui tout à la fois unit et sépare, mais indépendamment de toute juxta-position ek-statique, mon effort organique et le solide externe, ces deux éléments corrélatifs dont la donation primaire ne doit absolument rien à la visibilisation.

Ainsi, l'auto-déploiement pratique de mon « je peux » s'incorpore organiquement en se donnant à soi-même une peau invisible et passible qui délimite la sphère primordiale de sa propre puissance et qui ouvre un espace à la localisation des sensations tactiles. Sans une telle limite dont la manifestation originaire - insistons bien - ne doit strictement rien à la transcendance ek-statique qui s'en tient à la constituer en signification prise en vue, la masse auto-affective et fusionnelle de ma chair risquerait probablement de se dissoudre dans un *apeiron* abyssal (un tel phénomène-limite d'absence de toute limite corporelle pourrait se vivre dans certaines expériences de type psychotique). La limite de ma peau impose à mon incarnation une indispensable mesure qui s'éprouve dans l'impression fondamentale - qui correspond peut-être à la manifestation primordiale du réel en tant que tel - de ne pouvoir s'enfoncer, d'être pressé contre un terme solide, maintenu ou porté par quelque chose d'impénétrable qui s'identifie immédiatement à un premier non-moi.

Le réel, tel qu'il se manifeste en tout premier lieu, ne trouve-t-il pas sa consistance même dans une telle épreuve pratique d'impénétrabilité ? Cet impénétrable absolu qui contraint ma chair sans jamais se dérober à elle, c'est mon propre sol, ma terre originaire, au sens de Husserl : « l'arche-originaire Terre ne se meut pas »⁵⁶. « La Terre elle-même, dans la

⁵⁶ « L'arche-originaire Terre ne se meut pas », in *La terre ne se meut pas*, traduction de D. Franck, D. Pradelle, J.-P. Lavigne, Minuit, Paris, 1989, pp. 11-29

forme originaire de représentation, ne se meut ni n'est en repos, c'est d'abord par rapport à elle que mouvement et repos prennent sens »⁵⁷. La Terre originaire husserlienne demeure certes encore prise dans l'horizon ek-statique de la « représentation » et exige d'être reconduite dans l'immanence radicale. Mais c'est à bon droit qu'elle est décrite comme « corps-sol » auquel sont référés tous les « corps-sols relatifs », quoiqu'à proprement parler, elle ne soit ni en mouvement, ni au repos, et ne soit pas un corps, mais un tout secondairement constituable en parties ; « [...] elle est l'arche qui rend d'abord possible le sens de tout mouvement et de tout repos comme mode d'un mouvement. Son repos n'est donc pas un mode de mouvement »⁵⁸. La Terre s'identifie à la base qui assure absolument le point-zéro de mon « je peux pratique » : « Je ne suis pas en déplacement ; que je me tienne tranquille ou que je marche, ma chair est le centre et les corps en repos ou mobiles sont tout autour de moi, et j'ai un sol sans mobilité »⁵⁹ ; « [...] la Terre peut tout aussi peu perdre son sens d'« archi-foyer », d'arche du monde, que ma chair son sens d'être tout à fait unique, de chair originaire dont toute chair dérive une partie de son sens d'être [...] »⁶⁰. Husserl, écrit R. Célis, « nous conduit à penser une nouvelle forme d'évidence : celle de la présence de l'homme à une matière pré-physique et pré-mathématique. En tant que corps-sol, en effet, la Terre n'est pas d'abord un astre, un disque ou une sphère que nous pouvons projeter dans un système cosmologique. Elle n'est pas d'abord un point de l'espace relatif ou absolu. Car notre relation au phénomène-Terre (qui englobe, bien sûr, aussi le ciel et toutes ses extensions corporelles) est plus originaire que nos représentations de l'étendue comprise comme champ d'une contemplation abstraite. Elle est donc aussi plus essentielle à l'ouverture de l'horizon de la vie intentionnelle que toute donnée sensorielle et ponctuelle isolée et devance a fortiori toute métaphorisation théorique du percevoir opérée par la médiation d'un organe des sens en particulier »⁶¹. La « terre » originaire où s'enracine la réalité de mon

⁵⁷ *Ibid.* p. 12

⁵⁸ *Ibid.* p. 28

⁵⁹ *Ibid.* p. 18

⁶⁰ *Ibid.* p. 27

⁶¹ « L'*Urdoxa* dans la vie intentionnelle » in *L'intentionnalité en question*, op. cit. pp. 68-69

mouvement pratique n'est donc pas la planète, ni l'élément matériel, ni le continent par opposition à la mer, ni la patrie de naissance ou d'adoption, ni même la *Erde* heideggerienne de *L'origine de l'œuvre d'art* qui, nous l'avons vu, se manifeste exclusivement dans l'horizon ek-statique d'une *Welt*. Patocka, dans le *Monde naturel et la phénoménologie*, parle de la terre en termes de « force » et de « puissance » - ce qui nous rapproche, même imparfaitement, de l'épreuve auto-affective -, sans la décrire seulement comme un réseau relationnel de points de repères qui orientent nos déplacements : « L'orientation se réalise donc à travers le corps au sens subjectif, à travers le corps actif [...] L'immobilité de la terre fait partie de l'orientation originelle du monde. La terre est ce sur quoi l'action orientée et s'orientant s'appuie essentiellement. Nous ne pouvons agir si ce n'est en prenant appui sur ce fondement solide de la situation commune de la vie [...] Originellement, dans le cadre de la *phusis* primordiale, que nous nous proposons d'analyser, la terre n'est donc pas un corps parmi les corps ; elle ne peut être comparée à rien d'autre, car tout le reste, tout ce qui peut se présenter et venir à notre rencontre se rapporte à elle comme à un substrat qui est toujours présupposé. Elle est l'horizontale naturelle par rapport à laquelle nous prenons place et position - dans chaque redressement, chaque pas, chaque mouvement, la terre est présupposée, c'est d'elle que nous vient la tension de nos forces et la lassitude, l'appui et la paix »⁶². Ainsi, par « terre », avec Henry surtout, nous entendons ici précisément le "corps" chosique invisible qui me résiste absolument et sur lequel je prends appui, de manière à déployer avec assurance chacun de mes mouvements. Le fait de me mouvoir suppose que je me fie à la terre. « La terre », note encore le phénoménologue tchèque, « est un sol ferme sous les pieds, et son mode fondamental (quoique non exclusif) est la *proximité* »⁶³. Si la terre originaire se mouvait ou alternait entre mouvement et repos, elle ne serait alors pas fiable, je ne pourrais ni me poser, ni me re-poser sur ou contre elle. L'expérience de la terre qui se met à trembler ou à se déchirer ne peut que bouleverser les conditions concrètes de mon incarnation. Indépendamment de toute distinction

⁶²Jan Patocka, *Le monde naturel et la phénoménologie* in *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Kluwer Academic Publishers, Phaenomenologica, Dordrecht, 1988, pp. 30-31

⁶³ *Idem*

matérielle objective - terre battue, plancher, bitume etc. -, la terre purement vécue s'identifie à ce non-moi immédiat que je ne peux pénétrer, à ce sol absolument solide qui assure à mon « je peux » incarné le point d'ancrage de son « ici ». En tant qu'elle me porte, elle se présente en quelque sorte comme la "matrice" de mon incarnation. Ma chair se donne d'entrée de jeu, nécessairement et de manière indépassable, comme en rapport avec la terre, comme une chair-sur-la-terre ou une chair-contre-un-sol. Ce fait est pour nous aussi certain que l'est, pour Heidegger, le fait que le *Dasein* se comprenne d'emblée comme un *Dasein-zum-Tode*, un « existant à la mort » ; ou encore, de même que toute conscience intentionnelle est conscience de quelque chose ou que tout acte de visée noétique est corrélé à un noème, de même toute chair se trouve immédiatement corrélée à - ou, plus précisément, confrontée à ou posée contre - une terre (même si le mode de phénoménalité diffère dans l'un et l'autre cas : ek-stase intentionnelle ou bien in-stase pathétique). Quelle que soit la position physiologique dans laquelle je me trouve, que je sois couché, à genoux, assis, debout, au repos ou en mouvement, que je marche, cours, roule, nage ou vole, ma propre chair automotrice ne s'éprouve jamais elle-même sans nécessairement se rapporter immédiatement à un certain sol qui lui fait encontre non pas dans l'horizon ek-statique du monde lumineux, mais dans l'invisibilité du pathos, un sol auquel elle se confronte et s'affronte et dont elle use pour se rattraper et se propulser, à la manière d'un levier⁶⁴. En ce sens, le poète a parfaitement raison : toute chair doit être rendue au sol, du fait qu'elle a « la réalité rugueuse à êtreindre »⁶⁵. Je suis une « chair-contre-la-terre » : soulignons bien l'ambivalence fondamentale de la préposition « contre » : l'impénétrable se donne à la fois comme un obstacle à mon mouvement, mais aussi comme un appui absolument indispensable. Ainsi, la vie comme

⁶⁴ A la limite, dans l'expérience du saut en hauteur ou de la chute libre, ma chair rompt momentanément tout contact immédiat avec un sol, de sorte à se mouvoir exclusivement dans un milieu qui, sans être le vide pur, ne présente aucune zone d'impénétrabilité absolue, mais seulement des plages de résistance plus ou moins forte. Ajoutons qu'un milieu pratique de caractère fluide comme celui que la théorie physique appelle le milieu aérien ou aquatique peut remplir la fonction de sol originaire tout aussi bien que le milieu dit « terrestre ».

⁶⁵ A. Rimbaud, « Adieu » in *Une saison en enfer*, in *Œuvres complètes*, Poésie, prose et correspondance, Introduction, chronologie, édition, notes, notices et bibliographie par P. Brunel, Le Livre de Poche, *La Pochothèque*, Classiques Modernes, 1999, p. 441

auto-donation originaire ne libère l'élément « auto- » de mon « je peux » qu'en le confrontant immédiatement, dans l'*Ur-streit* qui oppose irréductiblement immanence et transcendance, à l'élément « hétéro- » de cet impénétrable in-statique que nous appelons la « terre ». C'est seulement dans son rapport fondamental à la terre - rapport de « tension latente » de degré plus ou moins intense -, que ma chair peut de fait s'éprouver comme parfaitement identique à la donation unifiée de ses différents organes qui, d'emblée, s'offrent tous ensemble à une libre mise en exercice. « L'ego concret a constamment dans sa vie, en tant que vie de conscience, un noyau de *hylé*, de non-ego, mais qui appartient essentiellement à l'ego. Aucun ego n'est possible sans un domaine d'unités constituées en tant que non-ego »⁶⁶ : serait-ce faire violence à la pensée de Husserl que d'entendre le non-ego ici en question comme désignant en particulier, dans l'expérience pratique, l'épreuve de la terre invisible comme corps chosique impénétrable, même si l'effectuation phénoménale d'une telle épreuve n'a besoin d'aucune intentionnalité constituante ? L'auteur des *Méditations cartésiennes* écrit que « l'autre premier en soi (le premier « non-moi ») (*Ichfremde Kern*), c'est l'autre moi »⁶⁷, mais pourquoi une telle identification devrait-elle être exclusive ? Si mon ego fait d'emblée et nécessairement l'épreuve d'un non-ego dans l'expérience pratique, mais aussi, comme nous allons le voir, dans l'expérience théorique et dans celle de l'autre comme *alter ego*, s'agit-il à chaque fois de la même chose ? Le « premier étranger intime » ne pourrait-il admettre une pluralité d'acceptations ? Pour le moment, nous nous en tiendrons à observer ceci que toute phénoménologie de l'incarnation qui néglige d'explicitier la corrélation originaire de la chair et de la terre ou qui entend résorber dans la pure auto-affection du pathos charnel l'irréductible altérité de la terre invisible - c'est l'une des tares du monisme pathétique - s'expose forcément au reproche d'en rester à la conception plus ou moins "éthérée" d'une chair flottante, privée de lieu propre, donc de manquer à la tâche de décrire fidèlement l'ancrage ou l'enracinement de notre chair dans son sol primordial. Si ma prise de chair ne s'accompagnait pas d'entrée de jeu d'une prise de terre, si ma chair ne se trouvait pas

⁶⁶ *Husserliana*, XIV, pp. 378-379

⁶⁷ *MC* § 49, [90], p. 175

d'emblée "branchée" en terre, enterrée, enracinée dans un sol impénétrable, elle flotterait alors inévitablement dans un vide spéculatif, à la façon de la colombe platonicienne de Kant et serait par là même *radicalement* incapable de déployer concrètement une quelconque activité pratique.

En fait, irréductible au seul sentiment d'un autre impénétrable qui me fait immédiatement encontre dans l'invisible, la terre originare ne devrait-elle se décrire comme se phénoménalisant elle aussi de manière double ? Patocka distingue deux modes essentiels de manifestation de la terre : d'une part, la « terre-puissance », qui fait pour nous signe vers la terre basique comme corps chosique invisible dont j'éprouve dans ma propre chair pathétique la résistance absolue ; de l'autre, la « terre-repère », qui reverrait pour nous pourrions à la terre telle qu'elle se découvre dans l'ouverture ontologique de l'horizon ek-statique, à travers des séries d'esquisses de paysages ou de représentations : « La terre règne sur les hauteurs comme sur les abysses. Elle règne sur les éléments qui, en tant que forces, coexistent avec, voire s'opposent à elle, mais demeurent en dernière analyse soumis à sa domination. Le cours d'eau, l'océan sont contraints d'adhérer à la terre, et l'air, l'atmosphère est de même une manière d'océan : Platon déjà nous comparait à des êtres vivants au fond de la mer. Mais la terre est aussi puissance dans tout ce qui vit et qui tient chaque fois d'elle l'orientation qui le porte à son encontre. La terre règne derechef dans la verticale de la vie. C'est en définitive elle avec ses éléments qui nourrit la vie, qui est à la fois vie et autre chose que vie. La terre porte la vie, l'alimente, la laisse émerger et disparaître, se recouvre de vie pour voiler sa figure ultime, nue, inexorable »⁶⁸. Cette description de la « vie » et de la « terre » souffre d'une relative indétermination, dans la mesure où les deux modes fondamentaux de l'apparaître - in-stase et ek-stase - sont constamment confondus. La vision colorée, flottante, irréaliste - mais qui, sous réduction, se donne pourtant à titre absolument incontestable - de cette surface terrestre dont l'aspect géométriquement figurable se lève et s'étend dans le dehors ek-statique, cette vision s'enracine d'emblée dans l'épreuve

⁶⁸ *Idem*

pathétique du corps chosique invisible qui assure son effectuation concrète ; et réciproquement, une telle épreuve concrète s'arrache dès l'origine à l'invisibilité de sa pure immédiateté vivante, du fait que le hors-de-soi lui ouvre d'entrée de jeu un environnement lumineux - une *Lichtung* - qui me permet de voir où je « mets les pieds ». Des intuitions colorées me sont données que je constitue intentionnellement en objets visibles auxquels ma conscience confère la signification d'« être solides » : voici une table sur laquelle je crois pouvoir poser ce livre, voici un siège sur lequel je crois pouvoir m'asseoir. Toutefois, la solidité de ces objets, je ne l'éprouve pas réellement avant d'avoir fait l'expérience concrète de les toucher dans l'invisible. Peut-être ne s'agit-il que d'un trompe-l'œil, d'un siège en caoutchouc ou encore d'une table en carton-pâte disposés là par un malin génie ? De même, j'aperçois une surface opaque qui se dresse à quelques pas devant moi, hors de portée de ma main et à laquelle je donne spontanément le sens d'être un mur infranchissable. Mais peut-être n'est-ce en fait qu'une fausse cloison et que le cul-de-sac où je me trouve engagé n'est qu'une apparence ? De prime abord et le plus souvent, nous attribuons intentionnellement le sens d'être solides, impénétrables, absolument fiables... à des choses que nous ne touchons pas réellement. Si, au lieu de céder à la foi naïve, nous y songions plus souvent, la possibilité que le monde ne soit qu'une « branloire pérenne » ne tarderait pas à nous rendre impossible la vie quotidienne.

Husserl, dans *Chose et espace*, s'interroge sur la constitution transcendantale des objets stratifiés en déterminités complexes, à partir de la distinction fondamentale entre les couches visuelles et les couches tactiles de la *materia prima* qui remplit l'espace. Il y a, dit-il, « dans l'apparition elle-même [...] la possibilité de parler de deux apparitions, une visuelle et une tactile. Mais ces deux apparitions se compénètrent et coïncident d'une manière particulière »⁶⁹. Soit cette table devant moi : elle se donne à voir à travers une série d'esquisses colorées, mais aussi à sentir comme une chose lisse ou rugueuse. Il m'est de fait possible de séparer les perceptions que j'en ai, de la voir sans la toucher simultanément, et inversement, ou au contraire d'en avoir une perception

⁶⁹ *Chose et espace, Leçons de 1907 (Ding und Raum, Vorlesungen 1907)*, introduction et notes par J.-F. Lavigne, PUF, Epiméthée, Paris, 1989, § 22, [77], p. 103

mixte, à la fois visuelle et tactile. Or, nous constatons que les couches perceptives qui composent son phénomène réduit ne sont pas étalées les unes sur les autres, mais cristallisent, se fondent les unes dans les autres et s'imprègnent mutuellement, en s'entre-attachant les unes aux autres dans le *continuum* spatial dont l'identité assure leur mise en coïncidence ou recouvrement (*Deckung*) réciproque : « le visuel semble s'introduire matériellement dans le tactile, le tactile dans le visuel »⁷⁰. De façon étonnante, les qualités tactiles peuvent, d'une certaine manière, être vues, même si une telle vision n'équivaut jamais à une donation tactile *leibhaft* : « Le poli que nous voyons au papier, la rugosité que nous voyons à une lime, ne sont pas un poli ou une rugosité perçus en propre ; mais nous les voyons pourtant à ce qui apparaît visuellement »⁷¹. Reprenons l'exemple de la table : je la vois devant moi sans pour autant la toucher immédiatement, je vois sa face supérieure qui se présente à moi directement, tandis que le dessous me reste caché, tout en se donnant par appréhension, et je la saisis aussi intuitivement dans ses qualités tactiles de lisse ou de rugosité, en tant que pures significations eidétiques. La donation purement visuelle et donc irréaliste de ces dernières est comparable à celle de la face visible qui s'appréhente : aucune de ces deux donations ne s'accomplit « en chair et en os ». « La face arrière est bien, en un certain sens, co-perçue elle aussi, c'est-à-dire co-visée dans des intentions vides »⁷². Toutefois, ajoute Husserl, s'agissant des "intuitions tactiles", nous avons affaire à une « clarté de donation (*des Gegebenseins*) incomparablement plus grande que celle de la face arrière », du fait qu'elle relève d'une « présentification d'imagination ». Nous pourrions dire qu'au premier coup d'œil, me "sautent aux yeux" des qualités que je ne perçois effectivement qu'au moyen du toucher, mais que la seule vue de l'objet suffit à me donner à sentir irréallement. « Pour le dire de façon imagée : la couche parallèle puise dans la couche vue une force, et une force bien plus grande que ne fait la face arrière dans la face antérieure »⁷³. Or, une fois encore, nous voyons que l'ek-stase n'est en rien fallacieuse : ces qualités tactiles vues, irréelles, se donnent sous réduction à titre de données

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Ibid.* [74], p. 100

⁷² *Idem*

⁷³ *Ibid.* [75] p. 101

irrécusables.

Ainsi, une unique et même chose, en tant qu'elle se phénoménalise à la fois dans la réalité de la vie et dans l'irréalité du monde, peut se donner comme pénétrable ou impénétrable. L'opacité peut se définir comme l'impossibilité d'une pénétration ek-statique par la vision. Trois cas de figure sont possibles. Ce mur se donne comme impénétrable à la fois à ma vision et à mon toucher. Cette vitre comme pénétrable à ma vision et impénétrable à mon toucher. Cette couche de neige comme impénétrable à ma vision et pénétrable à mon toucher. « Partout dans le monde », remarque Marion que nous avons déjà cité, « je touche des parois et des murs, des bornes et des frontières ; aussi suis-je d'abord non pas *au* monde comme un ouvert, mais *dans* le monde comme un milieu d'enclos, de propriétés privées, de réserves défendues [...] »⁷⁴. Répétons-le : l'événement de vivre réellement *dans* le monde et celui d'ek-sister irréellement *au* monde doivent en fait se décrire comme rigoureusement concomitants, parce qu'ils adviennent dans l'étreinte pathético-extatique originaire. Même si je m'avance à tâtons, les yeux fermés, au milieu des choses, mon vivre se trouve d'emblée et toujours déjà ek-statiquement pro-jeté vers une compréhension ontologique irréaliste - possible - de moi-même ; et, réciproquement, une telle auto-compréhension ne se saisit réellement que dans l'activité auto-impressionnelle de mon vivre.

Ma chair, dans son auto-donation pathétique, se trouve immédiatement rapportée à un corps chosique invisible impénétrable. Mais il s'agit en fait d'un rapport absolument pur de toute médiation ek-statique, d'un "rapport sans rapport". Le corps chosique en question se donne dans une hétéro-donation co-originaire qui ne doit strictement rien à l'ek-stase. La masse affective de mon « je peux » parvient, à travers une genèse phénoménologique, à émerger progressivement hors de l'*apeiron* en procédant à une auto-hétéro-délimitation pratique qui équivaut à l'institution d'une peau à chaque fois mienne. En réalité, le corps chosique in-statique n'est pas un élément que je rencontrerais au terme du parcours organique, mais il se trouve présent dès l'origine. Je ne peux exercer initialement une poussée concrète qu'en prenant appui contre cette chose

⁷⁴ PE p. 187

invisible qui me résiste impénétrablement. Tout mouvement réel exige à titre de condition *sine qua non* un certain sol. La terre ferme, en closant le *continuum* où je m'enfoncerais indéfiniment, m'ouvre toute possibilité concrète de me mouvoir.

Ajoutons qu'une limite pratique qui s'éprouve de prime abord absolue, peut éventuellement, dans un second temps, subir une certaine relativisation. L'activité technique - le perfectionnement des mouvements naturels ou l'utilisation d'instruments ou de machines qui, comme l'a remarqué Aristote, prolongent d'une certaine manière nos organes - permet en effet à notre auto-mouvement de relativiser la limite pratique qui s'impose à lui, qu'elle soit immanente ou transcendante, passive ou active, et de développer ainsi plus largement l'étendue de notre corporéité originaire. Toute limite (*Grenz*) qui était vécue comme absolue devient une borne (*Schrank*), dès lors que l'effort pratique parvient à la relativiser. Plus un mouvement s'exerce, moins il exige d'effort, plus il devient aisé, habituel, « seconde nature ». L'exercice qui se mesure avec persévérance à la transcendance in-statique repousse progressivement la borne et accomplit ainsi la performance d'un auto-dépassement organique. Une telle possibilité de repousser le terme qui borne l'auto-déploiement de mon « je peux » ne veut bien entendu nullement dire que mon mouvement pourrait s'affranchir de toute limite ou de tout sol. Si c'était le cas, mon mouvement serait alors privé de tout levier. Notons que le recours à l'instrumentation technique atténue l'effort à fournir, parfois jusqu'à me dispenser de tout effort. A partir du moment où l'automatisme mécanique vide le mouvement vivant de toute réalité pathétique, la *praxis* tend alors à se réduire à une production purement objective, dont les effets peuvent être très spectaculaires : la machine performante me permet de repousser des montagnes ; mais dès lors qu'il me suffit de presser un bouton pour produire l'effet déterminé, je n'ai plus à éprouver dans ma propre chair l'épreuve immédiate de l'effort.

Mon *ego* incarné s'identifie à un « je peux » pratique qui consiste d'abord dans un « je peux me dresser contre », « je peux me re-dresser », « je peux résister », quoique plus ou moins aisément, à la *pesanteur* de la

terre⁷⁵. Entendons ici ce terme au sens non pas de la physique newtonienne - une force objective d'attraction terrestre plus ou moins assimilable à la gravité -, ni d'une impression morale ou psychologique - un sentiment de lourdeur accessible à l'introspection -, mais d'une phénoménologie radicale de la *praxis* : la « pesanteur », c'est tout simplement le fait que ma propre chair se sent originairement pressée - selon toute une gamme de modalités - contre la terre impénétrable, et qu'il ne peut pas en être autrement. Ma chair et son sol ne se juxtaposent pas, mais se co-donnent originairement, dans un rapport de corrélation immédiate, qui a pour caractère une solidarité indissoluble - une chair sans terre n'est qu'une abstraction - et une polarisation - ma chair se trouve attirée par la terre, elle incline vers elle, elle accède au sens fondamental de la verticalité en advenant comme pouvoir de se dresser contre la pesanteur, de repousser avec plus ou moins de force l'impénétrable contre lequel elle se trouve collée : « je peux », c'est-à-dire je peux dé-coller, m'arracher plus ou moins au fait d'être rivé à terre. C'est dans ma propre chair et en elle seulement, que je fais l'épreuve de la pesanteur réelle. C'est seulement à partir d'une telle épreuve purement pathétique que je peux constituer et remplir intentionnellement la signification théorique - « subir la loi de la pesanteur » - que ma conscience confère aux objets physiques. Du reste, la manière dont je vis la pesanteur originaire varie qualitativement selon que je me trouve au repos ou, au contraire, en

⁷⁵ A propos du motif de la « stase », R. Bruzina (cf. « Toward a philosophy of technology : reflections on themes in the work of Erwin Straus », in *Journal of phenomenological psychology*, vol. 7, no. 1 (1976), pp. 78-94) a souligné l'importance centrale du thème de la station droite dans la « phénoménologie anthropologique » développée par le neuropsychiatre Erwin Straus. Selon celui-ci, l'analytique du *Dasein* heideggérien peut et doit être complétée par une étude de psychologie comportementale qui fasse droit à la parenté entre l'animal et l'homme (ce qui soulève évidemment des problèmes méthodologiques). Les vivants quadrupèdes ou bipèdes appartiennent à une « situation animale primaire » en tant qu'ils partagent la capacité de se dresser contre la pesanteur terrestre. La station debout, soutient Straus, ne se résume pas à une détermination physiologique ou à un héritage de l'évolution biologique, mais constitue un mode spécifique d'être au monde, qui est étroitement lié à la faculté de perception visuelle et au pouvoir d'instaurer une différenciation spatiale entre un « ici » et des « là ». Les animaux « voient », tandis que l'homme est capable de « regarder », c'est-à-dire d'orienter sa vue et d'accéder jusqu'aux choses mêmes, du fait qu'en se dressant debout il ouvre une distance par rapport au sol, aux étants et aux autres, distance qui lui permet d'entrer en relation avec eux. La stase vivante serait ainsi pour le *Dasein* quotidien une condition primaire rendant possible tout rapport ustensilier au monde. Cf. E. Straus, « The upright posture », in *Phenomonological Psychology*, translation by E. Eng, Tavistock publications, London Sydney Wellington, 1966.

mouvement, ainsi que selon mon mode de déplacement (par exemple à pieds, à la nage, à vélo, en voiture, en train, en bateau, en avion etc.).

Le phénomène originaire de la pesanteur qui affecte immédiatement mon incarnation leste mon « je peux » d'un sens de la gravité - et corrélativement, nous allons le voir, d'une connaissance de la mortalité et de l'humilité (entendons par ce mot non pas une vertu morale mais le fait d'appartenir à l'humus, d'en provenir et d'avoir à y retourner) - sans lequel il se sentirait sans doute omnipotent, frivole ou volatile. N'arrive-t-il pas pourtant que ma chair échappe plus ou moins au phénomène en question ? Indépendamment de l'expérience de l'apesanteur cosmonautique, évoquons celle, plus familière, du sommeil. S'endormir, cela ne revient-il pas en effet, pour ma chair, à cesser de résister à la pesanteur ? S'endormir, de fait, implique une interruption de l'exercice de mon « je peux ». Or, de façon paradoxale, c'est lorsque l'on s'abandonne sans réserve à elle, que la pesanteur semble comme s'alléger. Lorsque je « plonge » dans le sommeil, s'annule alors complètement l'effort que je déploie - automatiquement ou volontairement - dans ma pratique vigile pour repousser l'impénétrable : tout se passe comme si mon corps organique s'identifiait alors immédiatement au corps chosique invisible contre lequel il s'écrase. Je m'endors, ma chair paraît se pétrifier. En fait, elle se re-pose, elle renoue avec son point d'ancrage primordial, elle se « ressource ». La différence originaire entre l'élément « auto- » de ma chair et l'élément « hétéro- » de la terre ne se manifeste vraiment que dans la mesure où le pouvoir de celle-là résiste activement à la pesanteur de celle-ci, c'est-à-dire dans l'actualisation de l'*Urstreit*, dont la dualité primordiale - immanence / transcendance - traverse la dimension proprement pathétique de la phénoménalisation. Lorsque mon pouvoir de résister s'abolit dans le sommeil, toute différence tend alors à s'annuler. Le différend s'apaise et, à la limite, ma chair endormie fusionnerait presque avec la terre : de chair-contre-la-terre, elle deviendrait chair-terre. Ainsi, quand je dors, la possibilité du mouvement pratique m'est retirée, même si sa donation ne s'annihile jamais absolument. Le dormeur qui ne résiste plus du tout à la terre peut avoir l'impression que c'est la terre elle-même qui ne lui résiste plus du tout. Il advient ici un phénomène de dé-réalisation purement in-statique de la terre, qui demeure tout à fait

étranger à l'irréalisation ek-statique. La chair endormie peut se sentir toute puissante, mais un tel sentiment de toute-puissance revient en fait à la plus grave impuissance, puisqu'en effet, le pouvoir, soustrait à toute limite impénétrable et privé de toute rencontre concrète, bascule entièrement dans l'illusion : illimité, il se réduit à un néant de pouvoir, car il est livré à l'apesanteur, au vide, à la façon de la colombe platonicienne. Le fait que l'on rêve assez fréquemment de vol aérien ou de natation céleste, avant de s'expliquer par les théories de la psychanalyse ou d'une psychologie de l'imagination (cf. notamment Bachelard), intéresse une phénoménologie de l'apesanteur onirique.

Mais poursuivons : tout mouvement pratique s'effectue ainsi dans un rapport immédiat qui se noue et se joue entre mon « je peux » incarné et la terre contre laquelle il s'appuie, et ce rapport consiste dans une espèce d'accouplement polémique ou d'appariement conflictuel. Il se décrit en effet tout à la fois et paradoxalement comme une confrontation acharnée ou un affrontement dynamique - à l'origine, indépendamment de toute espèce d'hostilité - et, identiquement, comme une coopération invisible ou un "dialogue" silencieux (mais indépendamment du *logos* ek-statique). Le mouvement parvient à se déployer avec d'autant plus d'efficacité ou de "grâce" qu'une telle coopération dans l'adversité - qui ressemble à une espèce de « lutte amoureuse » (expression que l'on trouve sous la plume de Heidegger) - s'exerce plus "harmonieusement". L'harmonie ici en question se définit par une certaine adéquation entre, d'une part, la force de la poussée que j'exerce et, de l'autre, la résistance que lui oppose le corps chosique invisible contre lequel mon effort se déploie. Si ma poussée n'est pas adaptée au sol qui lui fait rencontre, mon mouvement tend alors à s'entraver ou à échouer. Ma poussée risque d'être soit trop faible - je demeure inerte -, soit trop forte - je gaspille mes forces, je « mouline » en vain, je livre mon pouvoir à la débauche, c'est-à-dire littéralement à une « dispersion hors de la maison », ce qui est le contraire de l'économie -. Appelons « précipitation » pratique l'impatience de m'assurer et de jouir de mon propre pouvoir de me mouvoir qui me voue contradictoirement à l'impuissance, du fait que, dans mon ardeur à réaliser des exploits - peut-être d'abord par inquiétude que l'« on m'aime » -, je pousse ou tire de manière excessive et inadéquate eu égard à la qualité spécifique du sol : la

masse de ma chair dynamique et le *continuum* impénétrable se choquent brutalement l'un l'autre à la manière de deux blocs, dont les mouvements respectifs de résistance tendent à s'annuler mutuellement. Entendons par « patience » l'attitude fondamentale d'accueil confiant qui consiste, au contraire, à se mettre à l'écoute du "dialogue" a-logique et in-statique qui advient entre mon « je peux » incarné et son sol, de telle sorte à laisser celui-ci se développer et "fructifier" le plus possible. Ainsi, le nageur impatient, avide de prendre possession du milieu aquatique, demeure sourd à la promesse de quasi-solidité que l'onde lui murmure et il tend à s'épuiser en gesticulations inutiles, tandis que le nageur patient s'efforce, au contraire, de s'abandonner au maximum à la promesse que l'élément lui glisse à l'oreille : il laisse le milieu fluide se phénoménaliser en un terrain pratique, c'est-à-dire prendre la consistance d'un sol capable de lui révéler naturellement le juste degré d'effort à mettre en œuvre pour réaliser l'économie d'un auto-déploiement harmonieux. La patience pratique favorise la possibilité, pour mon corps organique, d' "épouser" de son mieux la terre, elle consiste - à l'inverse de tout projet de domination - à laisser le plus possible à celle-ci l'initiative de révéler sa propre puissance de *portance*. « Patienter », ici, signifie donc l'effort pratique qui, au contraire de tout volontarisme, consiste à laisser le plus possible au mouvement - malgré et à travers la souffrance éprouvée - l'initiative de se déployer en s'auto-réglant selon la loi purement immanente qui régit le jeu paradoxal d'affrontement et de coopération qui se joue entre ma chair dynamique et son sol. Ce n'est nullement la phénoménalité ek-statique, mais seulement la donation pathétique qui peut et doit me donner à sentir immédiatement la justesse de la poussée pratique à exercer momentanément, ici et maintenant pour me mouvoir harmonieusement. Ce n'est pas l'ek-stase qui me donne le sens de la phénoménalisation pratique comme harmonisation chair / sol. Il nous faut récuser le présupposé selon lequel la loi "instinctive" - entendons purement pathétique - qui commande - de façon spontanée ou habituelle - le processus d'auto-déploiement pratique devrait s'identifier à la loi que définit l'attention réflexive de la conscience constituante théorique. En fait, me mouvoir harmonieusement suppose que je m'efforce de soustraire autant que possible - il s'agit en réalité d'une opération à répéter à chaque

instant - le jeu pratique pouvoir / terre à toute tendance inhibitrice liée à une prétention excessive à contrôler mon propre mouvement par le moyen ek-statique de la surveillance réflexive, autrement dit d'évacuer le plus possible toute espèce de crispation (à la manière dont on écope incessamment une barque en train de prendre d'eau), de telle sorte à laisser le plus possible libre cours au déploiement autonome du mouvement, à sa phénoménalisation. Ici, le « pilote automatique » auquel mon *ego* peut et doit confier la conduite de l'auto-déploiement pratique de sa corporéité organique, doit s'identifier non pas à la conscience constituante - qui doit n'exercer tout au plus qu'une fonction de rectification du mouvement -, mais bien plutôt au jeu in-statique de ma chair-contre-la-terre : tout mon effort pratique doit donc consister à prendre péniblement mais patiemment l'initiative de la lui re-donner sans cesse. A la limite, nous pourrions dire - pour éliminer toute interprétation volontariste - que tout l'effort pratique de l'*ego* consiste essentiellement et paradoxalement à laisser le moins possible le contrôle ek-statique inhibiteur interférer dans la synergie in-statique qui se joue de manière autonome entre mon pouvoir et sa terre, à laisser celui-là s'auto-déployer, en se soumettant le plus passivement possible à l'auto-révélation de son propre mouvement organique, dont la phénoménalisation procède en effet selon une autorégulation spécifique. Mais soulignons bien le fait que cette chair-contre-la-terre à laquelle la loi pratique exige que je redonne à chaque instant l'initiative de prendre un nouveau départ, que cette chair, donc, s'identifie non pas à une entité étrangère, mais à moi-même, au don originaire en lequel je me reçois réellement moi-même, adonné. Ainsi, mon mouvement vivant s'effectue selon sa propre loi qui est celle non pas de la conscience, mais de ma chair-contre-la-terre, et il s'accomplit d'autant mieux qu'il s'oublie et se fond davantage en soi-même, qu'il coïncide davantage avec sa propre immédiateté - comme chez l'animal, l'enfant ou le mystique -, même si le fait de la co-originarité ek-statique interdit tout accomplissement catastrophique d'une pure fusion de la vie en elle-même.

En bref, la possibilité transcendantale d'une expérience pratique suppose au moins ces trois conditions fondamentales : 1° l'auto-donation pulsionnelle d'un « je peux » concret et vivant qui permette à ma chair de défier la pesanteur ; 2° l'hétéro-donation co-originaire d'une limite

absolument impénétrable - la terre - qui confère à ma chair une assise ou une assiette ; 3° un certain rapport d'adéquation entre la force de ma poussée et le corps chosique contre lequel elle s'exerce. Notre construction phénoménologique de l'auto-hétéro-donation, nous le voyons, permet d'explicitier le mouvement pratique qui se déploie à travers un conflit automatique ou un combat volontaire purement nocturne, où mon « je peux » s'oppose à la pesanteur.

4/ La pratique entre inspiration et essoufflement : le phénomène pneumatique

Pour étoffer la concrétude de l'étreinte originaire, ajoutons ceci : la qualité de résistance qui caractérise foncièrement le milieu continu à travers lequel s'auto-déploie mon « je peux » pratique, loin d'être toujours constante, loin de posséder une stabilité objective, manifeste originairement de perpétuelles variations de degrés : c'est un fait que *ça me résiste plus ou moins*. Il ne suffit pas de constater que le *continuum* invisible, loin de se présenter comme purement homogène ou uniforme (tout au contraire de l'espace euclidien), se différencie qualitativement selon des plages régionales qui se laissent pénétrer plus ou moins facilement par ma poussée ; il faut aussi remarquer le fait qu'une telle qualité de pénétrabilité ainsi inégalement répartie, loin d'être ressentie comme permanente, varie elle-même en degrés, de sorte que l'effectuation pratique d'un unique et même mouvement déterminé (par exemple courir une certaine distance fixée) me coûte plus ou moins d'efforts et s'accomplit de manière plus ou moins aisée selon la disposition pratique où se trouve momentanément ma propre chair. « Ca va plus ou moins bien selon les jours », dit-on couramment. Or, cette déclaration courante mériterait d'être prise plus au sérieux : les variations qualitatives en terme de dynamisme qui affectent l'actualisation de mon « je peux » ne permettraient-elles pas de parler d'une temporalité immanente - non ek-statique - à ma chair ? La méthode réductionnelle nous défend en tout cas d'expliquer de telles variations par une théorie invoquant des modifications d'ordre physico-chimique ou psychologique. La résistance du continu invisible ne doit surtout pas se concevoir sur le modèle d'une résistance physique due à des frottements moléculaires, des réactions énergétiques ou des fluctuations d'états d'âme. Si nous nous en tenons aux « choses mêmes », c'est seulement la poussée organique de mon « je peux » incarné qui "frotte" contre le corps chosique invisible s'opposant d'entrée de jeu à elle dans le fait d'un contact originaire qui n'a strictement rien à voir avec la juxtaposition ek-statique de deux corps objectifs. Le continu résistant dont je fais l'épreuve exclut toute représentation de type topographique, même si l'on est tenté de recourir aux images d'un terrain

en perpétuel mouvement, d'un territoire aux frontières toujours mouvantes ou d'une évolution météorologique. L'étendue immanente correspondant à l'amplitude organique qui s'offre à mon mouvement manifeste, pourrait-on dire encore, un caractère "mercuriel", elle alterne entre des phases de dilatation et de contraction : cet espace de jeu qui s'identifie à l'une des dimensions fondamentales de l'êtreindre originaire, tantôt s'élargit, tantôt se resserre, de sorte que je me sens tantôt à l'aise ou chez moi - mon mouvement glisse à loisir, avec légèreté, "grâce" et bonheur -, tantôt à l'étroit ou en proie à une sourde angoisse - mon mouvement s'enlise, se replie, s'effondre, échoue -.

Une telle variabilité du continu résistant s'avère un fait qui appartient à la sphère de certitude primordiale : quel mode de phénoménalité me donne donc à connaître originairement la disposition momentanée du rapport immédiat qui se joue entre ma poussée organique et le milieu qui lui résiste ? Serait-ce la conscience intentionnelle ou l'ek-stase du *Dasein* ? En aucun cas si, comme l'a établi Henry, la phénoménalisation du mouvement pratique s'accomplit tout entière dans la pure immanence (qui, répétons-le, ne se donne jamais concrètement dans une telle pureté, du fait de la co-originarité ontologique), sans avoir besoin de lumière. Et de fait, la configuration de résistance que le *continuum* m'oppose à tel ou tel moment se révèle en elle-même dans le pathos, sans qu'il me soit possible de la prédéterminer par une opération de constitution noétique. Son phénomène advient réellement dans ma nuit affective - on pourrait dire dans l'inconscient -, et je ne fais jamais que le découvrir et le constituer après coup, en l'irréalisant dans une prise de vue intentionnelle : alors que l'affect m'a déjà atteint et étreint, je m'aperçois, toujours avec une longueur de retard, que je suis en proie à une fatigue inattendue ou que je me trouve porté par une « forme éblouissante ».

Nous proposons d'appeler « souffle »⁷⁶ le phénomène en soi indubitable qui me donne immédiatement à éprouver la qualité immédiate

⁷⁶ Le motif surdéterminé du « souffle » renvoie évidemment à toute une tradition de pensée qu'il s'agirait de rappeler - depuis la *psyché* chez Platon ou Aristote jusqu'au « fantôme dans la machine » (Ryle), en passant par l'âme cartésienne dans son union problématique avec le corps, les paralogismes de la psychologie rationnelle, l'esprit hégélien, les rêveries éléments chez Bachelard... - et de déconstruire, ce qui n'est bien entendu pas notre objet ici.

de résistance - plus ou moins forte - que le milieu invisible oppose à ma poussée organique ; et nous dirons que l'expérience pratique présente un caractère « pneumatique », en tant que mon souffle me fait connaître la potentialité dynamique dont mon propre « je peux » se trouve investi, ici et maintenant, par le fait irrécusable d'une auto-révélation absolument immanente et étrangère à toute constitution. Le terme de « souffle », ici, ne renvoie à aucun principe vital métaphysique ou théologique. La réduction exige de suspendre toute thèse relative à l'idée spirituelle d'un élan vital, d'une force animatrice surnaturelle ou d'une grâce divine. Le « souffle » originaire que nous cherchons à décrire désigne un phénomène qui se donne en soi-même et à partir de soi-même, un pur donné irréductible à un étant ou à un objet. Le souffle, dans le langage courant, peut signifier le mouvement de l'air, celui du vent à travers l'atmosphère ou celui que l'on produit en expirant avec une certaine force (éteindre sept bougies d'un seul souffle), le fait ou la capacité de souffler fort (pour jouer du clairon, il faut avoir du souffle), la phase naturelle de la respiration qui correspond à l'expiration, parfois bruyante, par le nez ou la bouche (bouffée, haleine), le déplacement d'air considérable causé par une explosion, un bruit organique anormal perçu à l'auscultation (souffle au cœur). Le mot s'emploie dans de nombreuses expressions : retenir son souffle, à vous couper le souffle, avoir le souffle court (c'est-à-dire haleter, s'essouffler), être à bout de souffle, reprendre son souffle (souffler, se reposer), murmurer quelque chose dans un souffle, recueillir le dernier souffle (ou soupir) de quelqu'un, ne pas manquer de souffle (ou d'air, c'est-à-dire être hardi, audacieux, second souffle (regain d'énergie inattendu) etc. Or, d'un point de vue phénoménologique, s'il nous est permis de parler d'un « souffle originaire » à chaque fois mien, nous constatons le fait qu'un tel souffle varie quotidiennement : ma chair se trouve, selon le moment, plus ou moins animée, c'est-à-dire plus ou moins soutenue contre la pesanteur par le dynamisme donné à mon « je peux » ; celui-ci ne pourrait-il, en ce sens tout à fait précis, être désigné par le terme d'« âme » ? La notion d'âme peut-elle encore avoir un sens pour la pensée d'aujourd'hui ? Si ce mot renvoie à une entité hypothétique = X qui transcende les limites de la sphère réduite à l'auto-hétéro-donation originaire, nous devons alors écarter toute thèse relative à son sujet. Avec

Henry, faisons nôtre la critique biranienne de l'âme comme *flatus vocis* : « Après avoir éteint le flambeau qui m'éclaire sur le principe intérieur de mes propres actes, j'irai, poursuivant son ombre dans *les ténèbres extérieures*, chercher une cause fantastique, commune à tout ce qui s'opère en *moi* ou dans mes organes, *sans moi* comme *par moi* ». Toute position théorique d'une « âme » doit être récusée, si elle implique une aliénation égicide de mon « je peux » à un Autre irréel. Henry n'hésite pas à généraliser : « Ce terme transcendant = X qui est posé dans les doctrines de l'aliénation ontologique comme le fondement transcendant de nos déterminations conscientes, peut en effet recevoir n'importe quel nom, selon l'humeur du philosophe : l'âme de Stahl, le Dieu des causes occasionnelles, le Dieu de Descartes, l'inconscient, le jeu des organes » - l'Être heideggérien - « sont autant d'idoles qui doivent nécessairement se dissoudre dans leur propre vacuité »⁷⁷. Evacuons toute « âme » qui manipulerait mon *ego* à son insu, mais aussi l'illusion substantialiste selon laquelle mon *ego* posséderait en lui-même une force d'âme suffisante pour assurer sa propre auto-animation. Le signifiant « âme » ou « souffle », une fois purifié, peut légitimement assurer la fonction d'un concept phénoménologique opératoire : il désigne rigoureusement le phénomène déterminé et originaire par lequel mon « je peux » - qui coïncide strictement avec l'auto-donation immédiate de mon *ego* incarné et qui s'éprouve d'entrée de jeu aux prises avec la pesanteur - mesure l'amplitude momentanée de son propre dynamisme. L'idée d'âme a traditionnellement été associée à l'image du feu ou de l'étincelle ; nous pourrions dire, pour reprendre une métaphore de Maine de Biran et malgré la référence à la lumière, que le « flambeau » de mon « je peux » brûle plus ou moins ardemment selon les moments ou, pour filer la métaphore, que ma chair, selon les moments, se sent plus ou moins « chaude » à se mouvoir et agir.

Ainsi, ma chair respire : en elle, je me sens tantôt fort et dynamique - je me "gonfle" et m'auto-accroît de mon pouvoir -, tantôt faible et passif - je me sens vidé de ma puissance -⁷⁸. Je ne cesse de passer de l'une à

⁷⁷ PPC pp. 66-67

⁷⁸ Insistons sur ce fait : le pouvoir originaire consiste dans un pur donné qui exige à chaque fois une actualisation concrète, et non pas dans une substance ontique ou

l'autre de ces deux dispositions fondamentales, en parcourant une nuance infinie de degrés. La description de ma chair ne doit pas omettre ces deux faits originaires : d'une part, son enracinement dans la terre invisible ; de l'autre, son caractère pneumatique. Aucun vivant ne le contestera : le sentiment immédiat dans lequel j'éprouve la pesanteur originiaire n'est nullement constant. Ma chair s'éprouve tantôt légère, tantôt lourde. Tantôt il m'est donné de pouvoir résister activement à la pesanteur, tantôt je me trouve au contraire privé - totalement ou partiellement - d'un tel pouvoir. Distinguons plus précisément entre, d'une part, le fait que « *je ne peux pas plus* » - c'est-à-dire : je ne peux pas aller plus loin à l'intérieur du continu résistant, du fait que ma poussée se trouve arrêtée par une limite immanente ou transcendante in-statique, cela alors même que je me sens encore capable de me mouvoir avec puissance - et, de l'autre, le fait que « *je n'en peux plus* » - c'est-à-dire : je ne peux plus résister à la pesanteur, l'amplitude de mon auto-déploiement se rétrécit ou incline à s'annuler, je me sens irrésistiblement rivé à la terre impénétrable, autrement dit : « j'ai le souffle court » ou « je suis à bout de souffle » -.

Ainsi, mon souffle désigne métaphoriquement le phénomène affectif élémentaire et invisible qui me donne à éprouver immédiatement l'intensité momentanée du régime de phénoménalisation auquel bat, ici et maintenant, l'incessant procès de mon incarnation, procès qui revient au continuuel rassemblement d'une masse d'impressions pathétiques qui se fondent ensemble dans l'embrassement pulsionnel d'un unique « je peux », par lequel il m'est donné de défier pratiquement, quoique selon un degré d'aisance toujours variable, la pesanteur originiaire⁷⁹. Mon propre souffle me révèle pour ainsi dire la "météorologie" de ma chair : je me sens tantôt « inspiré » (écartons toute référence aux Muses), animé, plein de souffle, porté par le souffle, léger, allègre, à l'aise dans mes

objective dont on pourrait faire provision ou soumettre à une quantification. D'un point de vue purement phénoménologique (et non moral), il ne convient pas de le comparer à une somme d'argent dénombrable ou à un capital économique dont on calcule objectivement l'investissement et le revenu. En fait, l'étendue momentanée de mon pouvoir pratique ne peut se prédéterminer *a priori* de manière exacte, elle ne se révèle qu'à travers l'exercice effectif de ma chair dynamique, comme le prouve le phénomène événementiel du regain.

⁷⁹ Bien entendu, l'auto-donation de mon « je peux » n'échappe pas au déphasage ek-statique qui agit dès l'origine. Celui-ci le modifie rétentionnellement, mais ne scelle pas pour autant sa source.

mouvements et mon agir - je dis couramment que « je vais bien », ou que « je me porte bien » - ; tantôt, au contraire, « essoufflé », pesant, impuissant ou exténué. La vie pratique de ma chair au quotidien alterne perpétuellement entre ces deux types de phases, celle-ci négative, celle-là positive. Nous devons reprocher à la phénoménologie de la quotidienneté de *Sein und Zeit* d'avoir ignoré le phénomène incarné de la spiration, dont le rythme suit globalement un schéma cyclique du type : investiture, croissance, apogée, déclin, déposition, ré-investiture etc. Le fait que la donation pulsionnelle de mon « je peux » s'affaiblit, s'atténue, "tarit" ou s'effondre carrément (la forme du carré symbolise traditionnellement la terre : l'effondrement me précipite à terre), se manifeste par la passion triste de se trouver privé d'allant, dépourvu d'entrain, "refroidi", "éteint", de perdre le goût du jeu - de fait, l'espace du jeu organique se rétrécit ou se "verrouille" de manière angoissante -, tout jeu se réduit alors à un travail, par l'inclination (ma chair penche vers la terre) à ne plus trouver aucune saveur au fait d'agir : je me sens en proie à un malaise diffus ou un mal-être qui s'impose sans présenter de référence directe à une cause objective ou intramondaine, je me découvre étrangement inquiet, je ne me sens plus totalement maître chez moi, j'éprouve dans mes mouvements une impression de gêne, de lourdeur, de ralentissement, d'impuissance, de refroidissement, d'accablement, d'enlissement, d'engluement - l'auteur de *L'être et le néant* a voulu faire de la « nausée » la *Grundstimmung* de la réalité humaine⁸⁰ -, de déséquilibre, de vacillement, de vertige - la « tension latente » qui rassemble normalement ma chair dans l'unité de ses différents organes se sent bizarrement ébranlée, se relâche, mes mouvements perdent en coordination ou en synchronisation, deviennent maladroits, fragmentés, s'égarer -, je me trouve menacé par une espèce de dé-pression, au sens, irréductible à la neurasthénie clinique, où je ne me sens plus pressé à me mouvoir ni porté à agir par la moindre émotion ou motion ; je me sens au contraire pressé par la pesanteur, écrasé contre la terre, at-terrifié je me traîne, je rampe... Me voici guetté par une

⁸⁰ « Cette nausée discrète et insurmontable révèle perpétuellement mon corps à ma conscience » ; elle n'est pas « une métaphore tirée de nos écoeuement physiologiques, c'est au contraire sur son fondement que se produisent toutes les nausées concrètes et empiriques » (*L'être et le néant : essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, 1965, III, II, 1, p. 404).

tentation d'auto-dépréciation nihiliste : j'ai l'impression que je ne suis plus rien ou pas grand chose, que je ne vauds rien, que mon *ego* n'est qu'une illusion, que le monde n'est qu'un grand vide, que tout effort est vain. J. Rogozinski a bien vu la précarité foncière de l'*ego* pathétique (qu'il ne distingue pas du moi ek-statique) : « Comme un quasi-sujet clignotant, le moi ne cesse plus de mourir pour renaître, à travers une suite constante d'apparitions et de disparitions dont la scansion donne son rythme à la vie »⁸¹. Ce constat d'une épreuve de "mortification" qui n'aboutit pourtant jamais à une pure et simple annihilation n'est peut-être pas sans rapport avec cette parole paulinienne adressée aux premières communautés chrétiennes : nous sommes « terrassés, mais non achevés »⁸² ou avec cette remarque de Paul Valéry, en un sens étonnamment proche : « Toujours nous sommes interrompus, jamais nous ne sommes achevés ». La pesanteur domine ma chair, je suis en effet littéralement *terrassé*, écrasé à terre : un tel phénomène, qui peut fondre sur moi de manière imprévue au cœur de ma vie quotidienne et dont je ne prends jamais conscience qu'après coup - j'ai la surprise de me découvrir « à bout de souffle », alors que je ressentais déjà obscurément les effets de la diminution de mon pouvoir d'agir - peut-il légitimement mériter le qualificatif d'« originaire » ? Il serait sans doute réducteur de prétendre l'ériger en principe explicatif absolu et de vouloir y ramener toutes les diverses et multiples espèces de vécus à caractère négatif ou malheureux : mélancolie, humeur noire, acédie, *spleen*, angoisse, névroses etc. La privation du souffle astreint ma chair à subir passivement la pesanteur : je me sens douloureusement contrarié par la dureté du corps chosique impénétrable qui m'enchaîne à lui, m'écrase et m'humilie. Je vis mon corps comme une « prison » ou un « tombeau » qui asservit mon « âme » (entendons : ma chair dynamique). Mais voici que « les forces me reviennent » : l'impulsion de mon « je peux » renaît avec une certaine puissance et me remet debout. Il m'arrive alors de dire spontanément : « ce n'était rien », « ce n'était qu'un passage à vide » ; il me semble que je m'étais comme endormi ou absenté, sans m'apercevoir de ce sommeil ou de cette absence - mais à présent je revis ! Lorsque c'est à l'inverse

⁸¹ *Le moi et la chair, op. cit.* p. 122

⁸² *Seconde Epître aux Corinthiens* 4.9

l'activité qui devient prédominante sur la passivité, je jouis alors du bonheur de l'inspiration : soulevé par une énigmatique puissance de vie, j'expérimente avec enthousiasme le fait que je peux me soumettre efficacement le corps impénétrable, j'ai l'assurance immédiate que le sol me porte dans mon agir et qu'il soutient fidèlement le déploiement organique de mon mouvement : à la limite, je me sens « pousser des ailes » ou je crois vivre un « moment de grâce » (une telle expression risque de me paraître naïve et vide, dès lors que je retombe dans l'essoufflement) : c'est alors le moment favorable, l'occasion profitable : à moi de saisir le *kairos* avant qu'il ne s'échappe, je fais l'expérience jubilatoire d'un moment de vitalité exceptionnelle ! « Dès que la joie se lève », écrit J.-L. Chrétien, « tout s'élargit. Notre respiration se fait plus ample, notre corps, l'instant d'avant replié sur lui-même, n'occupant que sa place ou son coin, tout à coup se redresse et vibre de mobilité, nous voudrions sauter, bondir, courir danser, car nous sommes plus vifs, dans un plus vaste espace, et le défilé resserré de notre gorge devient le gué du cri, du chant ou du rire déployé [...] L'à venir [...] surgit ici et maintenant, et c'est parce que cet *ici* et ce *maintenant* ne sauraient être que ponctuels que tout s'élargit »⁸³. Dans la nuit affective de la vie triomphante peuvent alors se célébrer les noces de ma chair et de son sol, les épousailles de mon « je peux » et de sa terre ! Toutefois, le fait que je rechute inévitablement dans l'impuissance doit nous garder de tout triomphalisme. « L'élargissement doit toujours conserver la mémoire de l'étroitesse à laquelle il s'arrache, et de la difficile victoire qu'aura été cet arrachement »⁸⁴. Ainsi, dans la balance charnelle de mon souffle, tantôt magnifié, tantôt humilié, j'éprouve, dans son incessante alternance, dans son indépassable contradiction, la grandeur et la misère de ma souveraineté pratique. La finitude qui détermine foncièrement mon « je peux » veut dire que ma chair pneumatique ne cesse d'osciller entre différents régimes de phénoménalisation : elle connaît des hauts et des bas, tantôt elle « monte à la fête », tantôt elle « descend aux enfers ». Un tel phénomène d'oscillation entre un régime d'activité et un effondrement

⁸³ J. L. Chrétien, *La joie spacieuse, Essai sur la dilatation*, Editions de Minuit, Paris, 2007, p. 7

⁸⁴ *Ibid.* p. 20

dans la passivité n'a nullement échappé à Husserl qui, pour le décrire, a fait appel aux « images de l'entrée en scène de l'ego, de son orientation actuelle sur quelque chose, du retrait et de la chute dans la latence »⁸⁵. « Je peux » plus ou moins : la donation de ma liberté pratique, si elle ne s'annihile jamais totalement, varie en tout cas continuellement en degrés. Mon souffle m'enseigne cette « vérité phénoménologique : ce n'est pas seulement notre corps, c'est notre présence tout entière, c'est nous-mêmes qui nous contractons dans la tristesse ou la dépression et nous dilatons dans la joie »⁸⁶, et une telle alternance pneumatique manifeste le *Urstreit* automatique qui oppose mon pouvoir pratique à la pesanteur.

Soulignons le fait que le souffle est un phénomène propre à l'individu singulier, il s'éprouve solitairement comme « à chaque fois mien ». A chaque monade sa spiration. En ce sens, l'idée métaphysique d'une grande respiration collective ou universelle est un mythe qui doit bien entendu être déconstruit. Il se peut que les phases de mon propre souffle ne correspondent pas à celles du souffle de l'autre - le visage ami ou aimé -, il est même courant que je me sente inspiré au moment où l'autre se sent essoufflé, et inversement.

Du reste, si le souffle désigne un phénomène originaire, ne faudrait-il pas alors supposer que sa manifestation puisse obéir à la loi de la donation double ? Nous décrivons ici le souffle tel qu'il se présente dans l'immanence de la vie, mais l'alternance des phases d'inspiration et d'essoufflement ne pourrait-elle affecter également l'horizon ek-statique ? Nous tâcherons de le montrer un peu plus loin, dans notre étude de l'expérience théorique.

Sans jamais pouvoir rompre avec ma condition fondamentale de « chair-à-la-terre », je vis l'expérience pratique tantôt comme une émancipation par rapport à la pesanteur, tantôt, au contraire, comme un asservissement à elle. La différence entre ces deux modalités essentielles nous permet d'établir une distinction nette entre le phénomène du désir et celui du besoin. Selon l'entente courante, les mots « désir » et « besoin » seraient plus ou moins synonymes et se définiraient par l'épreuve du manque ou de l'absence ou, à l'inverse, de l'excès ou du trop-plein. Nous,

⁸⁵ Cf. *Ideen II* [100], p. 151

⁸⁶ *Ibid.* p. 18

les vivants, nous avons naturellement besoin de respirer, de boire, de manger, de dormir, de nous vêtir, nous loger etc., nous désirons le bonheur, la richesse, la gloire, la réussite etc. La satisfaction du besoin ou du désir consisterait dans un contentement (selon l'image de la réplétion, du remplissement d'un vide) ou dans un soulagement (évacuation d'un trop-plein). Il n'y a pas lieu, ici, de rappeler toute la tradition philosophique relative aux rapports du désir et du besoin. Ecartons aussi cette alternative : ou bien le désir se confond avec le fait d'avoir conscience des divers besoins du corps ou de l'esprit ; ou bien il se différencie essentiellement du besoin par le fait de demeurer non satisfaisable, désir du tout Autre (Levinas). Proposons plutôt la distinction suivante, qui doit nous permettre d'asseoir plus concrètement notre construction phénoménologique : par le verbe « désirer », désignons le fait de se sentir investi de la puissance du « je peux » originaire ; et par « avoir besoin » le fait, au contraire, de s'en trouver destitué. Par « désir », nous entendons ainsi le phénomène affectif de l'inspiration en tant qu'il me donne immédiatement et indubitablement à connaître le fait que le milieu pénétrable s'attendrit momentanément, de telle sorte à redonner du jeu et de l'aisance à mon auto-déploiement organique : je sens que je peux défier la pesanteur et triompher d'elle, quoique de manière toujours relative ; le « besoin » désigne au contraire l'épreuve d'un durcissement passager du milieu pénétrable, il correspond à la tonalité affective par laquelle j'éprouve une "baisse de régime" dans la donation de mon « je peux » moteur ou même son effondrement intégral : l'épreuve concrète du besoin me contraint irrésistiblement à diminuer l'exercice de mes organes ou à suspendre tout effort de résistance à la pesanteur, à m'abandonner à elle en me repliant dans un état de passivité que nous appelons le repos. L'unité dans la différence qui définit le « co- » propre à l'auto-hétéro-donation se manifeste ainsi dans l'alternance contradictoire du désir et du besoin. Ceux-ci, ainsi ressaisis dans l'immanence pratique, présentent deux caractéristiques essentielles : 1° L'absence de référence objectale ou ontique : même s'il ne se donne jamais concrètement quelque chose comme une auto-affection absolument pure de toute ek-stase, le désir, en tant que réduit à sa manifestation immanente dans le rapport chair / terre, consiste dans le pur et simple fait de se sentir poussé à pousser, porté à se

mouvoir, échauffé à agir ; de même, le besoin purement immanent réside dans le sentiment subjectif immédiat de la nécessité de relâcher toute poussée pratique, quel que soit son objet. 2° Irréductibles à toute espèce de souhait, d'inclination ou de volition de type psychologique, le désir et le besoin précèdent phénoménologiquement toute instance volontaire conçue selon le modèle métaphysique d'un libre-arbitre raisonnable et réfléchi. De plus, le fait de se sentir pouvoir ou, au contraire, n'en plus pouvoir, ce fait se connaît concrètement dans la vie, la donation de sa réalité n'a pas besoin de la visée intentionnelle d'une conscience transcendantale (par principe, aucune ek-stase ne peut assurer une donation réelle). En outre, je demeure radicalement passif par rapport à l'*Urstreit* de ces deux dispositions affectives antagonistes : de fait, je n'en suis point le maître, puisqu'il m'arrive d'aspirer à jouir du souffle, alors que je gis au fond de l'impuissance ou, à l'inverse, de souhaiter m'effondrer pour échapper à la pulsion insomniacale qui m'agite.

« Le désir », note Henry, « n'est possible que dans l'angoisse »⁸⁷ ; Kierkegaard, dans *Le concept d'angoisse*, évoque « l'angoissante possibilité de pouvoir ». Peut-être faudrait-il, relativement à l'expérience pratique, distinguer entre deux espèces d'angoisse - notre objectif restant de donner davantage de chair à la thèse abstraite de la donation double - : l'une - l'angoisse du désir - serait liée au sentiment d'un « je peux » qui aurait de prime abord l'impression (bien entendu illusoire) de ne rencontrer aucune limite, d'être investi de toute-puissance ; l'autre - l'angoisse du besoin - consisterait à l'inverse dans le rétrécissement de l'espace de jeu par lequel se manifeste le sentiment de l'impuissance (ou, pour le dire symboliquement, de la castration). Appelons « crispation » la réaction "naturelle" ou spontanée que ma chair motrice oppose à l'épreuve de l'angoisse, que celle-ci relève du besoin ou, à l'inverse, du désir. L'efficacité du dynamisme pratique, nous l'avons compris, résulte de l'instauration d'un juste équilibre (jamais définitif, mais toujours à reprendre) entre, d'une part, la poussée de mon « je peux » et, de l'autre, la résistance corrélative du sol. Or, lorsque mon « je peux », dans le phénomène du besoin pratique, se sent, plus ou moins sourdement, en

⁸⁷ IPC p. 290

proie à l'effondrement, il réagit alors instinctivement à la pesanteur en tendant à durcir sa poussée, et à la durcir jusqu'à l'excès - ce qui a contradictoirement pour effet de raidir ou de pétrifier complètement le dynamisme de mon corps organique. Inversement, lorsque mon « je peux », dans le phénomène du désir pratique, se trouve, de façon momentanée, exceptionnellement libre par rapport à la pesanteur, il s'angoisse alors, au milieu même de son exaltation, du fait de ne pas rencontrer les limites ordinaires : le continu résistant n'en finit plus de céder devant lui, de sorte à entraîner son auto-déploiement dans l'espace d'une ivresse abyssale qui ne peut que faire redouter la nécessité de la chute et du retour à la terre (ce serait l'angoisse d'Icare). Ma chair, affolée par le sentiment à la fois horrible et délicieux de perdre pied, réagit alors instinctivement en durcissant ou rétractant son corps organique, de manière à susciter en elle-même une limite à sa propre expansion : il en va ainsi (même s'il s'agit d'un exemple mécanique) du conducteur qui, tandis que son véhicule file à deux cents kilomètres à l'heure, se raidit irrésistiblement sur son siège, comme s'il pouvait ainsi prévenir le risque d'un choc. Dans les deux cas, mon mouvement perd toute souplesse, se bloque, se referme, exclut le jeu, fait obstacle à son propre déploiement, se paralyse, se met soi-même en échec. Dans l'angoisse du besoin, je me crispe pour résister à l'effondrement de mon « je peux » ; dans l'angoisse du désir, en revanche, je me crispe pour résister à l'apparent effondrement du sol. Dans les deux cas, le rapport de mon « je peux » à son sol est marqué par une inadéquation, et la défaillance de l'un de ces deux pôles provoque instinctivement - indépendamment de toute décision réfléchie de la part de mon « je » constituant -, du côté de ma chair motrice, une réaction de durcissement organique qui freine ou entrave complètement le jeu pratique. Par « crispation », nous entendons donc le phénomène d'auto-bloquage par lequel ma poussée pratique réagit spontanément à l'angoisse de ne plus pouvoir ou, à l'inverse, de "trop" pouvoir. Qu'elle soit liée au besoin ou au désir, l'angoisse ainsi entendue se donne comme une tonalité fondamentale de l'êtreindre originaire.

Bref, dans l'immanence pratique, le désir ne désigne rien d'autre que le fait que je me sens (plus ou moins fortement) soulevé de terre par la pulsion de mon « je peux » ; et le besoin ne décrit rien d'autre que le fait

que je me trouve, au contraire, "rendu à la poussière"⁸⁸. Le désir et le besoin correspondent aux deux tonalités affectives antagonistes dont l'alternance incessante me manifeste le conflit originaire qui oppose immédiatement mon *ego* incarné à la pesanteur terrestre. Je me trouve en désir : l'auto-donation de mon « je peux » incarné me pousse à me dresser et à combattre activement l'hétéro-donation in-statique de la pesanteur terrestre ; je me trouve pris par le besoin : l'auto-donation de pouvoir défaille au contraire, de telle sorte que je suis irrésistiblement contraint à subir passivement l'hétéro-donation in-statique de la pesanteur, à me replier ou m'effondrer. Mais même quand je suis forcé d'interrompre le combat volontaire, le conflit automatique persiste, sinon ce serait l'*aphanisis*. Pour le dire en termes spinoziens, le désir et le besoin me manifestent respectivement une augmentation ou une diminution de ma puissance d'agir. Une telle variation relative au dynamisme de mon *ego* incarné se laisse identifier à la temporalisation de la temporalité dans sa dimension purement in-statique : l'incessant procès de mon incarnation temporalise la temporalité originaire selon son mode non ek-statique, il me donne à vivre le temps dans sa réalité pathétique, qui ne consiste en rien d'autre que le continuel passage du besoin au désir et du désir au besoin, selon une gamme indéfinie de nuances entre ces deux pôles, passage qui s'effectue uniquement à l'intérieur de la sommation indéfiniment recommencée des *Urimpressionnen*, et dont la concrétisation ne doit absolument rien au déphasage rétentio-protentionnel co-originaire.

Si tout effort s'accompagne nécessairement de souffrance, celle-ci se manifeste de façon différente et spécifique selon que ma chair se trouve momentanément dans une phase pathétique d'inspiration ou, au contraire, d'essoufflement : dans le désir, je ressens de la peine, c'est-à-dire un

⁸⁸ On objectera : comment le désir pourrait-il donc s'identifier à la manifestation originaire de mon dynamisme incarné, s'il m'arrive de désirer me mouvoir avec puissance, alors même que je me sens plongé dans un profond accablement ? Nous pouvons répondre : le pouvoir originaire se donne lui aussi de manière double, à la fois dans la vie comme mon « je peux » effectif et dans l'ek-stase comme signification intentionnelle associée à une représentation mnémonique ou imaginaire. Ainsi, réduit à l'impuissance, je vise intentionnellement, sur le mode de l'irréalité, quelque chose qui ne m'est pas donnée *hic et nunc* dans une présentation *leibhaft*. La joie de jouer avec la pesanteur que je regrette ou espère se donne ainsi sur le mode ek-statique d'une présence-absence.

affect de souffrance active qui libère une montée de joie encourageante ou triomphante - je prends davantage possession de mon propre pouvoir, je passe pour ainsi dire de la mort à la vie et de la potentialité à l'actualité - ; tandis que dans le besoin, j'éprouve de la douleur, c'est-à-dire un affect de souffrance de caractère au contraire passif, triste, humiliant, décourageant - je suis précipité à terre, je passe de la vie à la mort et perd l'actualisation de mes potentialités -. Il m'est douloureux de me sentir écrasé contre terre, mais toute impuissance n'est pourtant pas forcément malheureuse : il peut aussi m'être agréable de m'abandonner à la pesanteur, puisque je suis ainsi soulagé d'avoir à faire effort pour lui résister. Il m'est doux, par exemple, lorsque je suis recru de fatigue, de céder au sommeil⁸⁹. Du reste, tout malaise n'est pas nécessairement lié à une impuissance de mon « je peux ». Il se peut aussi que je me sente mal à l'aise, du fait non pas d'un resserrement de l'espace de jeu pratique, mais, tout à l'inverse, de ce que je ne laisse pas la pulsion pratique qui échauffe momentanément ma chair se libérer selon sa propre mesure, autrement dit du fait que j'inhibe - par nécessité physique ou par obligation morale - l'impulsion qui me pousse spontanément à me mouvoir - il en va ainsi du vivant qui ne tient plus en place, qui souffre d'avoir à rester assis sur sa chaise à faire semblant d'écouter des bavardages, alors qu'il se sent poussé à aller jouir de sa puissance pratique : demeurer en repos dans sa chambre n'est pas

⁸⁹ Le corps chosique invisible qui correspond à la terre impénétrable se présente en fait comme une espèce d'écran sur lequel la vie affective de ma chair peut projeter spontanément ou arbitrairement ses phantasmes humains trop humains de bonheur - évoquons par exemple la métaphore de la terre-mère qui me porte et me berce - ou de malheur - la terre ennemie qui me trahit en se dérochant sous mes pas ou la « vallée de larmes » qui me voue à l'errance et à la désolation -. L'idéologie nationaliste du « *Blut und Boden* » nous montre l'extrême dangerosité que peuvent impliquer de tels phantasmes. Dans mon souffle, j'éprouve le *continuum* impénétrable de non-chair qui fait immédiatement encontre à ma chair tantôt comme un obstacle contre lequel je bute scandaleusement ou suis irrésistiblement écrasé, tantôt comme un appui, un soutien ou même une piste d'envol ; autrement dit, la terre, quoiqu'elle doive se décrire à l'origine comme un élément purement impersonnel, anonyme et neutre, m'apparaît en imagination, de façon alternative et contradictoire, telle une figure de Janus, tantôt comme un adversaire hostile qui cherche à me tromper, m'asservir ou à m'humilier cruellement, tantôt, à l'inverse, comme un auxiliaire ou un adjuvant qui me soutient, me soulève ou me libère gracieusement. D'un point de vue pragmatique, notons que de telles représentations, quoique illusoire, peuvent favoriser l'efficacité de mon mouvement : je repousse avec rage ce corps chosique que je prends pour un ennemi haïssable ; je m'abandonne avec patience entre les bras aimants qui soutiennent ma chair en souffrance.

toujours aussi aisé qu'une vue purement théorique pourrait le laisser croire -. Distinguons aussi entre la déception - le milieu pénétrable ne cède pas aussi aisément que je me le représentais par le moyen d'une attente intentionnelle, du fait que mon pouvoir de le faire plier se révèle momentanément défaillant - et la frustration - un obstacle chosique invisible et absolument indépendant de la donation de mon « je peux » empêche celui-ci de s'auto-déployer selon toute sa capacité présente -. La satisfaction de s'être « dépensé à fond » résulte du fait d'avoir pleinement laissé libre cours à la phénoménalisation qui consiste dans l'auto-déploiement organique de la pulsion pratique. « Après l'effort, le réconfort » : je me sens bien dans ma chair, dans mon assiette, en bonne santé, parce qu'une fois qu'ils se sont dépliés à la mesure de leur possible, mes organes font alors silence. Le bonheur de la « grande santé » consiste à la fois dans la jouissance jubilatoire qui accompagne la peine et dans la satisfaction où nous plonge l'exercice accompli.

Mais voici un point essentiel : notre construction phénoménologique peut éclairer la manifestation de notre mortalité. En effet : dans l'épreuve pratique de l'essoufflement et du besoin, l'auto-hétéro-donation m'impose l'expérience indubitable de ma propre finitude. J'expérimente non pas ma mort en tant que telle, certes, mais ma propre mortalité, c'est-à-dire le fait que ma chair-à-la-terre se trouve d'emblée, nécessairement et radicalement marquée par la possibilité de l'impuissance pratique. De fait, je me reçois comme mortel, et ce fait se donne originairement à moi de manière double : tout à la fois *réellement*, dans l'épreuve pathétique de l'essoufflement - je connais immédiatement et de manière parfaitement certaine que « je n'en peux plus » (à bien distinguer du « je ne peux pas plus », cf. *supra*), que mon « je peux » s'effondre - ; et *irréellement*, dans la projection ek-statique de mon pouvoir-être fini - je me pré-comprends comme ayant à n'être plus, précompréhension qui s'appréhende dans un auto-devancement originaire de l'existant et qui se remplit dans l'expérience de la mort d'autrui (Pascal), dont je constitue le sens en lien avec l'épreuve de mon impuissance pratique -. Or, c'est dans l'épreuve concrète du « je n'en peux plus » (« je suis mort de fatigue », dit-on couramment) et en elle seulement, que se donne originairement, « en

chair et os », le fait de ma propre mortalité⁹⁰. Sans une telle épreuve dont la réalité ne peut advenir que dans la matière pathétique d'une chair vivante à chaque fois mienne, toute anticipation ek-statique de ma mort, aussi inéluctable et indépassable fut-elle, devrait - soit dit contre le monisme ontologique - se résumer à une projection irréaliste - ce qui ne veut pas nécessairement dire fausse : il serait téméraire de vouloir la résumer à une pure illusion phantasmatique. C'est le fait absolument irrécusable de l'essoufflement qui me révèle « en personne » que j'ai à mourir. Essoufflé, j'agonise - je combats avec effort pour ressaisir mon « je peux » qui défaille -, je me sens agonisant, même si je ne suis (de loin) pas encore à l'article de la mort. Ainsi, seul peut connaître effectivement sa propre mortalité un vivant qui expérimente immédiatement son impuissance à résister activement à la pesanteur. Toute chair-contre-la-terre connaît sa foncière finitude. Vient un moment où même l'athlète le plus puissant s'effondre. L'« effondrement », ici, ne signifie pas une chute sans fin dans un abîme, un milieu sans fond, un vortex, un *continuum* où je n'en finirais jamais de m'enfoncer, du fait qu'il serait privé de tout sol impénétrable ; l'effondrement dit seulement le fait que mon « je peux » défaille, que je perds pied, tombe, me sens terrassé, écrasé contre la terre, contre cette chose impénétrable qui m'enchaîne obscurément à elle-même. Ce qui s'effondre, ce n'est pas la terre elle-même, mais uniquement mon propre pouvoir de résister à la pesanteur. C'est cela, faire réellement l'épreuve de sa propre mortalité : se sentir précipité à terre, ne plus pouvoir décoller du sol, « mordre » forcément la poussière. Il ne saurait être question, ici, d'une « pulsion de mort », dans la mesure où la mortalité se manifeste précisément dans l'effondrement de la pulsion pratique. La finitude de mon « je peux » signifie le fait qu'il ne lui appartient nullement - ou du moins pas immédiatement - de se soustraire à sa propre défaillance. Quand « je n'en peux plus », mon pouvoir n'a alors plus le pouvoir de se redonner à soi-même le pouvoir, mais il s'échappe irrésistiblement à soi-même. Le fait absolument irrésistible de l'effondrement pratique me prouve que je ne suis pas le

⁹⁰ Pour Heidegger, on le sait, le *Dasein* connaît sa mortalité directement et en toute certitude, sans qu'il y ait besoin du remplissement d'une visée intentionnelle par une intuition sensible.

fondateur métaphysique de mon propre « je peux », que je n'en suis que le donataire : je me trouve passivement donné à moi-même - adonné - comme pouvoir fini. Et ajoutons que ce fait fondamental ne saurait suffire à démontrer la thèse d'une Vie absolue hyper-puissante qui serait la source infinie de tous mes pouvoirs finis : une pareille thèse n'a pas droit de cité en phénoménologie pure.

Le sommeil prive-t-il ma chair de tout pouvoir pratique ? Nous constatons qu'il réduit mon pouvoir à l'extrême, mais sans pour autant l'abolir absolument : endormi, je demeure capable d'effectuer, quoique inconsciemment, certains mouvements, de changer de position etc. Le somnambule, libre de toute réflexion ek-statique, accomplit à son insu des acrobaties dont il n'aurait jamais eu l'audace à l'état vigile. Le rêve nocturne peut me donner l'impression que me je me meus avec puissance, que je cours, nage, vole etc. Ces impressions kinesthésiques qui accompagnent les visions oniriques possèdent une teneur phénoménologique indubitable, mais sont illusoires : elles ne peuvent légitimement se confondre avec celles qui accompagnent la pratique vigile, puisque, contrairement à ces dernières, elles n'impliquent pas la donation d'un réel effort de résistance contre la pesanteur terrestre (sans quoi, je me réveillerai plus fatigué que je ne me suis endormi ou j'aurais besoin d'une nuit de sommeil supplémentaire pour me reposer des performances pratiques accomplies au cours de celle-ci).

Mon « je peux » est fini, puisqu'il doit nécessairement s'effondrer dans le sommeil, mais l'effondrement n'est pas irréversible : de manière étonnante, mon « je peux » renaît de son impuissance, il se restaure, il se trouve ré-investi de son dynamisme, rétabli dans sa souveraineté pratique, et il gagne même en puissance. Dormir, c'est se re-poser : « Le sommeil rétablit la relation avec le lieu comme base. En nous couchant, en nous blottissant dans un coin pour dormir, nous nous abandonnons à un lieu [...] »⁹¹. « Nul ne peut dormir sans cette singulière adhérence, qui est aussi confiance, confiance que le sol ne se dérobera pas »⁹². Ce phénomène de renaissance ou de relance, nous pouvons l'appeler - il s'agit encore d'une métaphore - le « relèvement ». Phénomène qui se répète quotidiennement

⁹¹ Levinas, *De l'existence à l'existant*, op. cit. pp. 119-120

⁹² *L'appel et la réponse*, op. cit. p. 136

au point de nous être devenu si habituel et familier que nous ne nous en étonnons même plus, le relèvement s'avère pourtant digne d'admiration phénoménologique : à chaque réveil, ma chair se trouve prodigieusement capable de reprendre pied, je suis remis dans la condition de me dresser contre la terre, poussé à déployer à nouveau mon activité pratique, à même de reprendre et poursuivre avec acharnement la tâche que mon dernier effondrement - bien plutôt que le manque de temps ou d'espace objectifs - m'avait irrésistiblement contraint à abandonner. « Après le réveil, nous sommes déjà debout et le fait de se lever est une révolte contre la pesanteur. Lorsque nous nous redressons et nous mouvons librement sur le sol qui nous porte, les objets apparaissent. Dressés et capables de mouvement, nous pouvons affronter l'*altérité* »⁹³. Le relèvement se présente comme une espèce de "palingénésie" ordinaire : à l'image du phénix, mon *ego* incarné, chaque matin, renaît énigmatiquement de ses cendres. Notre construction phénoménologique nous permet seulement d'explicitier - et non pas d'expliquer physiquement ou métaphysiquement, telle n'est pas sa fonction - le phénomène du relèvement : l'*Urstreit* qui oppose mon « je peux » à la terre ne se résout pas, mais reprend et repart de plus belle. La troisième réduction marionnette exige d'écarter toute question relative à un donateur qui exercerait un rôle causal ou fondateur : qui ou quoi re-donne à ma chair son pouvoir de se mouvoir et d'agir ? Serait-ce un Dieu créateur transcendant ? Ou plutôt un ensemble de processus naturels « immanents » ? Ou encore ma chair phénoménologique elle-même ? Il nous faut suspendre toute réponse et nous en tenir à décrire ce qui se donne tel qu'il se donne. Mettons donc hors circuit toute thèse théologique, ainsi que toute théorie scientifique qui prétendrait rendre compte du phénomène en invoquant une série de processus objectifs de type bio-physico-chimique (par exemple la restauration des tissus musculaires). Parlons ici de « relèvement »⁹⁴, plutôt que de « résurrection », vocable qui est théologiquement surchargé. La rigueur

⁹³ E. Straus, *Du sens des sens, Contribution à l'étude des fondements de la psychologie*, (1935), J. Millon, Collection *Krisis*, 2000, 291, p. 330

⁹⁴ Au cas où le mot de « relèvement » paraîtrait trop proche de l'*Aufhebung* hégélienne (qu'en fait, il ne rend que très imparfaitement), nous pourrions alors parler plutôt de « ré-investiture » (terme trop politique ou monarchiste ?) ou de « réhabilitation ».

méthodologique exige de bien distinguer entre, d'une part, décrire phénoménologiquement le relèvement quotidien et, de l'autre, spéculer théologiquement sur la possibilité d'une résurrection *post-mortem*. Notre intention, ici, n'est pas de proposer un argument phénoménologique en faveur de la foi relative à la résurrection des morts, mais de conférer une consistance plus concrète à l'auto-hétéro-donation. L'effondrement quotidien a pour caractère essentiel de demeurer toujours réversible, tandis que ma mort serait un effondrement ultime et sans retour, dont la « résurrection des morts » triompherait en tant que relèvement suprême. Cependant, écartons toute spéculation et limitons-nous à ce qui se donne *leibhaft* : cette étonnante renaissance pulsionnelle du dynamisme incarné. Cet événement, nous nous y fions naturellement, nous croyons qu'il va se reproduire à coup sûr, du fait que nous sommes habitués à ce qu'il se répète inmanquablement jour après jour, alors que - Hume l'a noté - nous n'en possédons aucune certitude absolue. Mon « je peux » s'avère radicalement fini, mais sa donation se trouve indéfiniment relancée : sa finitude n'est pas pure, mais mêlée d'infini ou d'indéfini, en tant que toujours ouverte à la possibilité d'un relèvement. L'irrésistible besoin de l'involution nocturne ne m'enferme pas dans mon impuissance, mais, à chaque fois (du moins jusqu'à présent), se renverse en un nouveau désir d'auto-déploiement : au réveil, je me sens « frais et dispos », re-posé, non plus écrasé par la pesanteur, mais posé à nouveau contre la terre, appuyé puissamment sur le sol, à l'aise dans l'assiette de ma propre chair, j'ai à nouveau du cœur ou du courage pour m'élancer, courir, danser, reprendre mon chemin...

Ainsi, à la lumière de l'auto-hétéro-donation, l'expérience pratique⁹⁵ s'avère un perpétuel passage de la puissance à l'impuissance et de l'effondrement au relèvement, une traversée à la fois cyclique et linéaire - cycloïdale -, un parcours représentable par une spirale évolutive - déploiement du désir - ou, à l'inverse, involutive - repli du besoin -. Foncièrement déterminée par l'*Urstreit* comme alternance automatique des phases d'activité et de passivité, la vie originnaire de l'*ego* s'identifie à celle

⁹⁵ Le préfixe « ex- » ici, ne renvoie à aucune ek-stase : toute la réalité de l'expérience pratique se phénoménalise originellement dans la vie comme immanence pathétique - tout en s'accompagnant nécessairement d'une irréalisation co-originnaire.

d'un souverain qui, bon gré mal gré, se trouve sans cesse rendu à la poussière, relevé, humilié, à nouveau rétabli etc. Dans l'indépassable balancement entre la dilatation du courage - j'ai du cœur pour combattre la pesanteur - et la constriction du découragement - la pesanteur l'emporte, tout effort me semble vain, je suis é-cœuré -, se manifeste le phénomène affectif élémentaire de la spiration, qui imprime à toute la vie quotidienne de ma chair sa coloration affective toujours singulière, fluente et nuancée. Le caractère foncièrement pneumatique de la vie pratique attire notre attention sur une dimension inextatique de la temporalité originaire. Henry parle d'une « temporalité immanente qui ne se sépare jamais de soi »⁹⁶ et qui correspondrait à une « nouvelle conception du temps » : « Je n'y ai fait que quelques allusions, mais [cette conception renvoie] à une pensée du temps non-ekstatique, c'est-à-dire à l'idée d'un temps toujours réel qui n'implique jamais une seule partie de moi-même en tant qu'idéalité passée ou à venir [...] Penser un temps de la plénitude, un temps où la Vie est tout entière là, définit une tâche philosophique majeure dont je n'ai donné à présent que l'esquisse [...] »⁹⁷. Méfions-nous toutefois du monisme pathétique qui prétendrait poser concrètement une *Urimpression* pure de tout déphasage rétentio-protentionnel, tout autant que du monisme ontologique dont la pensée de la temporalité ignore la réalité pathétique de l'*ego* incarné engagé dans l'activité pratique. Du reste, la phénoménologie henryenne a-t-elle suffisamment pris en compte le phénomène incontestable de l'essoufflement ? Privés d'allant et de vitalité, nous éprouvons le fait que « la Vie » n'est précisément pas continuellement « là tout entière ». Même si la Vie comme auto-affection au sens fort s'active sans discontinuer, notre vie finie ne revient jamais pour autant à une pure parousie qui demeurerait invariablement au *summum* de son intensité et de sa puissance. Avec P. Audi, nous estimons pertinent d'identifier la permanence de la vie non pas à la substantialité de l'être parménidien, mais bien plutôt à l'incessante advenue en soi qu'accomplit le mouvement indéfiniment recommencé de la vie⁹⁸, tout en notant qu'un tel mouvement ne peut échapper à la loi de la variabilité

⁹⁶ *Entretiens*, Sulliver, Arles, 2005, pp. 118-119

⁹⁷ *Ibid.* pp. 57-58

⁹⁸ Cf. *Michel Henry, op. cit.* p. 111

pneumatique, du moins chez nous, vivants finis.

La générosité consiste à combattre pour la phénoménalisation. Plus je prends - dans la mesure où cette possibilité m'est effectivement donnée - l'initiative érotique de laisser le dynamisme de la pulsion pratique se libérer de manière autonome - ce qui suppose d'écarter le plus possible toute interférence inhibitrice liée à l'ek-stase co-originale -, mieux la phénoménalisation de ma corporéité organique parvient à s'actualiser selon son propre possible et plus la pulsion revient avec force dans le relèvement qui succède à l'effondrement. La figure de la spirale évolutive nous permet de représenter le processus dynamique et progressif de la « grande santé » - déployer joyeusement et toujours plus largement l'amplitude de son auto-donation organique -, tandis que la spirale involutive peut signifier le processus inverse du repli maladif ou morbide - fatigue, dégénérescence, agonie, mort -. Tout *ego* vivant se trouve d'entrée de jeu placé face à cette alternative : ou bien libérer au maximum la vitalité, de telle manière à surmonter la douleur - tel serait le parti d'un Nietzsche : aimer la peine et haïr la douleur - ; ou bien inhiber radicalement le désir, de telle façon à échapper à la peine - ce serait l'option d'un Schopenhauer : haïr la peine et lui préférer la douleur -. Tout en divergeant radicalement, ces deux philosophies procèdent d'une thèse commune : le fait - Henry l'a suffisamment souligné -, que vivre consiste essentiellement à se souffrir, à se subir soi-même pathétiquement. Moi, individu vivant irrésistiblement rivé à sa propre chair, comment vais-je me positionner dans l'*Urstreit* pratique auquel je ne peux échapper ? Trancher n'appartient qu'à une archi-décision à chaque fois mienne. Pour notre part, nous considérerons que la voie de la vérité et de la vie s'identifie à celle de la phénoménalisation comme effort persévérant qui s'acharne à cultiver, autant que la possibilité se donne, le déploiement généreux d'une corporéité organique s'ouvrant résolument au monde. Avec Paul Claudel, affirmons que « le bonheur » de la vie véritable ne réside pas dans un éternel repos - entendons : dans une dispense indéfinie de tout effort ou peine -, mais « consiste à donner toute sa mesure ».

5/ L'expérience pratique comme question éthique ou politique

L'acte de dire « oui » - par l'effet d'une approbation fidèle et patiente qui exige une réitération indéfinie - au processus à la fois pénible et heureux de la « grande santé »⁹⁹, compris comme donation pratique la plus généreuse possible de ma propre chair, cet acte n'impliquerait-il pas en réalité de faire violence à l'autre homme ou de manquer à une obligation de responsabilité inconditionnelle à son égard ? C'est évident : toute apologie de l'épanouissement organique immanent doit d'emblée nous paraître suspecte. Elle doit nous faire redouter un risque de complicité avec l'intolérable, et notamment celui de fournir un motif de justification à une funeste idéologie politique de l'« espace vital » (*Lebensraum*) ou à un sinistre culte de la *Heiligkeit*. Toute valorisation inconditionnelle de l'effort paraît entretenir une dangereuse proximité avec les doctrines du fascisme. Nous ne pouvons donc éluder cette question cruciale : puis-je - et si oui comment et dans quelle mesure - libérer au maximum cette révélation qui consiste dans l'auto-déploiement pratique de mon « je peux », sans du même coup succomber aveuglément à une obscure volonté de domination ? Levinas résume l'inquiétude éthique par la question : « est-ce que je ne prends la place de personne ? ». Avec lui, demandons-nous : puis-je déployer mon corps organique selon toute l'ampleur de son possible, mais sans pour autant transgresser les frontières et accaparer violemment la place qui revient justement à l'autre homme, dont l'existence s'oppose à mes fins subjectives non pas à la manière d'un obstacle ou d'une borne contre laquelle *je ne peux* agir, mais

⁹⁹ A la suite de Nietzsche qui considère la maladie comme un autre point de vue sur la santé, Canguilhem, dans une perspective beaucoup plus physiologique que phénoménologique, récuse l'identification du sain et du normal et la définition de la maladie comme écart par rapport à la norme, défendue notamment par Comte : « La santé est précisément, et principalement chez l'homme, une certaine latitude, un certain jeu des normes de la vie et du comportement. Ce qui la caractérise, c'est la capacité à tolérer des variations des normes auxquelles seule la stabilité, apparemment garantie et en fait toujours nécessairement précaire, des situations et du milieu confère une valeur trompeuse de normal définitif. L'homme n'est vraiment sain que lorsqu'il est capable de plusieurs normes, lorsqu'il est plus que normal. La mesure de la santé, c'est une certaine capacité à surmonter des crises organiques pour instaurer un nouvel ordre physiologique, différent de l'ancien [...] » (*La connaissance de la vie*, Vrin, Paris, 1955, p. 165). Cette conception suscite bien entendu des questions : comment ce jeu de variations se donne-t-il à connaître concrètement, avec ses limites ? En quoi son épreuve immanente permet-elle de résister à toute catégorisation objectiviste « sain » / « malade » ?

d'une limite contre laquelle *je ne dois* jamais agir ? Puis-je dire « oui » à la grande santé, mais sans cependant collaborer avec la violence la plus inhumaine ? Il faudrait interroger les rapports entre l'espace de l'expérience pratique et celui de l'expérience éthique ou politique, ainsi qu'entre mon corps organique immanent et le « corps » sociopolitique.

Si la phénoménalisation qui me donne à moi-même en tant que chair-contre-la-terre s'accomplit en elle-même, dans l'invisibilité d'une auto-hétéro-donation qui ne fait intervenir aucune espèce d'ek-stase, peut-elle alors suffire à rendre possible la manifestation éthique d'un autre homme comme visage ? La non-chair comme terre invisible qui fait immédiatement rencontre à ma propre chair s'impose à mon *ego* vivant comme un « premier étranger intime », une transcendance strictement in-statique et foncièrement impersonnelle, anonyme, neutre - les multiples et diverses représentations phantasmatiques qu'il est de fait possible à mon affectivité de projeter sur la surface originaire de son *continuum* impénétrable n'ont jamais qu'un caractère dérivé -. Une place peut-elle ici s'ouvrir pour le surgissement d'un visage ? Il arrive de fait au corps chosique invisible qui arrête mon auto-déploiement pratique de s'identifier à un corps vivant, à une autre chair, à une chair humaine : dans ce cas, comment puis-je connaître de manière certaine que je fais effectivement l'expérience tactile d'une autre chair passible de souffrance et de jouissance, et non d'un corps qui ne sent rien, ni soi-même, ni aucune chose extérieure ? Comment donc un autre peut-il se donner à moi ? Si seule l'épreuve d'un contact immédiat peut me donner le corps de l'autre dans sa réalité pathétique - par opposition à une monstration objective irréaliste mais non pas trompeuse -, l'explicitation de l'incarnation-contre-la-terre peut-elle pour autant suffire à faire au visage dans son « comment » ? Nous montrerons plus loin que notre construction phénoménologique est susceptible d'éclairer la description de l'expérience d'autrui. Mais dès à présent, nous le constatons : si l'espace pratique se donne en sa réalité sans avoir besoin d'aucune ek-stase (mais en s'accompagnant forcément d'une mise hors de soi co-originaire), l'espace éthique doit alors nécessairement lui rester irréductible. En effet, à la différence de celui-là, celui-ci suppose obligatoirement l'ouverture d'une distance ou d'un écart d'irréalité qui rendent possible le respect de l'autre,

ouverture qui requiert l'intervention d'un mode de phénoménalité non purement auto-affectif.

« Je peux », de fait, faire violence à l'autre, le meurtrir dans sa chair, parce que celle-ci se donne à moi sur le mode d'une chose non pas absolument résistante et impénétrable, mais foncièrement tendre et vulnérable. Si l'autre chair me faisait encontre en m'opposant une dureté de pierre ou de diamant, il n'y aurait alors aucun risque que je la blesse et l'inquiétude éthique serait sans objet. Sans doute, le corps maternel ou paternel qui m'a porté ou emporté vers le haut a-t-il résisté fermement à ma faible chair d'enfant et m'a ainsi assuré l'épreuve fondamentale d'un premier sol. Le corps fraternel m'offre aussi un appui, plus ou moins fiable, et m'interdit inconditionnellement de le fouler aux pieds. Seul un corps chosique plus ou moins tendre peut se laisser constituer comme une chair : c'est précisément parce qu'il s'offre d'emblée comme un espace instatique où je peux de fait m'avancer, que je peux effectivement pénétrer, occuper, violer, usurper, que le corps d'autrui peut se présenter comme un visage que je n'ai pas le droit de toucher et qui me commande le respect ou la pudeur. Toutefois, ce commandement éthique - « ne me tue pas » ou « ne me touche pas » - ne peut se donner dans la pure immanence comme site phénoménologique où advient la réalité du contact immédiat. S'il fallait nécessairement que je touche réellement l'autre chair pour que puisse se manifester à moi l'impératif catégorique de ne pas la toucher, il serait alors toujours déjà trop tard pour pratiquer le respect. Nous ne voyons pas comment le monisme pathétique pourrait faire droit à la possibilité du don de la Loi. Toute autre chair, pour pouvoir m'inspirer une inquiétude éthique, doit impérativement ne pas s'identifier à une limite chosique impénétrable qui arrêterait forcément l'auto-déploiement pratique de mon « je peux ». Mais qu'est-ce qui peut alors éviter au mouvement d'auto-expansion, ivre de sa propre puissance, de basculer dans la pire violence¹⁰⁰ ? En fait, ni la limitation pratique en extension - le fait que le

¹⁰⁰ La possibilité qui m'est donnée de toucher dans sa réalité pathétique la chair d'un autre enveloppe d'emblée et indissociablement la possibilité à la fois de caresser et celle de choquer ou blesser. Ces deux possibilités antagonistes adviennent comme l'avert et le revers d'une unique et même donation. D. Franck distingue entre la « caresse » comme « tact où n'intervient aucune incorporation » et le « choc » comme « rencontre des corps », tout en remarquant que « la caresse est aussi choc » ; « L'origine de la

corps de l'autre se situe hors de portée de mes membres organiques m'empêche de lui faire du mal, mais seulement de manière relative, puisque je peux me déplacer, m'approcher de ma proie et, une fois que je la tiens à portée de main, fondre sur elle -, ni la finitude entendue comme nécessité d'un effondrement quotidien de mon pouvoir - avant de succomber à l'essoufflement, j'aurai pu mener à son terme la lutte à mort ; de plus, le relèvement me donne l'occasion de la reprendre et de la poursuivre par delà l'effondrement, et même avec une puissance accrue, acquise par l'exercice - ne sauraient suffire à endiguer une injuste expansion de ma propre puissance pratique et assurer le bon respect du commandement éthique.

Ce constat nous incite à considérer, indépendamment de tout jugement d'ordre moral, l'hypothèse suivante : c'est dans mon propre « je peux » que résiderait naturellement et nécessairement la racine de tout égoïsme et de tout mal, c'est mon *ego* qui me pousserait spontanément et irrésistiblement à me comporter en prédateur prométhéen ou en conquérant de la terre qui ne laisse dans son sillage que ruine et désolation. Le désir comme sentiment de puissance reviendrait d'emblée, par nature et inévitablement, à un désir de dominer le monde et autrui. Or, cette hypothèse, premièrement, implique immédiatement que mon *ego* dynamique se rapporte de manière à la fois possessive et illusoire au pouvoir qui se donne à lui originairement. Mon *ego* effectue, pourrait-on dire, une sédentarisation primordiale, en s'asseyant et s'installant dans le "lieu" où, coïncidant concrètement avec eux, il s'approprie chacun des pouvoirs pratiques qu'il exerce, ici et maintenant. Ne doutant absolument pas de ne tenir que de moi-même - de ce « moi » empirique et mondain sans doute beaucoup plus constitué que révélé - ces divers et multiples pouvoirs organiques que je déploie avec une grande efficacité aussi longtemps que mon souffle ne défaille pas¹⁰¹, je succombe à l'« illusion

transcendance [dans l'immanence], c'est la caresse mais, virant immédiatement en choc, elle en est aussi la réduction » (*Chair et corps, op. cit.* pp. 168-170).

¹⁰¹ Il serait permis de dire que "gonflé" par le souffle, mon « je peux » incarné se sentirait spontanément porté au dogmatisme pratique qui consiste dans une attitude présomptueuse d'auto-imposition ; essoufflé, il vacillerait au contraire, en proie au découragement, sous la pesanteur de la question nihiliste : « à quoi bon ? ». Le « dogmatisme » et le « nihilisme » comme attitudes de pensée doivent en tout cas être reconduits à l'épreuve affective, concrète, originaire et pneumatique dans laquelle ils

transcendantale » qui consiste à appréhender ma puissance pratique à la manière d'une propriété substantielle de ma propre subjectivité, d'un stock ou d'un capital d'énergie disponible, parfaitement quantifiable et calculable. Ainsi, dans l'attitude naturelle, je prends immédiatement le pouvoir, j'accomplis d'entrée de jeu une espèce de "coup d'état" : en me mouvant et agissant, je mets effectivement la main sur le pouvoir qui m'est donné, de telle manière à priver celui-ci de la possibilité de se manifester en tant que donné dont je ne suis ni le fondateur, ni l'auteur. Il revient à la phénoménologie de rappeler le fait que l'auto-donation de mon « je peux » ne se confond surtout pas avec une auto-institution. La donation donne à soi-même l'ego en s'effaçant elle-même, et un tel effacement livre l'adonné qui se trouve érigé en « je peux » à l'illusion de pouvoir dominer la source de son propre pouvoir. Et c'est en se sentant ainsi assuré de son pouvoir¹⁰², que l'ego s'élancerait alors forcément dans son entreprise de domination sans limite. Deuxièmement, toujours selon l'hypothèse considérée, l'auto-déploiement du « je peux » devrait inéluctablement basculer dans la violence la plus inhumaine - il ne s'agirait que d'une question de degrés -, à moins de s'exercer sous le contrôle inhibiteur d'une surveillance ek-statique qui se fonderait sur l'autorité de la Loi. Tout pouvoir vivant spontané qui ne serait soumis à aucune discipline imposée par la conscience raisonnable ou par une transcendance hétéronome, tout pouvoir qui se déploierait sans bride ek-statique aurait nécessairement pour destin de s'actualiser dans un déchaînement de force brute, inculte, barbare, dévastatrice et désastreuse. A cette hypothèse, toutefois, objectons aussitôt le fait (établi par Henry) qu'aucun voir ek-statique n'est par lui-même capable d'effectuer concrètement le moindre mouvement pratique ; un tel voir ne peut tout au plus, dans son hétéronomie objectivante, qu'inhiber la possibilité du mouvement, à l'instar du *daïmonion* socratique qui ne prescrit rien, mais retient seulement d'agir. Aussi, plutôt qu'à l'hétéronomie exclusive d'une transcendance ek-statique, ne serait-ce pas au souffle immanent que nous pourrions et devrions confier le soin d'autoréguler l'auto-déploiement du « je peux » pratique ?

s'enracinent.

¹⁰² Une telle assurance peut néanmoins se sentir mise en question par ces deux phénomènes : la déception ou, à l'inverse, la surprise de pouvoir plus que je ne m'y attendais.

En effet : si seul mon propre souffle me donne la mesure invisible et non numérique qui permet à la poussée de ma chair dynamique de s'ajuster in-statiqument le mieux possible à sa terre, de telle manière à effectuer une synergie pratique harmonieuse, la garde pneumatique ne pourrait-elle alors libérer l'actualisation du « je peux », tout en la préservant d'une chute dans la violence, qui implique toujours un mauvais ajustement ?

En tout cas, si tout désir de puissance équivalait sans reste à une volonté de domination, il faudrait alors en tirer cette conséquence : si, pour demeurer dans le camp de l'« humain » - entendons : de l'éthique -, « il vaut mieux » - pour reprendre l'adage socratique - « subir l'injustice que la commettre », le commandement inconditionnel de la sainteté au sens levinassien exigerait alors impérativement que je renonce fermement à donner l'initiative au processus de la « grande santé »¹⁰³. En termes tranchés, il faudrait ici invoquer l'autorité de Levinas contre celle de Nietzsche, afin de conjurer le désastre où nous précipite toute interprétation fasciste de la *Wille zur Macht*. Cependant, ce raisonnement suscite au moins une question et trois objections : premièrement, un tel renoncement éthique ne pourrait s'effectuer ou d'abord se commander qu'en vertu d'une révélation originaire de l'Autre en tant que tel, qui mettrait radicalement en question l'immanence pulsionnelle de mon « je peux » avant même (au sens non pas chronologique mais phénoménologique) que celui-ci ne prenne pleinement possession de soi-même. Or, qu'en est-il d'une telle révélation ? La thèse levinassienne de sa primauté absolue peut-elle donc se fonder sur des attestations phénoménologiques directes et concrètes ou bien ne tient-elle qu'à une exigence humaine *a priori* qui précéderait la rationalité elle-même ? Qu'en est-il des choses mêmes : l'appel à répondre du visage de mon prochain, d'une part, et, d'autre part, l'appel à jouir de l'auto-déploiement de ma propre chair, ces deux appels apparemment concurrents éclatent-ils ou non selon un statut de co-originarité ? Suis-je également libre de répondre en privilégiant l'authentification de l'un au détriment de l'autre ? La liberté ici en question consiste-t-elle dans le pouvoir originaire de prendre l'initiative de laisser l'un se dévoiler, ce qui implique, corrélativement, le

¹⁰³ Les notions de « santé » et « sainteté », on le sait, ont en commun l'idée d'une séparation, d'une intégrité ou d'une certaine auto-suffisance.

voilement de l'autre ? Le héros privilégierait l'appel de sa propre chair, tandis que le saint le mépriserait pour donner la priorité à l'appel de l'autre ; celui-là serait un meurtrier en puissance, tandis que celui-ci s'exposerait, de façon plus ou moins masochiste, à se lier indirectement de complicité avec son bourreau. Il ne nous est pas possible de décider, ici, si oui ou non, il existe une préséance originaire entre l'appel éthique et l'appel érotique. Deuxièmement, le fait de chercher à inhiber radicalement l'auto-déploiement de la pulsion pratique par l'effet d'un interdit de type moralisateur ne risque-t-il pas de générer un affect de frustration qui va s'éprouver sur le mode d'un malaise et qui va presque inévitablement provoquer une réaction d'agressivité qui prendra un caractère masochiste ou suicidaire, si elle est détournée d'autrui et retournée contre soi-même ? Or, c'est précisément d'une telle frustration génératrice de violence rentrée que pourrait et devrait nous libérer une auto-affirmation pratique réglée et canalisée. Troisièmement, le désir réduit à son auto-donation immédiate dans l'immanence pathétique s'identifie (cf. *supra*) à un « se-sentir-poussé-à-repousser-la-pesanteur » qui se caractérise par une absence de toute référence objectale ou ontique : pris en soi, il demeure incapable de viser, sur un mode ek-statique, la représentation d'un "bien" - la domination - qu'il ne posséderait pas immédiatement. Mais voici, quatrième point, l'objection majeure : il nous faut contre-distinguer de manière tranchée entre la « puissance » et la « domination », selon les trois critères suivants : 1/ Il y va, dans un cas comme dans l'autre, d'un mouvement d'auto-déploiement pratique, mais ne procédant pas selon un principe identique : dans le cas du désir de puissance, l'auto-mouvement se règle purement et simplement sur la mesure affective que lui accorde le murmure in-statique du souffle par lequel ma chair dialogue intimement avec son sol, dans l'ignorance de tout spectacle mondain ; dans le cas de la volonté de domination, en revanche, il se règle en priorité sur une représentation objective qui exerce une fonction normative : la tyrannie du record à battre, qu'il s'agisse de sport, de guerre, de sexe ou autre. 2/ L'auto-déploiement du désir de puissance se contente de la jouissance que lui assure son propre exercice immédiat ; la volonté de domination, au contraire, ne trouve de satisfaction que dans le fait d'outrepasser et de transgresser le record : rien ne plaît, sinon le fait de courir *plus vite*, de

sauter *plus haut* ou *plus loin* que le record établi. L'incapacité à la satisfaction pratique immédiate implique en fait un désamour ou même une haine à l'encontre de soi-même, en tout cas une foncière inhospitalité envers sa propre chair : « je suis nul », « je ne vauds rien », si je ne me montre pas plus performant qu'autrui. 3/ La libération du désir de puissance demeure toujours enracinée dans la réalité immédiate de la *praxis*, qui consiste dans l'épreuve - plus ou moins pénible ou douloureuse - du rapport fondamental de ma chair à la terre, rapport conflictuel qui se manifeste à moi dans le phénomène de mon propre souffle et donc dans la connaissance concrète, à la fois joyeuse et grave, de ma propre mortalité ; la volonté de domination, en revanche, aliène ek-statiquement l'*ego* vivant à l'impératif éblouissant ou assourdissant du record obscène qui tend à recouvrir le murmure pneumatique et donc à priver le « je peux » de la mesure du réel, de la terre, de sa mortalité : la volonté de puissance précipite la *praxis* dans l'illusion, dès lors qu'à la mesure originariaire de la terre, elle substitue la démesure du record inhumain, l'*hybris* du « toujours plus vite, plus loin, plus haut, plus spectaculaire - ou plus abject... »¹⁰⁴.

En fait, si nous nous en tenons aux choses mêmes, mon « je peux » désire spontanément non pas la domination, mais seulement la puissance : ma chair se sent poussée à s'auto-déployer à la mesure de son propre souffle. Par-delà tout angélisme et sans prétendre élucider la question abyssale du Mal radical, notre construction théorique¹⁰⁵ pourrait-elle contribuer à éclairer ce fait : si je désire originariairement la puissance, comment donc puis-je en venir à vouloir la domination ? Si le fait de vouloir dominer revient pour moi à vouloir abolir tout ce qui me limite, à tendre à détruire et annihiler tout ce qui entrave l'auto-déploiement de ma chair¹⁰⁶, il serait alors permis de distinguer deux principales espèces de

¹⁰⁴ Il faudrait bien entendu distinguer plus longuement entre, d'une part, la rivalité mimétique qui ne génère que violence ou médiocrité et, de l'autre, l'émulation « saine » (ou « sainte ») qui s'avère un moteur utile ou même indispensable pour tout auto-dépassement du « je peux » pratique ou théorique.

¹⁰⁵ Le fait que nous revendiquions le modèle de l'*Urstreit* n'implique bien entendu aucune espèce de bellicisme.

¹⁰⁶ Notons ce caractère essentiellement contradictoire de la volonté de domination : vouloir abolir toute limite, cela est impossible en fait, mais de plus, si c'était possible, cela aboutirait nécessairement à la privation de tout pouvoir, puisque tout « je peux » pratique ne peut se déployer concrètement qu'en prenant appui contre un sol qui lui résiste absolument. Aussi la volonté de domination ne peut-elle se satisfaire que dans

manifestation de la volonté de domination : l'une, la plus courante, consiste dans la rivalité mimétique de chacun contre chacun et de tous contre tous ; l'autre, extrême, le nihilisme destructeur du terroriste poseur de bombes ou du tueur en série. Si nous supposons que vouloir la domination implique de haïr toute espèce de limitation s'opposant à la jouissance du pouvoir, remarquons tout de suite que la limite, dans la neutralité, l'impersonnalité et l'anonymat de sa manifestation originaire, n'est en elle-même nullement haïssable, pas plus qu'automatiquement aimable. Alors, pourquoi la prendre en haine ? D'après Spinoza, je tends à haïr ce qui me cause de la souffrance - disons, plus précisément : de la douleur, c'est-à-dire un affect qui consiste dans cette espèce de souffrance foncièrement malheureuse qui est essentiellement liée à l'épreuve amère d'une humiliante impuissance à résister à la pesanteur. Je veux dominer, je veux annihiler toute limite, parce que je la hais foncièrement, et cela parce qu'elle me cause de la douleur - c'est du moins ce que je crois dans ma passion, mais le rapport de cause à effet que je pose thétiquement relève en fait du phantasme : j'ai l'impression que la limite elle-même me veut du mal, elle m'apparaît illusoirement sous le faciès d'un ennemi sadique qui veut m'humilier -. Mais, plus précisément, à quoi donc tient ma douleur ? A la déception de ne pouvoir déployer mon corps organique à la mesure que je voudrais, ou à la frustration suscitée par le fait qu'un obstacle physique ou moral entrave, depuis l'extérieur, l'auto-déploiement de ma pulsion, de telle sorte à occasionner de l'agressivité. Mais si je me juge moi-même « faible » ou « impuissant », c'est d'abord parce que je me compare à autrui qui, par ses performances objectives, s'impose comme plus fort que moi. Déçu par mon moi empirique - un moi prioritairement constitué, peu généreux à l'égard de ses possibilités de révélation -, j'envie la puissance mondaine d'autrui. Humilié, je suis pris par un sentiment d'infériorité - je résiste difficilement à la tentation de me constituer sous une étiquette meurtrière : « je ne peux rien », donc « je ne vauds rien » -, mêlé de ressentiment et d'inclination à la vengeance. A partir du moment où je me juge moi-même méprisable ou haïssable, il devient alors possible

l'illusion phantasmatique : au rêveur dont la chair, réduite au degré zéro de puissance, ne ressent plus du tout la pesanteur (cf. *supra*), le phénomène onirique donne une fausse impression de toute-puissance.

que je retourne cette haine contre moi-même - ce qui conduit à des comportements de type masochiste ou suicidaire - ou que je la projette contre autrui que je vais chercher à dominer et rabaisser par une conduite sadique : je vais chercher à me débarrasser de la douleur qui m'écrase, en la faisant en quelque sorte passer dans une autre chair, celle de la victime qui me sert fictivement ou réellement d'exutoire. Cette chose immonde, innommable mais indubitable, qui humilie et broie insupportablement mon « je peux », qui l'accuse jour et nuit d'impuissance et de nullité, je vais m'acharner à la repousser en vomissant dessus toute la rage de mon désespoir. Dans ma précipitation à écraser objectivement cet autrui mondain que j'identifie illusoirement à l'adversaire intime - la limite terrestre originaire que je subis douloureusement - qui me colle à la peau et dont je diabolise fantasmatiquement la figure, je deviens plus sourd que jamais à la révélation de mon propre souffle, je perds le sens de la terre, du réel, de ma mortalité, et bascule dans l'aliénation liée au culte de la performance et du spectacle. Tant que la limite contre laquelle je décharge frénétiquement ma rage et mon ressentiment demeure un corps chosique inerte, la volonté de domination à laquelle je m'abandonne ne blesse encore aucune chair. Mais elle devient en revanche blessante ou même meurtrière, dès lors que la limite en question se confond immédiatement avec la chair d'autrui que je force, pénètre, viole, fais voler en éclats ! Ainsi, selon cette hypothèse, ce qui se trouve à l'origine de la volonté de domination, c'est la douleur - par opposition à la peine de l'effort joyeux -, c'est le fait de ne pouvoir tolérer avec patience le sentiment humiliant d'être écrasé par la pesanteur sous toutes ses espèces. Cette humiliation provoque naturellement une réaction de ressentiment, et celui-ci, qu'il se dirige ou non contre autrui, finit tôt ou tard par se retourner contre soi. En fait, tout meurtre a pour préalable un suicide¹⁰⁷. Dans la volonté de

¹⁰⁷ On demandera évidemment : la chronologie exige que je commence par tuer autrui et que je ne me donne la mort qu'ensuite. Mais « préalable », ici, doit s'entendre comme condition phénoménologique : tout meurtrier s'est déjà enfermé dans une auto-compréhension de soi-même qui revient à un auto-jugement de désespoir, à un refus de par-donner et d'abord de se par-donner à soi-même, c'est-à-dire d'accueillir, par-delà tout réflexe d'auto-condamnation (au sens où on condamne une porte ou une fenêtre), l'activité de la donation qui le délivre inconditionnellement à soi-même : « je ne peux absolument plus rien », je suis mort, je n'ai donc aucune autre issue que de passer à l'acte.

dominer, il convient de voir le symptôme d'un sentiment de faiblesse¹⁰⁸. La tendance dominatrice paraît foncièrement liée à l'épreuve d'une illusoire impression d'infériorité, d'un manque de confiance dans la possibilité que se révèle un « moi vrai », possibilité dont l'actualisation suppose que je prenne la peine d'exercer avec suffisamment de générosité un effort persévérant de résistance hospitalière à l'égard de la phénoménalisation dont je me reçois à chaque instant, corps et âme.

¹⁰⁸ On objectera bien entendu : si c'est la douleur de l'humiliation qui provoque en priorité l'*ego* à la violence, celle-ci ne peut pourtant se déchaîner sans que l'*ego* en question soit mis en possession d'une puissance qu'il va pouvoir exercer jusqu'à l'excès ? Certes, mais 1. la description de la chair pneumatique nous a montré que toute la vie pratique de l'*ego* originnaire s'effectue à travers un *Urstreit* qui implique une incessante oscillation entre des phases de puissance et des phases d'impuissance : momentanément impuissant, l'*ego* se ressaisit et passe à l'acte ; 2. l'utilisation d'instruments techniques (armes, bombes etc.) donne même à un *ego* livré à l'impuissance la possibilité de produire une violence meurtrière.

2) L'EXPERIENCE THEORIQUE

Notre construction phénoménologique manifeste une fécondité certaine lorsqu'il s'agit d'expliciter l'expérience pratique ; ne pourrait-elle pas contribuer à éclairer aussi notre compréhension de l'expérience théorique, qui est solidaire de la *praxis* et qui consiste essentiellement dans la phénoménalisation du visible en tant que tel ?

D'abord, la méthode phénoménologique exige que nous mettions entre parenthèses la conception optique scientifique ou vulgaire selon laquelle la perception visuelle s'expliquerait de manière satisfaisante par un ensemble de procédés de type neuro-bio-physico-chimique. Pour schématiser à l'extrême : les rayons lumineux qui proviennent d'une source naturelle (soleil, feu...) ou artificielle (lampe) sont identifiés à des entités de nature corpusculaire ou ondulatoire qui se diffusent et se propagent à travers l'espace matériel ou le vide, pénètrent dans l'œil par l'orifice de l'iris et produisent sur la surface rétinienne un ensemble de réactions mécaniques ou chimiques plus ou moins complexes qui génèrent des *stimuli*, des excitations sensorielles qui se transmettent par voie nerveuse jusqu'au centre cérébral où elles sont traitées et traduites en impressions visuelles conscientes, de telle sorte que l'ensemble des images mentales ainsi obtenues reproduise ou exprime la réalité visuelle extérieure. Une telle explication doit ici être considérée comme ni vraie, ni fausse. Si nous devons la suspendre par *epochè*, c'est essentiellement parce qu'elle invoque des entités abstraites - les rayons lumineux, les influx nerveux etc. - correspondant à des constructions théoriques qui ne se donnent pas à nous « en chair et en os », de manière directe ou immédiate, qui, par conséquent, ne peuvent manquer de tomber sous le doute, et qui, du reste, ne cherchent pas à remonter à la racine des choses mêmes, au contraire de notre construction phénoménologique. De plus et surtout, ce schéma explicatif demeure - à son insu - totalement pris dans les présupposés du monisme ontologique : le processus de la vision est censé s'effectuer intégralement sur le plan objectif d'un espace où tout ce qui existe se juxtapose *partes extra partes*. D'où la question radicale, que la science positive, oublieuse de son enracinement transcendantal, ne peut qu'ignorer : comment donc un tel plan qui présuppose l'extériorité

mutuelle de tous les éléments qui le composent, peut-il donc, si sa phénoménalité spécifique se définit par le pur hors-de-soi, s'auto-apparaître pathétiquement ? Il ne suffit pas que l'œil voie ; il faut aussi qu'il se sente voir, il faut - Henry l'a suffisamment montré - que le mouvement ek-statique par laquelle la vision se projette hors de soi se rejoigne, se touche soi-même, parvienne à faire l'épreuve affective et concrète de soi-même. Une telle condition se situe à la racine même de toute possibilité d'une vision réelle.

Or, ne pourrions-nous étendre à la description de l'expérience que nous faisons du monde visible le modèle dynamique qui nous vient de Henry et de Maine de Biran et qui nous a permis d'explicitier l'épreuve originaire du mouvement vivant en le construisant phénoménologiquement comme une lutte originaire - à la fois une dispute automatique et un combat volontaire ? On objectera aussitôt : une telle extension ne risque-t-elle pas d'imposer à la phénoménalité ek-statique un paradigme qui convient proprement au pathos, mais qui demeure en revanche foncièrement étranger à la structure spécifique du hors-de-soi ? Le rapport des deux modes fondamentaux de l'apparaître doit se concevoir en écartant toute hiérarchisation, avons-nous admis : en ce cas, il serait alors contradictoire de prétendre à présent penser la transcendance du voir en la calquant sur l'immanence pratique - cela reviendrait à une illégitime concession au monisme pathétique.

Néanmoins, ne pourrait-il s'avérer éclairant ou pertinent d'essayer, à la suite de Descartes ou de Merleau-Ponty¹⁰⁹ qui, de son premier à son dernier livre a été hanté par la question « qu'est-ce que voir ? comment la visibilité émerge-t-elle ? », de penser la vision comme une sorte de toucher ou de « palpation par le regard »¹¹⁰, mais sans pour autant revenir à la représentation du mécanisme classique ? Plutôt que d'opérer une contre-distinction absolument tranchée et somme toute artificielle entre, d'un côté, le sens perceptif de la vue et, de l'autre, celui du toucher, ne serait-il pas plus juste de tenter de décrire quelque chose comme un "toucher ek-statique" qui serait à la fois comparable au toucher in-statique

¹⁰⁹ « Le modèle cartésien de la vision, c'est le toucher » (*L'Oeil et l'Esprit*, Gallimard, Paris, 1963, p. 37).

¹¹⁰ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Tel, Paris, 1964, p. 177

qui me donne à connaître immédiatement la réalité comme terre impénétrable, et pourtant différent de celui-ci ? Le langage courant, du reste, nous invite à une telle tentative : des expressions telles que « toucher des yeux », « pénétrer du regard », « caresser de l'œil » etc. ne se résument sans doute pas à de creuses métaphores. A l'esprit géométrique pascalien, les principes sont si nets et grossiers qu'ils se laissent aisément « palper » et « manier »¹¹¹ par la vue. La tradition philosophique classique a privilégié la lumière et la visibilité au détriment du sens haptique¹¹². Il serait tentant d'inverser simplement ce schéma, mais on perpétuerait ainsi l'arbitraire, en accordant - sans plus de justification - au toucher un primat décisif par rapport à la vue. Plutôt que de nous enfermer dans ce dilemme, mettons-nous en quête d'une "troisième voie" qui fasse droit à la solidarité primordiale du voir et du toucher. Écartons la question de savoir si le toucher doit en priorité être compté comme un sens à part entière parmi les cinq sens traditionnels ou bien identifié à la sensibilité en général, au tact comme assise des quatre sens. Ce qui nous importe, ici, c'est d'abord de montrer, sur un plan proprement phénoménologique, le caractère foncièrement tactile de la vision, ainsi que la manière selon laquelle le contact immédiat s'irréalise dans l'expérience théorique. Notre construction phénoménologique va nous permettre d'explicitier l'imbrication fondamentale et conflictuelle du voir et du toucher : le voir peut se décrire comme le toucher en tant qu'il s'irréalise ek-statiquement ; et, à l'inverse, le toucher comme le voir en tant qu'il se concrétise pathétiquement.

En ce qui concerne le problème des rapports entre le toucher et la vue, il faudrait bien entendu remonter à Aristote qui affirme clairement et

¹¹¹ Cf. *Pensées*, Papiers non classés, Séries XXI-XXII, L 511- B 2 ; L 512 - B 1, in *Œuvres complètes*, *op. cit.* pp. 575-576

¹¹² Ou plus exactement, d'après Derrida, le photocentrisme qui détermine la tradition de pensée occidentale depuis Platon s'est accompagné, de façon paradoxale, d'une forme d'haptocentrisme (cf. *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, *op. cit.* p. 182 sq.). Depuis le *De anima* (notamment le livre II) d'Aristote, le sensible se ramène au tangible et le toucher est tenu pour le sens le plus universel, à triple titre : 1/ il est commun à tous les vivants ; 2/ il est répandu sur toute la surface du corps ; contrairement aux autres sens, le toucher ne peut être rapporté à un organe déterminé (comme la vue aux yeux, l'ouïe aux oreilles, l'odorat aux narines, le goût à la langue), mais il « est diffus dans tout le corps », dit saint Augustin ; ou l'organe du toucher doit être identifié à la chair elle-même, qui peut se sentir toucher autre chose qu'elle-même dans la mesure où elle se sent elle-même ; 3/ les qualités tactiles sont constitutives de la corporéité comme telle.

à maintes reprises la primauté du toucher, tout en accordant à la vue une supériorité, comme au début de la *Métaphysique*, à Suarez qui estime que le toucher est plus universel du côté du sujet, tandis que la vue est plus universelle du côté de l'objet, à saint Thomas d'Aquin qui considère que le toucher et la vue ont en commun le fait d'aller aux choses mêmes, par opposition à l'ouïe et à l'odorat qui vont à ce qui procède des choses elles-mêmes, non aux choses elles-mêmes »¹¹³... S'agissant de la pensée contemporaine, Merleau-Ponty, comme l'a souligné Françoise Dastur, a restauré un parallélisme entre le voir et le toucher que Husserl contestait : celui-là « reconnaît à la vision un privilège exorbitant », tandis que celui-ci accorde au toucher « un privilège ontologique surprenant »¹¹⁴. « *Un sujet qui ne serait doté que de la vue ne pourrait avoir absolument aucun corps propre apparaissant [...]* Le corps propre ne peut se constituer en tant que tel originairement dans le toucher »¹¹⁵. Le corps propre ne devient tel que par l'opération d'un toucher, par exemple celui de ma main, qui peut tâter, tâtonner, palper, attoucher, et ainsi localiser corporellement, en tant que sensations propres, les multiples et diverses impressions perceptives ou pathétiques. Or, ajoute Husserl, « nous n'avons rien de semblable pour l'objet qui se constitue de façon purement visuelle ». Derrida confirme cette divergence entre Husserl et Merleau-Ponty : « Certains pourraient en effet se laisser tenter par une interprétation tactiliste de la vue Nous avons rencontré beaucoup de tentations de ce genre dans une tradition pré-cartésienne, cartésienne et post-cartésienne, jusque dans ce siècle et même après Husserl. Il s'agirait là d'une facilité récusée sans ménagement par Husserl : il n'y a là, selon lui, que façon de parler, métaphore, confusion analogique sans rigueur phénoménologique : « Sans doute dit-on parfois que « l'œil, en jetant un regard sur l'objet, le touche, pour ainsi dire » [Husserl]. Mais nous remarquons aussitôt la différence » »¹¹⁶. La différence en question se situe essentiellement dans l'opposition entre, d'une part, la coïncidence à soi immédiate et spontanée du toucher et la non-coïncidence à soi du voir qui, par principe phénoménologique, n'a pas la possibilité d'une « double sensation » pleinement intuitive, directe et

¹¹³ Cité par J.-L. Chrétien, in *L'appel et la réponse*, op. cit. p. 127

¹¹⁴ « Monde, chair, vision », in *Maurice Merleau-Ponty*, Encre Marine, Fougères, 2001

¹¹⁵ *Ideen II* pp. 213-214

¹¹⁶ *Le toucher...*, op. cit. p. 194 ; *Ideen II*, op. cit. p. 210

synchrone : « ce que je nomme un corps propre vu », écrit Husserl, « n'est pas un voyant vu, comme mon corps, en tant que touché, est un corps touchant-touché »¹¹⁷. « Merleau-Ponty », remarque J.-L. Chrétien, « ne cesse quant à lui de rapprocher le plus possible le voir et le toucher [...] et leur prête à l'un et à l'autre une quasi-réflexivité comparable, que Husserl n'accordait qu'au toucher »¹¹⁸, comme le montre par exemple cette affirmation : « [...] on ne saurait toucher ou voir sans être capable de se toucher ou de se voir »¹¹⁹. D'après F. Dastur, la « spécularité de l'être est le dernier mot de Merleau-Ponty comme elle est la culmination de la métaphysique de la vision dans la dialectique hégélienne »¹²⁰. « Le fait même », écrit l'auteur de la *Phénoménologie de la perception*, « que la vision véritable se prépare au cours d'une phase de transition et par *une sorte de toucher avec les yeux* ne se comprendrait pas s'il n'y avait un champ tactile quasi spatial, où les premières perceptions puissent s'insérer »¹²¹. Plus encore qu'un parallélisme intersensoriel entre le voir et le toucher, Merleau-Ponty établit un privilège de celui-là sur celui-ci : « il me semble que *l'expérience visuelle est plus vraie que l'expérience tactile*, recueille en elle-même sa vérité et y ajoute, parce que sa structure plus riche me présente des modalités de l'être insoupçonnables pour le toucher »¹²². Un tel privilège nous paraît constituer une marque patente du photocentrisme qui triomphe dans le monisme ontologique. Nous avons montré, tout au contraire, que le réel s'éprouve immédiatement dans le toucher pathétique, tandis que toute sentence visuelle se donne dans l'irréalité d'un faire-encontre horizontal, mais sans que l'ek-stase prise en elle-même, dans son activité co-originale, doive être tenue pour fallacieuse. « Il ne s'agit pas de dénier la possibilité d'une expérience tactile du touchant-touché », écrit Derrida, « Mais [...] nous nous demandons s'il y a une pure auto-affection du touchant ou du touché, donc une pure expérience immédiate du corps purement propre, du corps propre vivant, purement vivant. Ou si, au contraire, cette expérience n'est

¹¹⁷ *Ideen II* p. 214

¹¹⁸ *L'appel et la réponse*, *op. cit.* pp. 120-121

¹¹⁹ *Signes*, *op. cit.* pp. 23-24

¹²⁰ « Monde, chair, vision », in *op. cit.* p. 105

¹²¹ *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.* p. 258, je souligne

¹²² *Ibid.* p. 270, note 1, je souligne

pas déjà *hantée*, au moins, mais *constitutivement* hantée, par quelque hétéro-affection liée à l'espace, puis à la spatialité visible : par où l'intrus, l'hôte, un hôte désiré ou indésirable, un autre de secours ou un parasite à rejeter, un *pharmakon* qui, disposant déjà de son logement dans la place, habite en revenant tout for intérieur »¹²³. A l'encontre de l'auteur de ces lignes, répétons-le : le fait de poser une primauté originaire de l'*hétéron* sur l'*autôn* - de la différence sur l'auto-affection - n'est pas plus légitime que l'inverse, dans la mesure où aucune attestation phénoménologique ne nous est donnée directement. S'agissant de la question du chiasme tactile, nous avons ci-dessus exposé notre propre position à ce sujet.

Le modèle de l'auto-hétéro-donation nous permet d'établir un rapport d'analogie entre l'expérience pratique et l'expérience théorique, rapport qui va fournir un fil directeur à toute notre explicitation : nous allons décrire 1/ l'*immanence ek-statique* d'un « je peux voir » qui 2/ s'auto-déploie de manière combative à travers le champ du visible comme continu résistant - la *doxie* -, 3/ jusqu'à une certaine limite immanente - l'*horizon* - ou transcendante - le *fond* -, mais qui peut aussi consister dans l'*idole* comme éblouissement qui piège le regard et lui ferme tout accès à l'invisible comme inenvisageable.

¹²³ *Le toucher...*, op. cit. p. 205

1/ L'immanence ek-statique du « je peux » voir, viser, pro-duire

Pour commencer, il nous faut, avec Henry, libérer le voir des présupposés du monisme ontologique et le reconduire à l'immanence de l'auto-affection, s'il est vrai qu'en dehors de la vie, aucun voir ne peut s'auto-apparaître, ni prendre concrètement l'initiative de diriger son exercice dans une quelconque direction : « c'est en tant qu'elle est une expérience interne transcendantale, c'est-à-dire une modalité de la vie absolue que la vision est précisément possible »¹²⁴. Voir, c'est d'abord pouvoir voir et c'est toujours à un *ego* vivant singulier et concret qu'un tel pouvoir-voir se donne originairement, sur le mode non pas d'un attribut naturel ou d'une propriété ontique, mais de l'égoïté elle-même, telle qu'elle se reçoit à l'origine. Le phénomène du visible - esthétique ou intelligible - ne peut se décrire de manière satisfaisante, ni s'explicitier dans sa possibilité transcendantale, en étant seulement rapporté à la structure luminescente d'un pur hors-de-soi de type impersonnel ou anonyme - l'« intentionnalité transcendantale », le « monde », l'« être » etc. -. Merleau-Ponty a raison de souligner que « la vision est suspendue au mouvement »¹²⁵ : l'activité sensori-motrice qui est inséparable du voir doit d'abord se resituer radicalement dans le pouvoir pratique qui m'est d'entrée de jeu donné - je peux bouger les yeux et mouvoir mon corps tout entier -, pouvoir primordial qui ne saurait se trouver immédiatement donné à soi-même ailleurs que dans le processus transcendantal pathétique décrit par Henry : l'immédiate et incessante incarnation d'une subjectivité à chaque fois mienne. L'opération ek-statique du voir, pour ne pas rester une pure possibilité, doit nécessairement s'actualiser dans l'épreuve affective d'une chair donnée à elle-même *hors du monde* - quoique *avec lui* -, dans un point aveugle (*punctum caecum*) identifiable à la masse nocturne d'une ipséité qui tout à la fois s'incarne et ek-siste, se reçoit soi-même comme un *ego-moi* pathético-extatique. Il ne suffit pas que mon voir se jette hors de soi ; je dois aussi sentir concrètement, dans ma propre chair, la déhiscence du voir. « L'acte de conscience », observe justement A. Montavont, « est intentionnel en tant qu'il se rapporte à un

¹²⁴ PPC p. 154

¹²⁵ L'Oeil et l'Esprit, op. cit. p. 17

objet, mais il est vécu ou éprouvé en ce qu'il se rapporte également à lui-même : tandis que nous percevons les objets, nous vivons les actes de perception »¹²⁶. De fait, je me sens moi-même en train de voir. La vision que je vis en personne doit être la vision d'un « je », elle doit s'auto-impressionner dans la matière affective où se génère mon égoïté. L'horizon du visible doit se tisser dans ma propre chair invisible. Son extériorisation originaire, pour ne pas exploser, doit se saisir soi-même dans une auto-affection. C'est dans l'élément pathétique qui coïncide rigoureusement avec le lieu acosmique de mon incarnation que toute mon activité théorique s'effectue en tant que telle. Autant dire que le voir n'est jamais purement anonyme ; il est à chaque fois le fait d'un *ego* vivant, d'une ipséité qui souffre et jouit de soi-même. Seule l'auto-donation d'une chair réelle peut assurer l'auto-affection du voir ek-statique. « Le toucher est condition de possibilité de la vision »¹²⁷ : c'est d'abord au sens de l'immanence radicale qu'il nous faut entendre cette affirmation de J.-L. Chrétien. Seul peut voir un être qui touche et se touche soi-même, c'est-à-dire qui se trouve affectivement donné à soi-même en tant que chair vivante, tout en venant simultanément au monde.

Ainsi, une telle reconduction dans l'immanence est nécessaire, mais non pas pour autant suffisante. Pour préserver notre thématization du voir de tout basculement dans le monisme pathétique, soulignons ceci que tout acte effectif de vision s'arrache d'entrée de jeu à la « nuit » absolue de la pure auto-affection, du fait qu'il suppose d'emblée l'extériorisation d'une éclaircie ontologique qui advient de manière parfaitement co-originaire à l'incarnation assurant la venue en soi pathétique de toute impression visuelle, ainsi que du « je peux » voir / viser lui-même. Cette précision ne nous fait nullement retomber dans le monisme ontologique, mais nous assure un point d'équilibre entre les deux excès que nous récusons. Le voir ne peut se résorber dans une pure immédiateté affective, parce qu'il suppose nécessairement une opération, une prise de distance par rapport aux choses et à soi-même : sous cet aspect, toute « vision » advient d'emblée comme une « télé-vision »¹²⁸. Ecartons le modèle naturaliste qui

¹²⁶ *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl, op. cit.* p. 20

¹²⁷ *L'appel et la réponse, op. cit.* p. 128.

¹²⁸ Cf. *Le visible et l'invisible, op. cit.* p. 327.

représente classiquement la vision par un mouvement qui va du dehors vers le dedans - les rayons lumineux qui proviennent du milieu physique extérieur pénètrent à l'intérieur du corps par l'ouverture de l'œil - ; d'après notre modèle phénoménologique, le voir, reconduit à la racine de sa manifestation, se décrit comme une incessante activité d'extériorisation spatio-temporelle de l'extériorité originaire¹²⁹ qui, pour ne pas tourner à vide, doit nécessairement s'accompagner d'une auto-donation pathétique que son opération ek-statique préserve de toute implosion.

Ainsi, ni pure auto-affection, ni pure sortie hors de soi, le voir originaire, par essence, suppose tout à la fois et nécessairement *et* une dimension d'effectuation pathétique *et* une dimension d'irréalisation ek-statique : il procède d'une *immanence ek-statique* - qui apparaît comme une structure symétrique de la *transcendance in-statique* qui caractérise, dans l'expérience pratique, la terre basique comme impénétrable invisible. Ces deux expressions antithétiques ne sont pas des contradictions en termes, mais des concepts opératoires que l'expérience remplit parfaitement. Toute transcendance n'est pas nécessairement ek-statique, de même que toute immanence n'est pas exclusivement pathétique. Nous le vérifions : l'*Urstreit* qui oppose l'immanence et la transcendance traverse le se-mouvoir de même qu'il traverse le voir. L'activité du voir se déploie à partir de soi-même - selon un auto-mouvement de projection intentionnelle ou de devancement ontologique qui ne s'empare concrètement de soi-même que dans le se-sentir-soi-même où la vie se donne et s'entrelace à soi-même -, mais tout en opérant d'emblée une sortie élargissante hors de la pure immédiateté pathétique, autrement dit en ouvrant à l'intérieur de celle-ci l'horizon spatio-temporel d'un monde, ou du moins d'un *cosmos* jamais parfaitement acquis, mais toujours à conquérir contre le *chaos*. Ni pure immanence, ni pure transcendance, le « je peux » voir dont nous faisons chacun l'expérience doit donc obligatoirement se décrire selon le modèle d'une auto-hétéro-donation : ainsi, nous échapperons aux apories du monisme - tant ontologique que pathétique -, mais aussi à celles de toute espèce de dualisme ou de parallélisme qui commettrait l'erreur de dissocier, juxtaposer ou cloisonner

¹²⁹ Il ne s'agit évidemment pas de simplement reprendre le schéma optique classique et d'y inverser la direction du trajet des rayons lumineux.

les plans hétérogènes du sentir et du voir qui, en fait, se trouvent originellement entrelacés et liés par une relation d'intériorité réciproque : il n'y a pas, d'un côté, un moi qui voit et, de l'autre, un moi qui sent, donc un « je » schizophrène ; mais bien plutôt : *je sens que je vois et je vois que je sens*, je me reçois moi-même comme le lieu d'un conflit originaire et automatique qui oppose indissolublement le voir et le sentir.

2/ L'auto-déploiement du « je peux » voir à travers le continu résistant doxique

Où et comment l'auto-mouvement ek-statique du voir que je performe à travers tout procès théorique trouve-t-il donc à se déployer ? Il se déploie bien entendu à travers ce milieu lumineux que nous appelons notre « champ de vision ». Mais que signifie donc cette catachrèse ? « Les contenus exposants de l'apparition visuelle globale », écrit Husserl, « forment un enchaînement continu : nous le nommons le champ visuel, déterminé de telle et telle façon ». « Dans la conscience absolue, nous avons en permanence un « champ » de l'intentionnalité et le « regard » spirituel de l'attention s'« oriente » tantôt sur « ceci », tantôt sur « cela »¹³⁰. Notons que l'auteur de *Chose et espace* parle aussi d'un « champ tactile ». Aux « deux champs primaires ou proprement dits » que composent le champ visuel et le champ tactile, il oppose le « champ auditif », le « champ olfactif », ainsi que le « champ de sensations thermiques » qui, d'après lui, « ne sont pas aptes à la constitution de l'espace et de la chose au sens primaire, car ils sont dépourvus d'extension originaire pré-empirique »¹³¹. Il ne s'agit pas, ici, de discuter le bien-fondé de cette opposition. Précisons plutôt que le champ visuel est décrit par Husserl comme un espace où « s'étendent des « matières » pré-empiriques », qu'il comporte un « ordre » spécifique qui correspond à un « système de places », qu'il « n'est pas en quelque sorte une surface dans l'espace objectif », mais se définit plutôt comme « une multiplicité bi-dimensionnelle, congruente avec elle-même, continue, simplement homogène, finie [qui] s'étend, délimitée, [qui] a un bord [mais] pas d'au-delà »¹³². A partir de cette description sommaire, nous demandons : le « champ visuel » en question ne pourrait-il s'explicitier comme une espèce de continu résistant, à la fois comparable à et différent du milieu propre au déploiement pratique dont parlent Henry et Maine de Biran ? Partons de cette hypothèse et montrons sa fécondité, sans du tout prétendre qu'il s'agirait de la seule manière possible et légitime de penser la vision. Le

¹³⁰ *Ideen II* § 25, [106], p. 158

¹³¹ *Chose et espace, op. cit.* § 25, [83] pp. 109-110

¹³² Cf. *Ibid.* § 48, pp. 200-206

champ de vision peut-il se voir ? Distinguons entre *ce qu'il donne à voir* et *ce qui donne à voir* : tandis que son contenu - l'ensemble des sentances perceptives visuelles - se donne à visualiser, à découvrir ontiquement ou à constituer en objet, l'opération du champ elle-même n'est ni un objet, ni un étant, mais elle agit, en tant qu'invisible qui rend visible. Par principe phénoménologique, le procès ek-statique de modification originaire, n'est pas, mais advient (c'est le sens de la différence ontico-ontologique), ne s'exhibe pas à la manière des divers et multiples étants qui font rencontre, mais se manifeste seulement en retrait, sur le mode de l'« inapparent » (*unöffenbar*). Ne confondons pas, d'une part, l'invisible in-statique qui caractérise foncièrement le continu résistant pratique ; de l'autre, l'invisible ek-statique qu'implique l'ouverture du champ de vision auquel se confronte l'auto-mouvement de mon « je peux voir ». Récusons, une fois encore, toute espèce de dualisme ou de parallélisme : le continu résistant pratique et le champ de vision ne se juxtaposent pas à la façon de deux plans séparés n'ayant rien en commun ; l'un et l'autre s'étreignent et se combattent, bien plutôt, de telle façon qu'il convient de dire qu'il se donne en fait un unique et même continu résistant qui, conformément à la loi de l'auto-hétéro-donation, ne se phénoménalise que de manière double, à la fois pathétiquement - comme champ pratique - et ek-statiquement - comme champ théorique -.

Voici les traits qui caractérisent essentiellement le champ de vision comme continu résistant ek-statique, tel qu'il se donne antérieurement à toute objectivation géométrico-physique. D'abord, en quoi sa continuité consiste-t-elle ? Elle consiste non pas dans l'« étendue intérieure » qui s'identifie à l'espace invisible et immédiat où se déploie organiquement le dynamisme incarné, mais dans les dimensions de durée et d'étendue que libère originairement l'activité ontologique de spatio-temporalisation du monde ou l'opération transcendante de rétention-protention par laquelle s'auto-constitue le flux du présent vivant. Ensuite, qu'est-ce qui, dans ce *continuum*, résiste au mouvement intentionnel de la visée de conscience, qui n'est rien d'autre que l'activité de se projeter au devant de soi et de s'opposer un cercle-de-vue ? Ce n'est pas la masse "nocturne" pathétique qui s'éprouve fondamentalement limitée par la transcendance in-statique de la terre et dans laquelle je conquiers pratiquement

l'amplitude de ma propre corporéité organique, mais l'obscurité et l'indistinction qui imposent au voir un caractère d'opacité relative ou absolue, le fait que les pans de visibles se chevauchent et se recouvrent les uns les autres. L'effort pour voir bien ou mieux suppose un acte de résistance théorique, un travail optique de mise au point, une lutte qui tende à dissiper le donné flou ou chaotique et à saisir le vrai dans une série d'évidences claires et distinctes. La résistance qui rend possible toute visibilisation s'exerce dans le conflit automatique ou passif de la perception spontanée ou dans le combat libre et volontaire qu'exige l'étude, au sens le plus large.

Dès lors que je m'engage avec suffisamment de profondeur dans la réduction du monde visible ou audible à son pur et simple phénomène, je me trouve confronté à une masse sensible, mouvante, chaotique et grouillante d'intuitions visuelles ou sonores, à une somme compacte et extrêmement dense qui se compose de diverses et multiples impressions étendues et colorées - et qui, à la limite, viendrait s'imposer à ma chair en se pressant sur un seul plan, de telle manière à m'écraser immédiatement ou à me boucher platement l'espace de ma vision. Cet espèce de "mur" inextricable de sentences éclatantes, éblouissantes ou aveuglantes qui remplit ma *Lichtung* vivante, qui la remplit à profusion, la comble, pèse sur elle, l'étouffe quasiment, quel nom lui donner ? Si celui de « gloire » garde une trop forte connotation théologique et si celui de « *doxa* » (mot grec qui, on le sait, a pour équivalent latin *gloria*) dit aujourd'hui en priorité l'opinion commune ou vulgaire¹³³, nous proposons alors de l'appeler plutôt « *doxie* » - en écho, par exemple, à « ortho- » ou « hétéro*doxie* » (mais indépendamment de toute intention doctrinale) - : par ce vocable, nous souhaitons désigner précisément la masse impressionnelle surabondante de tout ce qui, ici et maintenant, se donne immédiatement, pour moi, à voir ou à ouïr. La *doxie* pourrait ainsi nommer, pour reprendre une expression de Hermès Trismégiste que Merleau-Ponty s'est réappropriée, ce « cri inarticulé » qui semble « la voix

¹³³ Pour les Grecs, le mot *doxa* n'avait pas nécessairement, comme pour nous, une connotation péjorative : comme le note H. Arendt (in *La crise de la culture*, Gallimard, Folio essais, Paris, 1972, p. 71), l'« opinion » (de *dokeimoi*, « il m'apparaît ») disait simplement le « point de vue », c'est-à-dire la manière dont le monde m'apparaît et s'ouvre à moi.

de la lumière »¹³⁴. Ne s'agirait-il que d'un autre mot pour désigner le chaos d'intuitions sensibles qui a déjà été pensé par l'auteur de la *Critique de la raison pure*¹³⁵ ? Au moins trois traits permettent de caractériser foncièrement la doxie, qui suppose bien entendu une primauté décisive de l'auto-hétéro-donation sur la subjectivité transcendante kantienne. Premièrement, le fait qu'elle se donne originairement sur le mode de la saturation - au sens de Marion, déjà pressenti par Merleau-Ponty qui remarquait qu'il se donne toujours plus à voir que ce que voyons effectivement¹³⁶ -, qu'elle survient et s'impose d'emblée sur le mode de l'inadéquation, de l'excès, du *surcroît*, du débordement de toute *Erfüllung* et qu'elle résiste donc, en tant qu'inépuisable, à toute tentative de dévoilement théorique intégral, mettant ainsi en échec tout projet scientifique d'un « savoir absolu » au sens d'une totalisation hégélienne ou positiviste. Deuxièmement, sa nature d'élément ou de chose « onirique » au sens quasi merleau-pontyen¹³⁷, c'est-à-dire le fait que sa donation massive précède et ignore toute distinction perceptive nette et tranchée que la conscience constituante opère entre le réel et l'imaginaire, le souvenu et l'anticipé ou le sensible et l'intelligible : la doxie se donne en pro-mettant une multiplicité de sens¹³⁸, mais sans imposer aucune signification déterminée¹³⁹ ; c'est à chaque fois moi qui, en répondant aux

¹³⁴ Cf. *L'Oeil et l'Esprit*, op. cit. p. 70. Nous devons à M. le professeur Mauro Carbone d'avoir attiré notre attention sur cette citation, grâce à la conférence qu'il a prononcée à ce sujet lors du Colloque international « M. Merleau-Ponty. Être à la vérité » tenu à Bâle, du 11 au 15 mars 2008.

¹³⁵ Sans les concepts de l'entendement, l'expérience, nous dit Kant, ne serait qu'une « rhapsodie de sensations ».

¹³⁶ Et, dans une certaine mesure, déjà par Husserl : « Un objet est transcendant lorsque, en tant qu'objet temporel, il est perçu de telle manière qu'il ne l'est que selon un côté, que selon une partie de ses déterminations constitutives ou, ce qui revient au même, lorsqu'un entrelacement inséparable d'intention anticipatrice et de remplissement appartient à sa perception [...] La donnée transcendante, partant, indique toujours davantage de remplissement possible ou de remplissement ayant eu lieu au préalable » (*Husserliana XIV, Beil. LIII, 441*).

¹³⁷ Cf. E. de Saint-Aubert, « La vérité de l'imaginaire chez Merleau-Ponty » (Colloque international « M. Merleau-Ponty. Être à la vérité », Bâle, 11-15 mars 2008).

¹³⁸ Est-il légitime de parler de « la » doxie ? L'emploi de l'article défini singulier se justifie-t-il, si la doxie éclate et se démultiplie en foules d'intuitions ? Nous pouvons répondre que oui, dans la mesure où toutes ces intuitions se donnent dans la sommation spatio-temporelle d'un unique et même *continuum* qui se déploie dans l'ouverture ekstatique du monde.

¹³⁹ Comme l'écrit Husserl : « Parcourant à rebours les couches de la constitution de chose, nous parvenons en dernière instance aux *data* de sensations en tant qu'archi-objets primitifs ultimes, qui ne sont plus constitués par une quelconque activité de l'ego,

appels plus ou moins éclatants qui s'offrent à ma perception - en identifiant ces éclats ou ces lueurs à des appels par le fait même de sa réponse (cf. *supra* la question du cercle inaugural) -, décide intentionnellement du sens selon lequel se constitue le flux doxique qui se déverse dans le *continuum* primordial que produit la spatio-temporalisation du monde. Mais pour éviter toute conception décisionniste ou trop unilatérale, nous reconnâtrons qu'il se noue et se joue, entre la doxie et mon propre pouvoir intentionnel, une espèce de "dialogue", ainsi que le suggère Husserl dans les *Ideen II* : « [...] l'objet excite, motive le sujet [...] nous avons [...] des « actions », partant *des objets, sur le sujet*. L'objet « s'impose au sujet », il l'excite (au plan théorique, esthétique, pratique), il veut être en quelque sorte objet de l'*animadversio* (*Zuwendung*), il frappe à la porte de la conscience en un sens spécifique (au sens de l'« *adversio* »), il se constitue en pôle d'attraction, le sujet est attiré jusqu'à ce que finalement l'objet devienne objet de l'attention. Ou bien il attire en pratique, il veut en quelque sorte être pris, il invite à la jouissance etc. »¹⁴⁰. Pour la conscience éveillée, il y a d'emblée une différence entre un premier plan qui correspond au champ de l'attention et un arrière-plan extra-thématique ; dans la mesure où l'intentionnalité se déploie sur le mode actif et actuel du *cogito* attentif, l'*ego* exerce une espèce de "rayonnement" qui prend sa "source" en lui-même comme corps de chair et "se dirige sur" les choses (nous avons là, nous dit Husserl, une image analogique qui convient à la description des choses mêmes) : « [...] il s'agit d'un rayon (*Strahl*) de l'*ego* sur l'objet s'élançant à partir de l'*ego* pur », mais ce « rayon de l'*ego* » ne peut se thématiser sans que l'on évoque des « rayons opposés (*Gegenstrahlen*) qui, de cet objet, viennent en sens inverse »¹⁴¹, selon une espèce de contre-intentionnalité qui implique pour l'*ego* constituant une dimension affective de passivité fondamentale à l'égard de l'attrait (*Zug*) des choses : c'est ainsi que « dans le désir », je me sens « attiré par l'objet désiré, je suis

mais sont, au sens le plus prégnant du terme, des *pré-données* pour toute activité de l'*ego*. Ils sont « subjectifs », *mais ne sont pas des actes ou des états de l'ego, mais bien des éléments qui sont déjà dans la possession de l'ego*, le tout premier « avoir subjectif » de l'*ego* » (*Ideen II*, § 54, p. 298).

¹⁴⁰ *Ideen II* § 55, [219-220], p. 304

¹⁴¹ *Ibid.* § 22, [98], p. 148

dirigé sur lui [...] sans cependant l'atteindre [...] Dans l'amour, j'éprouve un penchant pour l'aimé, je suis attiré vers lui [...] dans une sorte de captation par lui. Dans la haine par contre, je suis également dirigé, il est vrai, sur l'objet haï et pourtant dans une répulsion envers lui [...] »¹⁴². L'initiative revient-elle au sujet ou bien aux objets donnés ? Husserl parle de « rayonnements à proprement parler doubles, [d'] une sorte d'aller et retour : des rayons vont du centre par les actes jusqu'aux objets de ces derniers, puis font le chemin inverse, des objets jusqu'au centre, dans de multiples chassés-croisés de leurs propriétés phénoménologiques »¹⁴³. Le « puis », ici, n'indique pas un rapport de succession chronologique, mais plutôt l'articulation des deux mouvements constitutifs du va-et-vient perceptif, même s'il semble indiquer une certaine préséance du sujet. Ailleurs, Husserl distingue entre, d'une part, la « tendance » (*Tendenz*) ou stimulation (*Reiz*) qui précède le *cogito* selon différents degrés de force, et, de l'autre, l'orientation-vers (*Zuwendung*) comme action de l'ego qui consent de lui-même à céder à l'attraction, en se tournant vers le donné qui brille et appelle, et à s'enfoncer dans son champ de gravitation - enfoncement en spirale qui, remarquerons-nous, pourrait signifier un risque d'asservissement ou bien une chance de libération, selon que l'astre se referme en idole ou, tout à l'inverse, s'ouvre en icône, mais passons. Il nous faut donc, avec Husserl, reconnaître le fait que l'« ego pur ne vit pas seulement dans des actes singuliers en tant qu'ego qui accomplit, qui agit, qui subit ; libre et cependant attiré par l'objet, il va d'acte en acte, il fait l'expérience d'excitations provenant des objets constitués dans l'« arrière-plan » [...] »¹⁴⁴, parce que « [...] l'objet vient au devant du sujet pur qui se rapporte à lui, l'attirant ou le repoussant, le provoquant ou l'inhibant, l'excitant ou le « déterminant » d'une autre manière encore »¹⁴⁵, selon un rapport qui n'est pas de causalité mécanique entre choses et hommes, mais plutôt de « motivation » entre personnes et monde¹⁴⁶. Il nous semble que la distinction *Tendenz / Zuwendung* peut tout à fait s'articuler avec le motif du cercle inaugural comme étreinte inextricable de l'appel et de la

¹⁴² *Ibid.* § 22, [98], pp 148-149

¹⁴³ *Ibid.* § 25, [105], p. 158

¹⁴⁴ *Ibid.* § 22, [98-99], p. 149

¹⁴⁵ *Ibid.* § 22, [99], p. 150

¹⁴⁶ Cf. A. Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl, op. cit.* p. 84

réponse, et qu'une telle articulation permet d'expliciter le dialogue conflictuel qui s'instaure entre mon « je peux voir » et la doxie. Celui-là ne règne pas de manière omnipotente sur celle-ci, ni l'inverse. Malgré tout, une certaine primauté n'appartient-elle pas à l'*ego* constituant ou bien au donné doxique d'emblée constitué en objet ? Notre construction phénoménologique nous incite à considérer plutôt que l'un et l'autre se trouvent co-donnés à l'intérieur d'un rapport strictement circulaire d'entr'appartenance réciproque. L'éclat doxique excite l'adonné qui se reçoit comme pouvoir de répondre et interpréter. Troisièmement, la doxie ne doit nullement se concevoir comme une matière primordiale, incréée ou créée, qui existerait physiquement, de manière autonome ; tout au contraire, il faut insister sur le fait qu'elle ne se donne qu'à une ipséité à chaque fois mienne, que son surgissement se corrèle d'emblée et nécessairement à la libération d'un adonné - cet *ego*, ce « je peux voir » que je suis -, tout à fait irréductible au sujet transcendantal kantien qui ignore tant la chair que l'intentionnalité. D'entrée de jeu, la doxie - dont l'essence ne se réduit nullement à la masse tapageuse de tout ce qui dans le monde réclame d'être vu ou entendu -, du fait même de son arrivage, engage avec mon pouvoir théorique un dialogue polémique ; en démultipliant ses provocations qui tendent le plus souvent à le disperser à tous vents, elle met mon regard au défi de saisir par le moyen du concept toute la puissance de ce qu'elle me donne à phénoménaliser sur le mode d'une activité de visibilisation ou d'audition : son règne rayonnant excite mon « je peux voir / entendre » à authentifier l'appel par sa réponse, il le stimule à s'exercer activement à combattre pour organiser les éclats de son délire primordial en un monde aussi cohérent que possible.

Un bref excursus est ici nécessaire : l'expérience perceptive se donne-t-elle ou non comme un *chaos* ? On pourrait dire que, sur cette question, le paysage de la philosophie moderne ou contemporaine se trouve partagé entre deux principales traditions qui s'opposent : certains considèrent que l'expérience se trouve d'emblée structurée par un ensemble de régularités typiques ou eidétiques - notamment Husserl qui parle d'une « *proto-doxa passive* » ou Merleau-Ponty qui admet des *Gestalten* -, tandis que d'autres estiment, tout au contraire, que le fond de l'expérience est foncièrement chaotique - pour Kant, la multiplicité

irrationnelle des impressions corporelles qui affectent notre sens interne n'est qu'une « mêlée des sensations », Nietzsche élève le chaos au statut de concept fondamental de sa métaphysique, comme le montre Heidegger dans son commentaire, Deleuze pense le plan d'immanence comme un « crible » du chaos qui consiste dans un devenir-fou illimité de séries divergentes -. Soulignons la position de Husserl selon laquelle il ne nous est jamais donné une expérience qui reviendrait à un pur chaos ; tout au contraire, « un monde *d'objets* nous est toujours déjà donné »¹⁴⁷, parce que « toute conscience passive est déjà « constituante d'objets » - plus exactement *pré-constituante* », même si « c'est seulement l'activité d'objectivation, de connaissance, l'activité du Je, de degré inférieur ou supérieur, qui n'est pas seulement *doxa* passive, qui crée les objets de la connaissance et du jugement »¹⁴⁸. Husserl entend par « domaine de la proto-doxa » « le sol de la simple conscience de croyance [qui] est une conscience pré-donatrice d'objets comme substrats sur le mode de la simple passivité », domaine « fluant » où « l'étant est pré-donné comme unité de l'identique »¹⁴⁹. « *L'intérêt qui se satisfait dans la perception contemplative est la mise en œuvre de l'aïsthésis fondamentale, de la proto-doxa passive* »¹⁵⁰. Le jugement au sens le plus large a une signification anté-prédicative, il désigne, sans se confondre avec la croyance passive (*belief*) de Hume, « *l'ensemble des actes objectivants du Je* » que les *Ideen* appellent les « actes doxiques du Je »¹⁵¹. « Tout objet pré-donné qui nous affecte à partir d'un arrière-plan passif a sa doxa passive propre »¹⁵². Tout à l'opposé de Husserl, Nietzsche affirme quant à lui que « La condition générale du monde est [...] de toute éternité, le chaos, non par l'absence d'une nécessité, mais au sens d'un manque d'ordre, de structure, de forme, de beauté, de sagesse et autres catégories esthétiques humaines »¹⁵³. « Non pas "connaître" mais schématiser - imposer au Chaos autant de régularité et de formes qu'il en faut pour

¹⁴⁷ *Expérience et jugement, Recherches en vue d'une généalogie de la logique*, traduction de D. Souche-Dagues, PUF, Epiméthée, Paris, 1991, p. 43

¹⁴⁸ *Ibid.* p. 72

¹⁴⁹ *Ibid.* p. 69

¹⁵⁰ *Ibid.* p. 76

¹⁵¹ *Ibid.* p. 71

¹⁵² *Ibid.* p. 72

¹⁵³ *Le gai savoir*, traduction de H. Albert revue par M. Sautet, Le Livre de Poche, Classiques de la philosophie, Librairie Générale Française, Paris, 1993, § 109, p. 212

satisfaire à notre besoin pratique »¹⁵⁴. Heidegger qui le commente admet que l'expérience quotidienne n'est pas celle d'un chaos, mais d'un monde plus ou moins ordonné¹⁵⁵. Le « chaos », au sens courant, s'applique au non-ordonné, au confus, au trouble, à ce qui se présente « pêle-mêle », se meut « sens dessus-dessous », ou semble du « n'importe quoi », par exemple un terrain vague ou un manuscrit très brouillon. Or, d'après Heidegger, Nietzsche entend le chaos au sens non pas courant, ni grec originel - dans la *Théogonie* d'Hésiode, *chaos* signifie « initialement l'entrebâillant et renvoie au sens de l'Ouvert sans base, sans fond, abyssal, de la fente béante »¹⁵⁶ que Heidegger peut interpréter comme le trait-déchirant (*Riss*) de l'éclaircie ontologique -, mais plutôt selon son acception moderne : « Chaos dénomme la vie corporante [...] cet élément pulsionnel, affluant, mouvementé dont l'ordre est caché, dont la loi ne nous est pas immédiatement connue. / Le « Chaos » est le nom d'un avant-projet singulier du monde dans sa totalité et de son règne »¹⁵⁷. « Le chaos » nietzschéen, confirme M. Haar, « est l'ensemble des pulsions (*Triebe*) souterraines, le flux et l'afflux surabondant des forces vitales, subjectives ou non subjectives [...] Nietzsche présente le plus souvent la maîtrise du chaos comme maîtrise par l'artiste de son propre chaos intérieur : « Devenir maître du chaos que l'on est... » [...] la Volonté de puissance impose des formes à ce chaos qu'elle est elle-même »¹⁵⁸. Le chaos se donne ainsi comme un « texte » à interpréter selon la loi de l'évaluation perspectiviste : il revient au philosophe artiste de déchiffrer la richesse indéfinie du devenir. Avec cette notion de « texte », toutefois, ne retrouverait-t-on pas chez Nietzsche, au moins dans une certaine mesure, l'idée d'un sens qui préexisterait à même le réel ou d'un ordre possible à découvrir, même s'il ne s'impose jamais sur un mode exclusif ou dogmatique ? D'après J. Granier, chez Nietzsche, « l'activité d'interprétation prend nécessairement appui sur un texte ; lequel n'est pas [...] une émanation de la subjectivité (veillons à ne pas résorber le texte

¹⁵⁴ Cité par Heidegger in *Nietzsche I, op. cit.* p. 431

¹⁵⁵ *Ibid.* pp. 432-433 : de prime abord et le plus souvent, on croit que « [...] tout ceci n'est jamais du Chaos, mais un monde structuré, une ambiance d'objets coordonnées et de choses se référant les unes aux autres, l'une « donnant » l'autre ».

¹⁵⁶ *Ibid.* p. 437

¹⁵⁷ *Ibid.* p. 439

¹⁵⁸ CT respectivement pp. 210 et 217 ; *La volonté de puissance, op. cit.* § 842

dans l'interprétation elle-même, à la manière des idéalistes !), mais un monde effectivement réel, doté d'une consistance propre »¹⁵⁹, une « réalité » qui se définit paradoxalement par les « qualités » suivantes : « le changement, le devenir, la multiplicité, le contraste, la contradiction, la guerre »¹⁶⁰. La position de Nietzsche se tient donc très loin de celles de Husserl ou de Merleau-Ponty. Chez lui, le « chaos » s'entend à la fois au niveau du tout - « le « monde » dans sa totalité, l'inépuisable, exubérante et immaîtrisable abondance de ce-qui-se-crée-et-se-détruit-soi-même »¹⁶¹ - et des individus vivants singuliers qui sont chacun, pourrait-on dire, des micro-chaos tous transis par le macro-chaos. Le chaos nietzschéen semble foncièrement créateur, s'il revient à l'expression singulière d'une *Weltanschauung* métaphysique favorisant au plus haut point la démultiplication des visions du monde individuelles. La notion de « chaos » peut-elle ou non faire l'objet d'une attestation proprement phénoménologique ? Si, dans l'attitude naturelle, nous n'avons jamais affaire au chaos - à moins d'être plongé dans certaines circonstances particulières de violence inhumaine, par exemple la guerre, un attentat etc. -, c'est l'épochè seule qui doit reconduire notre expérience à son fond chaotique : sous réduction, « le champ d'immanence se présente d'abord comme une multiplicité disséminée, un chaos, une *chôra* d'où n'émerge aucune forme, aucune identité stable »¹⁶². L'expérience du chaos est donc anti-naturelle, elle présuppose une conversion phénoménologique radicale qui fait éclater l'unité et l'identité des objets habituels : c'est ainsi que se dévoile un chaos qui n'est pas celui de Nietzsche, mais qui consiste dans le déferlement saturant de ce cela que nous appelons la doxie.

Comment mon « je peux voir » se rapporte-t-il précisément à la doxie ? Notre construction phénoménologique nous suggère l'analogie suivante : de même que toute chair - ainsi que nous l'avons établi - se donne par principe phénoménologique comme une chair-contre-la-terre, de même l'élément « auto- » de mon « je peux voir » - qui se donne comme une "immanence ek-statique" - advient essentiellement dans un rapport de corrélation avec l'élément « hétéro- » de la doxie : « je-peux-voir-

¹⁵⁹ Nietzsche, PUF, « Que sais-je ? », Paris, 1982, pp. 59-60

¹⁶⁰ *La volonté de puissance I*

¹⁶¹ Nietzsche I, p. 442

¹⁶² J. Rogozinski, *Le moi et la chair*, op. cit. p. 162

contre-la-doxie ». Originaire, nécessaire et indissoluble, un tel rapport de corrélation peut ou doit donc se décrire selon le modèle d'une auto-hétéro-donation reliant deux termes élémentaires selon un rapport d'opposition dynamique. Notre construction s'applique à décrire à la fois le « je peux voir » pris en lui-même (cf. *supra* l'« immanence ek-statique » de mon pouvoir théorique) et le rapport conflictuel originaire qui unit le « je peux voir » et la doxie¹⁶³. La préposition « contre » présente ici aussi une ambivalence fondamentale : la doxie, de façon comparable à l'impénétrable tellurique, se donne à la fois comme *un obstacle à* et comme *un appui pour* mon « je peux voir ». S'il ne se trouvait pas d'emblée con-fronté à cette masse doxique, mon « je peux voir » - ce serait inévitable - s'exercerait alors dans un pur vide, à l'instar de la fameuse colombe : rien, aucun fond, aucune surface impénétrable n'arrêterait jamais l'auto-mouvement de mon voir qui ne consiste en rien d'autre que l'activité vécue de se pro-jeter en avant : mon regard se précipiterait donc dans un abîme, dans une cécité abyssale, de sorte que je ne pourrais jamais rien voir, de même que je ne pourrais du tout me mouvoir si je me recevais privé de la possibilité primordiale et toujours déjà donnée, quelle que soit la situation où je me trouve, de jouer ou de travailler avec le "levier" terrestre. La vision engage ainsi, dès l'origine, un rapport de forces essentiellement *para-doxal* ou *para-doxique* : mon « je peux voir » se trouve donné à soi-même comme pouvoir fondamental de résister - plus ou moins aisément selon les régions et les moments, nous allons le préciser un peu plus loin - à l'immédiate opacité de la doxie, opacité qui est intimement liée à son caractère de surcroît ; et inversement, la masse doxique oppose une résistance plus ou moins forte à l'effort - automatique ou libre - opéré par l'auto-hétéro-donation ou par ma conscience vivante qui vise à la constituer intentionnellement en un monde d'objets théoriques planifiés et définis le plus parfaitement possible - telle est l'ambition ou l'idéal de la science (tant antique que moderne) : se rendre parfaitement maître du chaos doxique primordial. Tantôt c'est la

¹⁶³ On nous reprochera peut-être que le modèle en question, à l'instar du schéma dialectique d'un Hegel ou d'un Marx, se répète à tous les niveaux, de manière obsessionnelle ; mais 1) il ne se confond pas avec la dialectique et 2) nous cherchons seulement, ici, loin de tout dogmatisme ou exclusivisme, à expérimenter autant que possible ses potentialités d'explicitation.

doxie qui cède, s'ouvre et s'offre sous la poussée active de mon regard qui opère ainsi une *percée théorique* ; tantôt c'est, à l'inverse, mon regard qui scrute âprement, défaille et finit par succomber irrésistiblement sous le poids de l'opacité - tout excès de lumière (un éblouissement) revient alors à un défaut de lumière (un enténébrement) : « je ne peux plus voir », ce qui n'est pas exactement la même chose que « je ne peux voir plus ». La doxie pèse son poids de gloire (en hébreu *kavod*) et son surcroît assomme nos regards de mortels qui « ne font pas le poids ». L'effort pour voir bien ou mieux nous engage ainsi dans un libre combat pour la vérité au sens du dévoilement (*a-létheia*) - sans doute indéfini et toujours à reprendre -, qui se produit sur ce champ de bataille qu'est le champ de vision. Voir, c'est croiser le fer avec la doxie. C'est à une telle « croisée du visible » que correspond la phénoménalisation considérée dans sa dimension de production théorique. Nous avons saisi que se mouvoir, c'est résister instatiquement à la pesanteur de la terre (autant qu'il m'est donné de le pouvoir) ; de manière analogue, nous pouvons dire que voir, c'est résister ek-statiquement à l'opacité de la doxie. La pesanteur originiaire se donne de manière double, à la fois pathétiquement et ek-statiquement, et je me reçois à chaque fois comme un pouvoir fini, limité et borné de me dresser et de me révolter contre elle : « je peux » m'engager dans le combat pour la phénoménalisation et c'est en m'avancant avec persévérance en ce sens que je me libère vers ma possibilité la plus haute. L'auteur de *Sein und Zeit* nous a appris que toute perception sensible présuppose l'opération d'une transcendance ontologique : « La vue et l'ouïe en sont des sens du lointain - c'est-à-dire n'ont une portée - que sur le fond du *Dasein* en eux »¹⁶⁴. L'existant spatial se caractérise par l'*é-loignement* et l'*orientation*. E-loigner, cela veut dire, paradoxalement, laisser venir dans la proximité, approcher, sur le mode de la circonspection. Husserl, déjà, disait que l'attention comme intentionnalité en acte rapproche l'objet du sujet. « Il y a, dans le *Dasein*, une tendance essentielle à la proximité », du fait que l'é-loigner correspond à une détermination existentielle, celle qui rend originiairement possible la découverte de l'éloignement ou de la distance comme déterminations catégoriales. Or, tout rapprochement est orienté,

¹⁶⁴ *Être et temps, op. cit.* § 23

dans la mesure où il appréhende par avance l'étant selon une certaine direction qui nous indique sa place à l'intérieur d'une contrée. A partir de là, nous nous permettrons de dire que l'opération ek-statique de constitution intentionnelle correspond à un travail transcendantal de mise en vision qui consiste à repousser, éloigner et tenir en respect - il s'agit d'une métaphore, mais elle s'avère efficace - cette masse pathétique d'impressions visuelles ou sonores qui se touchent et me touchent immédiatement en s'effectuant auto-affectivement dans ma propre chair¹⁶⁵, et dont l'imposition immédiate m'écraserait, m'asphyxierait, me noierait ou m'aveuglerait complètement par sa densité, si un processus co-originaire de mise hors de soi n'œuvrait d'entrée de jeu à ouvrir à l'intérieur de cette masse "forestière" ou "océanique" un espace de jeu précisément, c'est-à-dire à y introduire de l'invisibilité ek-statique opérant un travail du négatif : percer et creuser la doxie, la vider d'elle-même, la jeter hors de soi, la dématérialiser, l'irréaliser par un procès exé-gétique (littéralement : « qui conduit hors de soi ») de néantissement, l'espacer, l'émarger, la discrétiser (au sens étymologique du latin *discretus*, « séparé »), la séparer d'avec elle-même en y insufflant de la discontinuité, l'aérer, la "labourer", la mettre à distance, en forme, en perspective, en scène, y instaurer des plans distincts et hiérarchisés, du relief (littéralement : ce qui relève ce qui s'est écrasé, effondré, abîmé), une organisation autour d'un centre et d'une périphérie, bref la constituer selon la configuration d'un monde visible où l'homme puisse habiter et circuler. Tenir en respect la doxie en l'évidant, cela revient à l'approcher en se la rendant visible comme un monde. Le regard comme puissance subtile de pénétrer et d'évider ek-statiquement la doxie - d'y laisser s'ex-citer et s'esquisser des formes, des structures (*Gestalten*) ou des configurations perceptives - correspond métaphoriquement à une lumière ontologique qui se distingue bien entendu de la lumière naturelle - physique ou de la

¹⁶⁵ En réduisant le voir à une pure et simple extériorisation de l'extériorité, privée de toute chair, le monisme ontologique n'a pu qu'ignorer le caractère foncièrement haptique qui s'avère inhérent à tout acte de vision concrète. Répétons-le : ma vision, pour s'effectuer, doit impérativement se toucher elle-même en un point aveugle qui s'identifie au lieu hors monde où ma propre chair s'étreint originairement elle-même, la masse entière du visible doit nécessairement se rejoindre elle-même en cet « ici »-même invisible où je me trouve donné à moi-même dans mon propre pathos. Ainsi, toute conception d'un « voir » qui serait absolument exclusif du « toucher » demeure dans l'abstraction théorique.

raison -. Voir, c'est donc travailler ek-statiquement cette matière première (*materia prima*), élémentaire et amorphe : la doxie qui se déverse immédiatement dans la promiscuité affective de ma chair - qui n'est pas, insistons-y bien à l'encontre de Merleau-Ponty, une chair anonyme ou impersonnelle, puisque le monde n'a point d'autre chair que ma propre chair - ; regarder, c'est travailler la doxie, à la manière dont le démiurge du *Timée* façonne et modèle la *khôra*, mais sans cependant se reporter à des modèles archétypaux pré-existants. Comme l'écrit Marion, « [...] c'est mon regard, ouvrier de la perspective, qui écarte ces surfaces colorées pour y voir et faire voir des murs, qui exhausse cette autre surface claire pour y voir et faire voir un plafond, qui aplanit enfin cette surface plus sombre pour y voir et faire reconnaître le déroulement d'un sol où poser les pieds. Mieux, sans le vide invisible qui les étale, nous ne pourrions pas reconnaître ces surfaces dans ce qui resterait de simples taches de couleur, accumulées sans ordre, ni sens, ni figure, entassées les unes sur les autres sans le moindre interstice, ainsi d'ailleurs que nous les éprouverions, si notre œil fonctionnait comme l'objectif d'un appareil photo [...] si mon regard [...] n'avait pas en propre de faire le vide, exactement de distendre avec du vide invisible l'agrégat dense et confus du visible [...] nous serions comme étouffés par la promiscuité indifférenciée des plans, d'autant plus que nous ne percevrions pas même des plans, mais des taches et ombres colorées ». En effet, le flot des sentances visuelles nous prendrait en étau, comme le prisonnier de Poe dans *Le puits et le pendule*. « Samson quotidien, le regard en perspective écarte le visible par la puissance égale de l'invisible, en sorte de nous le rendre vaste, habitable, organisé. Le regard en perspective creuse le visible pour y instaurer la distance invisible qui le rend visible, et d'abord, simplement, visible. Le regard insuffle l'invisible au visible, non certes pour le rendre moins visible, mais au contraire pour le rendre *plus* visible : au lieu d'éprouver des impressions chaotiquement informes, nous y voyons la visibilité même des choses »¹⁶⁶. En ce sens, la perspective - du latin *perspicuus* qui qualifie ce qui s'offre transparent au regard, par exemple un vêtement ; la préposition « per- » dit une idée de traversée ou de transpercement ; la perspective

¹⁶⁶ CV pp. 14-15

consiste dans l'acte de voir (*spectare*) à travers, de traverser du regard¹⁶⁷ -, de même que l'anamorphose, cette « perspective compliquée », « ne doit donc pas s'entendre d'abord ni surtout comme une théorie picturale historiquement située (bien qu'elle le soit aussi), mais comme l'office fondamental du regard, sans quoi nous ne verrions jamais un monde »¹⁶⁸. C'est en ce sens radical que nous pouvons entendre ce mot de Nietzsche : « Comme s'il pouvait encore y avoir un monde, si l'on éliminait le perspectivisme ! »¹⁶⁹.

Heidegger, dans *Sein und Zeit*, définit par le mot *Ent-fernung* - l'« éloignement » - un existentiel constitutif de l'être-en-souci du *Dasein*. L'« espacer » (*Einräumen*) originaire correspond à une structure originaire de l'existant qui s'est toujours déjà « aménagé un espace de jeu »¹⁷⁰ ekstatique. L'instance qui spatialise l'espace originaire n'est évidemment pas le sujet transcendantal kantien ou husserlien. Il ne faudrait pas non plus croire que le *Dasein* exercerait l'activité de l'éloignement d'une manière volontaire ou réfléchie. En fait, l'existant apporte avec lui ou porte en lui l'éloignement, il l'est, il ek-siste en tant que tel. Il s'agit d'abord, dirons-nous, d'un processus automatique ou passif. Un étant quelconque n'existe, pour moi, dans le monde, que pour autant que l'horizon ontologique qui temporalise ma temporalité originaire l'éloigne de moi ; c'est à cette condition seulement que cet étant peut se tenir dans une proximité ou une distance plus ou moins grandes par rapport à moi qui suis à moi-même et pour moi-même mon propre éloignement. Je ne peux m'auto-apparaître, nous dit Heidegger, qu'à condition de m'appeler moi-même à partir du

¹⁶⁷ « [...] de fait, en perspective, le regard traverse ce que l'on nomme, faute de mieux, un milieu, milieu si transparent qu'il n'arrête ni ne ralentit le regard, et le laisse s'engouffrer, sans résistance aucune, comme dans le vide. En situation de perspective, le regard transperce, sans autre obstacle ni limite que sa propre fatigue, le vide ; ce vide, il ne le traverse pas seulement, puisqu'il ne vise aucun objet défini à l'horizon ; le regard en perspective traverse le vide sans fin parce qu'il le traverse pour rien ; en perspective, le regard se perd dans le vide - strictement il vise le vide même, outrepassant définitivement tout objet, pour viser ce vide même. En quoi d'ailleurs il ne se perd que pour s'y retrouver sans cesse » (*Ibid.* pp. 12-13). Nuancions ces affirmations, en soulignant le caractère résistant que le milieu doxique, par son opacité, oppose à la visée théorique.

¹⁶⁸ *Ibid.* p. 15. Il est élémentaire de distinguer entre, d'une part, la perspective "réelle" que je peux parcourir avec mon corps - celle de l'allée ou du boulevard que je remonte à pieds ou à bicyclette - et, de l'autre, celle, fictive, du tableau qui ne m'offre pas cette possibilité, du fait qu'il ne compte réellement que deux dimensions et non pas trois.

¹⁶⁹ *La volonté de puissance*, § 567, cité in CV p. 16.

¹⁷⁰ *Être et temps*, op. cit. p. 368

lointain, je n'accède à ma propre vérité qu'en répondant à une auto-invocation é-loignante - thèse ambiguë : la phénoménalité pourrait se définir en priorité par l'hétéro-donation de l'être ou bien par l'auto-donation de l'existant sur le mode de la mienneté, mais Heidegger ne tranche pas. « Distance (*Abstand*) et é-loignement (*Ent-fernung*) ne coïncident pas : la distance est bien plutôt ontologiquement fondée dans l'éloignement et ne peut être découverte et déterminée que s'il y a de l'éloignement »¹⁷¹. Deux points géométriques ne sont, à proprement parler, non pas éloignés l'un de l'autre, mais à distance l'un de l'autre. La distance géométrique se définit en effet comme la plus petite mesure entre deux lieux distincts. L'espace géométrique que tout projet physico-technique prend en vue n'est en fait qu'un espace dérivé, second, une objectivation constituée par la représentation. L'espace ontologique inaugural n'est ni tridimensionnel, ni homogène, ni isotrope. Ouvert par l'exercice effectif de l'*Ent-fernung*, son règne advient et se déploie selon la tension du proche et du lointain qui le traverse de bout en bout. J.-L. Chrétien, dans un texte intitulé « De l'espace au lieu »¹⁷², précise : « Le proche et le lointain ne sont pas des distances par rapport à un sujet, évaluées de façon vague. Le proche n'est pas une plus petite distance que le lointain une grande distance. Le souci et le prendre souci les déterminent. Là où est ton trésor, là aussi est ton cœur. Je suis là où est mon cœur, c'est-à-dire auprès de ce dont je me soucie »¹⁷³. La localisation originale est étroitement liée aux déterminations de l'affectivité singulière. Paradoxalement, l'é-loignement approche - au sens à la fois transitif et actif - et instaure pour l'existant la proximité du proche. « Il suffit que je voie quelque chose pour savoir la rejoindre et l'atteindre [...] », remarque Merleau-Ponty¹⁷⁴. Il convient de dire du *Dasein* qu'il se trouve à un lieu ou *auprès* d'un lieu, plutôt que *dans* un lieu, si l'on entend par là un point déterminé, unique et exclusif de l'étendue objective. Le *Dasein* se trouve non pas *posé dans l'espace* à la manière d'une substance inerte, mais plutôt *exposé à l'espace* qu'il couvre, dans une certaine mesure, au moyen

¹⁷¹ *Gesamtausgabe* XX, p. 310

¹⁷² in *Les symboles du lieu : l'habitation de l'homme*, sous la direction de C. Tacou, L'Herne, Paris, 1983, pp. 117-138

¹⁷³ *Ibid.* p. 125

¹⁷⁴ *L'Oeil et l'Esprit*, *op. cit.* p. 16

de son mode d'existence difficilement localisable qui correspond à une espèce de survol¹⁷⁵, originairement ouvert et rendu possible par l'ek-stase qui temporalise et spatialise la dimension ontologique du monde. L'éloignement est directement lié à la stase : « se dresser à travers l'espace » (*durchstehen*), « se tenir au monde », cela signifie pour cet existant que je suis à chaque fois le fait de demeurer dans l'ouverture ontologique de mon être-à-la-mort qui, par son activité inaugurale d'é-loignement, m'emporte d'entrée de jeu en avant de moi-même - et nous dirons : au-delà de l'immédiateté pathétique du « maintenant » impressionnel qui, dans sa pureté absolue, ne pourrait qu'implorer. L'ek-sistence comme flottement ou tension entre le lointain et le proche, comme pouvoir de circonspection fini, mais qu'on ne saurait enchaîner à un lieu sans étendu, n'a bien sûr rien à voir - même si elle est le fait d'un *Dasein* sans chair, privé d'assignation à un « ici » incarné et dépourvu, malgré la *Erde*, d'enracinement pratique dans la terre invisible - avec une quelconque ubiquité mystique ou angélique. « Ce *durchstehen* », note Jean-Louis Chrétien, « est pour Heidegger la condition de possibilité du *durchgehen* : je ne peux parcourir et traverser l'espace que parce que je séjourne déjà là où je me rends »¹⁷⁶. En effet, si je me trouve ici, assis à mon bureau, il faut, pour que je puisse me diriger vers la porte, l'ouvrir et sortir de la salle, que je sois déjà là-bas, auprès de cette sortie à laquelle je me rapporte comme un but à atteindre - ce qui suppose le fait d'une visée intentionnelle¹⁷⁷ ou, plus radicalement, d'une donation ek-statique -.

Dans *Temps et Être*, Heidegger le reconnaît expressément : la tentative d'*Être et Temps* de reconduire la spatialité de l'être-là à la temporalité ne peut être tenue. Or, si la spatialisation originare s'avère irréductible à la temporalisation ontologique du *Dasein*, l'une et l'autre ont pourtant en commun le fait d'opérer une espèce de travail du négatif qui correspond à une mise hors de soi, à une extériorisation de l'extériorité, à un évidement etc. De même que « le monde mondifie » (*die Welt weltet*),

¹⁷⁵ Ce qui l'expose à l'objection merleau-pontyenne de la « pensée de survol » privée d'enracinement charnel.

¹⁷⁶ *Symboles du Lieu et Habitation de l'Homme*, op. cit. p. 135

¹⁷⁷ « La perspective [...] équivaut à la visée intentionnelle ; le regard perspectiviste est finalement toujours regard de quelque chose d'autre que ce qu'il éprouve réellement, à la manière où la conscience est toujours conscience de quelque chose, donc de quelque chose d'autre qu'elle-même » (CV p. 29, je souligne).

« l'espace espace »¹⁷⁸. « L'espace donne de l'espace et met dans l'espace (*räumt ein*), donne le lieu et la place, et cet aménagement est son être. Nous ne connaissons pas d'autre être de l'espace »¹⁷⁹. Si nous devons bien entendu récuser, au nom de l'expérience pratique de l'« étendue intérieure » qui s'identifie au continu résistant purement pathétique (cf. *supra*), toute réduction exclusive de l'espace originaire à la spatialisation ek-statique, c'est cependant à Heidegger que nous devons la conception de la mondification comme évidemment primordial. « Espacer », remarque-t-il, veut littéralement dire « essarter, sarcler, débroussailler », c'est-à-dire libérer l'*Urwald* à l'ouvert de la *Lichtung*, dégager l'espace inaugural en vue d'un possible établissement de la demeure de l'homme. Le verbe *sich einräumen*, dans le langage des bûcherons et des forestiers, signifie l'opération qui consiste à « s'aménager de l'espace ». « L'espace espace », c'est-à-dire donne un emplacement, au double sens d'une éclosion primordiale de l'ouvert et de l'aménagement en lui d'un monde où les différentes choses puissent se co-appartenir. Donner de l'espace, c'est donc d'abord donner du vide, évider ou "vider". Le vide originaire que donne l'ek-stase ontologique n'est pas à entendre comme l'absence de tout corps physique, ni comme un défaut de remplissage ontique, mais correspond à l'espace de jeu inauguralement ouvert et offert à notre voir, à la dimension qui nous permet de jeter ou de glisser un « regard dans ce qui est ». A proprement parler, le vide à partir duquel le potier donne forme au vase n'est pas, mais advient. La langue allemande permet de jouer sur la proximité des verbes *leeren* - « vider » -, *auflesen* - « ramasser, recueillir » - et *lesen* - « lire » - : le vide ne représente pas une menace de dissipation ou de dispersion, mais doit se penser comme une condition de rassemblement et de réunion en un lieu (*Ort*) authentique, du fait qu'il désigne un espace pour le glanage. Evider, ici, signifie donc faire venir à l'être, pro-duire spatio-temporellement l'étant, de telle sorte à le mettre à découvert dans la clairière originaire qui donne lieu à la possibilité d'un monde habitable à l'homme penseur ou poète.

A la conception heideggérienne de la spatialisation originaire, nous

¹⁷⁸ *Acheminement vers la parole*, traduction de J. Beaufret, W. Brokmeier, F. Fédier, Gallimard, Tel, 1976, p. 199

¹⁷⁹ *Qu'est-ce qu'une chose ?*, traduction de J. Reboul et J. Taminiaux, Gallimard, Tel, Paris, 1971, p. 208

adressons toutefois cette question : sur quoi précisément - sur quel élément ou quelle matière ? - s'exerce donc l'activité ek-statique d'évidement spatio-temporalisant qui nous ouvre originairement tout champ de vision possible ? Si, comme nous l'avons établi plus haut, nous devons reconnaître le bien-fondé de la critique par laquelle Henry souligne l'« indigence » radicale qui détermine essentiellement toute phénoménalité ontologique - il n'appartient nullement à l'être (ni à l'intentionnalité) de pouvoir faire concrètement venir en soi-même le moindre affect de souffrance ou de plaisir -, il nous faut alors mettre en question la thèse, le plus souvent implicite chez Heidegger, qui attribue sans réserve à l'opération fondamentale de l'é-loignement la capacité à donner *réellement* le contenu immédiat de cette matière pathético-extatique que nous appelons pour notre part la « doxie ». D'après Heidegger, ce que l'*Entfernung* évide, c'est la masse forestière de l'étant brut, initialement en retrait, qui, pour pouvoir apparaître concrètement dans la *Lichtung*, n'aurait besoin de rien d'autre que l'activité ontologique de néantissement. Or, la récusation du monisme ontologique nous conduit à contester cette double thèse : d'une part, le visible, nous l'avons désormais compris, ne s'effectue concrètement que dans une incarnation étrangère à toute ekstase ; d'autre part, le matériau immédiat contre lequel s'exerce le travail ek-statique du négatif ne se réduit pas seulement à de l'étant brut susceptible d'être tiré hors du *léthé* en s'exposant dans la *Lichtung*, mais consiste plus radicalement dans la somme surabondante de donné pur que nous appelons la doxie qui, quant à elle, ne s'auto-apparaît *immédiatement* - dans sa réalité immédiate - que dans l'épreuve de l'auto-affection originaire que Henry nomme la « vie ». En d'autres termes, l'étant en son entier, pour pouvoir se manifester matériellement, doit impérativement se toucher soi-même dans l'immédiateté de ma chair ; une pure mise à distance ek-statique ne saurait suffire. L'étant en son entier exige ainsi d'être reconduit - ce que Heidegger ne fait évidemment pas - à la réalité de la matière doxique immédiatement donnée à soi-même dans le pathos de la vie, matière pathétique qui subit d'entrée de jeu une déréalisation ontologique qui la jette à découvert comme somme de sentences visuelles. La manifestation de la doxie ne nous devient accessible en tant que telle que par le moyen d'une réduction

suffisamment radicale et libérée de tout présupposé arbitraire lié au monisme ontologique ou pathétique. Elle ne saurait se résumer à un contenu purement affectif de souffrance ou de jouissance, du fait qu'elle présente des qualités d'étendue, de durée, de couleur ou de sonorité : en cela, sa donation présuppose nécessairement l'ouverture ek-statique d'une *Lichtung*, dont l'activité se coordonne à celle de l'auto-affection sur le mode du conflit. Encore une fois, le radicalisme henryen se trompe en estimant pouvoir réduire l'ensemble du visible au pathos purement acosmique. Cela est à présent parfaitement clair : en tant qu'elle s'éprouve immédiatement donnée à soi-même comme une masse étouffante qui a à être évidée et débroussaillée, la doxie présuppose tout à la fois et sans aucune hiérarchisation et l'auto-donation pathétique d'une chair-contre-la-terre et l'hétéro-donation d'une éclaircie ontologique. Elle ne se donne ni à un pur vivant, ni à un pur existant, mais seulement à un être vivant, à une chair d'emblée ouverte à un monde. Comprendons bien qu'il ne se donne pas, dans un temps qui serait chronologiquement premier, une masse impressionnelle qui se réduirait à un contenu purement pathétique (de la pure souffrance ou jouissance, mais point de couleur étendue, ni de sonorité durable) et qui serait, dans un temps postérieur, soumise à un effet d'irréalisation ek-statique ; il en va bien plutôt ainsi : d'emblée et toujours déjà, l'activité d'un processus ek-statique co-originaire au processus auto-affectif de l'incarnation individuelle a ouvert et institué le hors-de-soi d'une éclaircie résonnante où trouve à éclater et se déverser pesamment cette masse étendue d'impressions colorées ou sonores dont la sentance totale ne se rejoint réellement que dans le se-toucher-soi-même de ma propre prise de chair. Ainsi, la doxie contre laquelle se déploie l'activité perspectiviste de l'é-loignement qui la fait originairement dé-coller de son épreuve affective immédiate, n'advient que dans une auto-hétéro-donation. Réaffirmons la parfaite co-originarité des deux modes distincts qui composent l'unique phénoménalisation : l'incarnation et la mondification. Tandis que l'incarnation matérialise pathétiquement la doxie, la mondification la met ek-statiquement en forme ; et, simultanément, la mondification dématérialise la doxie, tandis que l'incarnation la déforme. Pas de mondification sans une incarnation corrélative - vacuité de l'être privé d'auto-affection -, ni l'inverse - idiotie

d'une vie privée de monde -. Ainsi, la visibilisation de ce qui se donne à voir présuppose, à titre de condition de possibilité transcendante, l'invisible au double sens à la fois du vide ek-statique - la "lumière" qui fait voir, mais qui ne se voit pas elle-même directement - et de la matière pathétique - la "nuit" du point aveugle où la vision se joint réellement à soi-même -. Du reste, de même que Marion distingue deux modes d'érotisation - l'un automatique, l'autre libre -, différencions bien entre, d'une part, une mise en vision qui opère selon l'automatisme d'une « synthèse passive » (expression commune à Husserl et à Deleuze, mais que l'un et l'autre entendent tout autrement) - il y va ici d'« une vision [...] que nous ne faisons pas », mais « qui se fait en nous », *dixit* Merleau-Ponty¹⁸⁰, ou d'une modification qui n'est ni volontaire, ni réfléchie (Heidegger) - et, d'autre part, une prise de vue qui procède d'un effort libre et décidé de la part de l'*ego* individuel que je suis : une telle prise de vue ou vue correspond à l'acte de « regarder » ou d'« étudier », par opposition au pur et simple « voir » ou « percevoir par la vue ». « Etudier » : par ce verbe courant, nous pouvons en effet désigner l'activité théorique qui consiste à déployer un acte de résistance volontaire (mais sans volontarisme) à l'encontre du déluge doxique ; étudier, c'est vouloir voir bien ou mieux (sans connotation moralisante), c'est s'efforcer d'organiser intentionnellement, par l'exercice d'un regard attentif ou pénétrant, le déferlement des intuitions sensibles ou intelligibles, de tâcher de soumettre le chaos doxique à la perspective ordonnée d'un monde. L'acte de s'attacher librement à pénétrer théoriquement la doxie suppose, de la part de l'*ego* qui s'adonne passionnément à l'étude - quel que soit le centre lumineux autour duquel cristallisent et s'organisent progressivement les diverses composantes de l'objet qui se rend ainsi visible -, la répétition persévérante et fidèle d'une archi-décision érotique désireuse de plus de lumière et de vérité, répétition qui caractérise l'attitude fondamentale forcément éprouvante de la *résistance hospitalière* à l'égard de ce qui se donne ici et maintenant et qui, de ce fait même, tombe et incline à se dissiper dans le *léthé*. La résistance hospitalière n'est pas une résistance qui prendrait le masque de l'hospitalité, ni, à l'inverse, une hospitalité qui

¹⁸⁰ *L'Oeil et l'Esprit, op. cit.* p. 30

ferait semblant de résister ; cet oxymore se comprend bien plutôt en référence à la métaphore marionnette de la résistance électrique qui produit - phénoménalise - de la chaleur en s'opposant au passage du courant et qui chauffe d'autant plus et mieux qu'elle résiste davantage. Si l'acte pratique de se tenir debout ou de garder la tête droite suppose de la part de ma chair une certaine résistance à la pesanteur ayant un caractère automatique ou "normal" (il en va de même de ma respiration qui s'effectue sans que j'aie besoin d'y penser), tandis que celui de marcher, de courir ou de nager nécessite de la part de mon « je peux » l'effort d'une poussée active et volontaire (mais le fait de s'exercer à perfectionner de telles pratiques n'a-t-il pas pour effet de les automatiser le plus possible, entendons de libérer au maximum leur autorégulation habituelle ?), de façon comparable, le travail d'irréalisation de la doxie ne consiste pas en premier lieu dans une activité contingente qui dépendrait d'un choix conscient et réfléchi de la part d'un libre-arbitre rationnel : que je le veuille ou non, et dès mon plus jeune âge, la somme opaque, dense et compacte du donné visuel se trouve d'emblée, avant toute prise d'initiative réfléchie de ma part, astreinte à un procès de mise en perspective, même si celui-ci, dans son instantanéité, ne parvient évidemment jamais à la production d'un monde absolument parfait qui intégrerait et résorberait dans sa totalité ordonnée tout élément chaotique. Le processus ek-statique d'irréalisation automatique qui repousse, évide, allège, informe la doxie, ce processus s'exerce d'abord, que nous le voulions ou non, avant toute décision de notre part, en tant qu'activité transcendantale qui ouvre et détermine le cours de toute notre expérience, qui inaugure le fait primordial de la perception comprise au sens le plus passif et qui rend corrélativement possible toute étude délibérée. *L'Urstreit* a toujours déjà commencé, et il m'est donné de pouvoir descendre de moi-même dans l'arène, en combattant, ou, en orpailleur, dans le courant perpétuel de la doxie. La perception instantanée, du fait qu'elle ne parvient à ordonner le chaos doxique que de manière toujours imparfaite, exige d'être complétée par l'étude, et tout particulièrement, ajouterons-nous, par l'étude philosophique - ce qui ne veut pas dire que celle-ci pourrait accéder nécessairement ou facilement à un « savoir absolu ». En réalité, il nous faut avouer que l'activité studieuse ne parviendra jamais à épuiser

intégralement les immenses potentialités de phénoménalisation qui se promettent dans le déversement extraordinaire ou ordinaire de la doxie (mais qui demeurent trop souvent ignorées par nos regards superficiels, prompts à apposer des étiquettes, ainsi que l'ont pressenti Nietzsche ou Bergson). Un dévoilement intégral de la doxie exigerait une démultiplication indéfinie des points de vue. Dieu seul en connaîtrait le nombre exact. Selon l'adage aristotélicien bien connu, l'activité de la *tekhnè* doit imiter ou compléter celle de la *phusis* : on pourrait dire, en un sens plus ou moins comparable, que la visibilisation libre et studieuse trouve sens dans l'effort qui consiste à poursuivre et à compléter la visibilisation automatique qui ne fait jamais qu'esquisser la figure d'un *cosmos* possible, le plus souvent sans dépasser le stade de la *doxa*. Le travail de modification reste à jamais indéfini, toujours à reprendre, car le monde ne cesse de se faire et de se défaire, toute tentative théorique pour constituer la doxie en un certain modèle de monde exige une réactualisation sans fin¹⁸¹. La tournure du combat pour la vérité - entendons : pour davantage de dévoilement -, malgré toute percée théorique effective, demeure toujours marquée par une part d'incertitude, du fait que ce champ de vision à chaque fois mien, ni pur cosmos, ni pur chaos, doit bien plutôt se décrire comme un « *chaosmos* », comme dit Deleuze qui reprend cette expression à Joyce¹⁸², soit comme un mélange osmotique de chaos et de cosmos, donc comme un champ de bataille dont la ligne de front reste perpétuellement mouvante.

Ainsi, je suis un existant vif qui procède d'entrée de jeu à une expérience théorique de type dynamique, du fait que ma chair-au-monde, par une opération automatique (je vois) ou libre (je regarde, je m'efforce d'étudier), évide et repousse ek-statiquement la masse doxique du visible pris en sa pure et simple immédiateté pathétique, de telle sorte à phénoménaliser un monde. L'activité théorique que nous nommons la perception consiste pour mon « je peux voir / ouïr » à s'auto-déployer en poussant - sur le mode non pas d'un contact pathétique, mais d'une irréalisation ek-statique - contre la masse doxique, à pro-céder, c'est-à-dire à faire ek-statiquement pression sur elle de telle manière à faire

¹⁸¹ Tous les modèles de monde ne s'équivalent aucunement d'un point de vue éthique ou politique. Certains s'avèrent hospitaliers à plus de vérité, d'autres impliquent au contraire un refus de la vérité. Mais il nous faut poursuivre, sans développer davantage.

¹⁸² Cf. *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Minuit, Paris, 1991, p. 192

céder, éclore, venir au jour, s'ex-poser et s'expliciter devant soi, dans ce là-devant, l'opacité chaotique de l'invu ; percevoir, c'est s'avancer avec perspicacité contre ce mur d'intuitions multiples qui s'impriment et s'imposent de prime abord à ma chair de manière obscure et confuse, c'est pro-duire et se frayer aventureusement, avec un degré d'effort variable et toujours plus ou moins aisément, à travers le *continuum* audio-visuel que mon regard discrétise, un certain *chemin* de vision ; c'est discerner et dégager un parcours herméneutique particulier, puisque en effet toute vision est essentiellement donatrice de sens (*Sinngebung*) et que l'acte de voir ou d'entendre suppose foncièrement de déchiffrer et d'organiser au moyen du jugement logique ou poétique le donné immédiat selon une certaine signification ou direction. L'expérience théorique désigne ainsi la traversée pathético-extatique par laquelle j'entreprends de m'*acheminer* vers la lumière d'un monde plus habitable, dont la phénoménalisation automatique et instantanée demeure insuffisante et reste toujours à reprendre et à poursuivre à travers une étude libre et volontaire. Tout *cosmos* se révèle ainsi le fruit d'un "accouplement" dialoguant ou dialogique entre mon « je peux voir » et la doxie, et pas seulement le résultat de l'exercice unilatéral d'une conscience dominatrice.

Le concept, pour user d'une image légitime, est l' "arme" à la fois défensive et offensive au moyen de laquelle mon pouvoir théorique parvient - quoique toujours dans une certaine mesure - à tenir en respect le déversement chaotique de la doxie, à tenir tête au flux enivrant de sa masse donatrice, à se rendre plus ou moins maître de cette folle somme d'intuitions qui surviennent, déferlent en surabondance, remplissent, fatiguent et finissent par accabler mes yeux et mes oreilles. « Ce qui caractérise le chaos », selon Deleuze, « c'est moins l'absence de déterminations que la vitesse infinie à laquelle elles s'ébauchent et s'évanouissent : ce n'est pas un mouvement de l'une à l'autre, mais au contraire l'impossibilité d'un rapport entre deux déterminations, puisque l'une n'apparaît pas sans que l'autre ait déjà disparu, et que l'une apparaît comme évanouissante quand l'autre disparaît comme ébauche »¹⁸³. « On définit le chaos moins par son désordre que par la vitesse infinie avec

¹⁸³ *Qu'est-ce que la philosophie ?*, op. cit. p. 45

laquelle se dissipe toute forme qui s'y ébauche. C'est un vide qui n'est pas un néant, mais un *virtuel*, contenant toutes les particules possibles et tirant toutes les formes possibles qui surgissent pour disparaître aussitôt, sans consistance, ni référence, sans conséquence. C'est une vitesse infinie de naissance et d'évanouissement »¹⁸⁴. Cette doxie luxuriante et clignotante qui ne cesse de me prendre de vitesse, je lutte, toujours plus ou moins aisément, pour la domestiquer, et cela m'est possible parce que l'activité ek-statique d'é-loignement co-originale à mon incarnation la jette d'emblée hors de soi, la dé-réalise, l'évide, et me permet ainsi d'y saisir (*begreifen*) et percevoir, par le moyen d'un travail logique - inauguralement automatique - de constitution donatrice de sens, un réseau d'objets déterminés que je pose intentionnellement comme réels ou imaginaires, souvenirs ou anticipés etc. et qui intéressent sans doute d'abord ma survie immédiate et la satisfaction des besoins élémentaires de mon corps organique. Comme l'écrit Merleau-Ponty, « voir, c'est avoir à distance »¹⁸⁵. La vision est une espèce de possession sur le mode de l'irréalité ek-statique. Voir, c'est travailler à "accoupler" de l'intuition et du concept. De même que ma chair hospitalière à son auto-hétéro-donation contre la terre "s'accouple" ou s'apparie avec son sol, de telle sorte à laisser fructifier harmonieusement le mouvement pratique, de même mon voir désirant embrasse la doxie et "s'accouple" avec elle, de façon à produire un *cosmos* un peu moins éloigné de l'idéal du *kalon k'agathon*. Je vois : mon regard "palpe" et "tâte" ek-statiquement la foule de ces *data* qui s'impressionnent d'eux-mêmes dans la matière pathétique en laquelle consiste le "lieu" auto-affectif où je prends inauguralement chair, il tâtonne, il tâche, tout en s'accoutumant et se dégrisant, d'inventer des concepts plus réfléchis qui vont lui permettre de saisir plus efficacement les possibilités de manifestation de ce qui se donne à voir ou à entendre, de telle manière à mettre cette doxie en forme, à la comprendre, à la pénétrer, à la transpercer, à en acquérir une intelligence rationnelle, à la ramener à l'identité du même, à la résorber dans le système du déjà-vu et du déjà-connu, à l'intégrer à l'ordre d'un monde effectivement mien ou d'un univers objectif, celui du sens commun ou de la science (il faudrait

¹⁸⁴ *Ibid.* pp. 111-112

¹⁸⁵ *L'Oeil et l'Esprit, op. cit.* p. 27

bien entendu interroger les rapports de l'un et l'autre) - mais toujours au risque de faire violence à la richesse du surcroît, de manquer d'hospitalité à son égard, de lui interdire d'exercer l'initiative de révéler généreusement les profondeurs insoupçonnées de ses immenses potentialités phénoménales.

D'où les concepts proviennent-ils donc, sont-ils innés ou acquis, leur source est-elle transcendante ou empirique ? Laissons de côté cette question fondamentale, mais complexe. Ce qui intéresse ici en priorité la confirmation de notre construction phénoménologique, c'est le fait qu'en se forgeant - à travers une activité d'abstraction ou de figuration essentiellement inhérente au déploiement du voir qu'anime une double tendance à la dispersion et au rassemblement -, des concepts qu'il lui faut sans cesse aiguïser, l'*ego* voyant - qui ne travaille évidemment pas dans une pure solitude, mais nécessairement en rapport avec une communauté théorique intersubjective dont il reçoit la quasi totalité de son bagage langagier ou conceptuel - qui se trouve engagé dans le *polémos* hylémorphique qu'implique toute *theoria*, s'assied, prend place et s'installe progressivement dans la vision en tant que telle - ce qui ne veut bien entendu nullement dire que la vision perdrait de ce fait le caractère de motricité pratique qui lui est essentiel -, il se sédentarise théoriquement en se constituant un point de vue ou une "place forte" - en fait toujours plus ou moins précaire et menacée - sur le front où il se mesure dynamiquement à l'inaffable déferlement de la doxie - quitte à trop souvent sous-estimer, dans son orgueil de voyeur, les puissances donatrices de son adversaire qui est aussi sa partenaire, ou de succomber à la folle prétention d'atteindre une position de survol omni-voyant qui lui ferait oublier l'insurmontable relativité de sa situation incarnée. Identique au pouvoir de parler - de viser et d'articuler des significations intelligibles - et de penser conceptuellement, mon « je peux » théorique doit ainsi combattre non seulement le chaos doxique, mais aussi toute inclination naturelle à user trop facilement de concepts inadaptés - sclérosés ou stéréotypés -, parce que ceux-ci font toujours plus ou moins violemment barrage aux possibilités de révélation qui se promettent dans la généreuse - mais dangereuse - masse d'intuitions donatrices : l'attitude naturelle, plutôt que de s'aventurer courageusement à s'exposer pour ainsi dire à nu

à la tempête d'intuitions et, un peu à la façon d'un héros romantique, de faire face au déferlement monstrueux ou miraculeux de la doxie, s'en tient instinctivement - c'est bien plus rassurant - à se calquer sur des schémas tout faits ou à se soumettre servilement à des idéologies pré-formatées. En fait, le déversement primordial de la doxie précède et conditionne phénoménologiquement toute possibilité d'ortho-doxie ou d'hétéro-doxie, toute interprétation qui se veut « droite », revendique un statut normatif et se permet de juger à partir d'elle-même d'autres vues comme « déviantes » ou « hérétiques ». Le concept, du reste, se caractérise par une ambivalence principielle et indépassable : il est un instrument à la fois de réception - nommer une intuition donatrice, cela revient à la sauver (au moins pro-visoirement) et à la retenir (au moins à en faire pro-vision) dans la vérité vive de l'éclaircie ontologique - et d'exclusion - il ne retient que certains traits généraux et abandonne par conséquent au *léthé* une multiplicité de différences particulières -. Le concept est comparable à un crible ou un filtre. Pour Deleuze, il revient au philosophe d'opérer à l'intérieur du chaos une coupe conceptuelle au moyen d'un plan d'immanence : « Un concept est un ensemble de variations inséparables qui se produit ou se construit sur un plan d'immanence en tant que celui-ci recoupe la variabilité chaotique et lui donne de la consistance (réalité). Un concept est donc un état chaoïde par excellence ; il renvoie à un chaos rendu consistant, devenu Pensée, chaosmos mental »¹⁸⁶. « On peut, on doit dès lors supposer une multiplicité de plans, puisque aucun n'embrasserait tout le chaos sans y retomber, et que chacun ne retient que des mouvements qui se laissent plier ensemble »¹⁸⁷. L'art (qui déploie un plan de composition), la science (un plan de référence ou de coordination) et la philosophie (un plan d'immanence) sont trois manières différentes et irréductibles de résister au chaos primordial, d'œuvrer affirmativement à une unification, sur le mode de la résonance, des multiples séries excentriques et divergentes, sans avoir besoin d'une référence idéaliste à un Original¹⁸⁸. Bref, il s'agit, pour le penseur, d'inventer des concepts qui doivent avoir pour effet à la fois de ruiner les

¹⁸⁶ *Qu'est-ce que la philosophie ?*, op. cit. pp. 195-196

¹⁸⁷ *Ibid.* p. 51

¹⁸⁸ Cf. Deleuze, *Logique du sens*, Minuit, Paris, 1er appendice, pp. 301 sq.

interprétations de la doxie qui nous aliènent - toutes les illusions qui nous aveuglent ou nous frappent de mutisme - et de favoriser corrélativement la libération phénoménale de toute possibilité de révélation authentique offerte par le surcroît. S'il l'on admet que « la philosophie lutte avec le chaos comme abîme indifférencié ou océan de la dissemblance »¹⁸⁹ et que « la lutte avec le chaos n'est que l'instrument d'une lutte plus profonde contre l'opinion [...] »¹⁹⁰, il s'agit alors, pour « se faire voyant », de résister simultanément à l'idéologie et *pour l'alétheia*. La résistance hospitalière est foncièrement double. On entre dans une logique comme dans un champ gravitationnel.

La mise en œuvre qui consiste à phénoménaliser le donné par le moyen de la parole conceptuelle au sens le plus large (la métaphore peut exercer tout aussi bien ou parfois même mieux cette fonction) implique sans doute que j'ignore la plus grande part de la masse doxique. Il ne m'est de fait jamais possible de phénoménaliser absolument tout ce qui se donne à moi. Je ne phénoménalise jamais qu'un petit reste - peut-être seulement la partie émergée de l'iceberg ? J'abandonne forcément à l'oubli tout l'ensemble du donné qui ne m'intéresse pas, qui n'a apparemment aucun rapport avec mon propre être ; je livre à l'indifférence tout ce que je n'aime ni ne hais ; je laisse se donner à perte tout ce que je ne m'attache ni à sauver, ni à fustiger, tout ce que mon « je peux voir » ne se soucie ni de faire briller, ni de noircir. Les « petites perceptions inconscientes » que je laisse ainsi tomber, à raison ou à tort, équivalent à des phénomènes avortés, à des intuitions infra-phénoménales qui s'évanouissent aussitôt surgies, parfois irréversiblement. Pour un individu déterminé, la phénoménalisation plénière d'un donné déterminé - c'est-à-dire l'activité qui s'efforce de laisser se déplier et s'épanouir dans la vérité, si possible jusqu'à l'épuisement, toutes les potentialités phénoménales qui se promettent dans ce donné - est impossible avec celle d'un autre donné, l'une et l'autre ne peuvent s'effectuer simultanément. Cela se vérifie notamment dans la vie amoureuse. Foncièrement finie ou limitée est la capacité d'attention par laquelle il m'est possible de convertir un donné déterminé en un phénomène intensément et exhaustivement visible ou

¹⁸⁹ *Ibid.* p. 195

¹⁹⁰ *Ibid.* p. 194

audible. Je ne peux, par exemple, contempler simultanément une toile de Rembrandt et étudier un code de procédures pénales, ni en même temps être tout ouï pour une symphonie de Brahms et pour un concert de rock. « Il y a », comme dit l'Écclésiaste, « un temps pour tout ». L'abandon du surcroît au *léthé* peut n'être que provisoire ou temporaire. Le divertissement contemporain revient trop souvent à un bourdonnement superficiel et stérile : mon pouvoir de dévoilement saute de donné en donné, sans s'attacher à en phénoménaliser pleinement aucun, donc se dissipe et s'affaiblit, au lieu de se déployer effectivement. L'expression l'« ère du vide », que certains sociologues appliquent à notre époque, ne doit pas nous faire croire à un tarissement de la donation intuitive : tout au contraire, aucune époque, jusqu'à présent, n'avait jamais donné - et pas seulement quantitativement - autant à voir et à ouïr que la nôtre, et il est permis de penser qu'à l'avenir, la masse du donné pourrait encore s'accroître, et même sur un rythme exponentiel. Le sentiment de vacuité générale résulte seulement d'un défaut d'hospitalité phénoménalisatrice : trop souvent, barricadé par des préjugés tenaces, des vues phantasmatiques, des clichés indéracinables, on ne laisse pas suffisamment à la doxie l'initiative de se mettre elle-même en œuvre, on esquivé le travail de résistance, certes exigeant, qui consiste, en tant qu'*ego amans*, à accueillir, cultiver et accompagner de bon cœur les multiples potentialités de révélation de tout ce qui se donne à voir ou ouïr - et qui exigent bien entendu de choisir et d'exclure. Et d'abord, il arrive trop souvent qu'on ne s'accueille pas soi-même, qu'on se haïsse ou se méprise soi-même à travers le regard d'autrui, qu'on s'enferme les uns les autres dans des figures aliénantes et qu'ensemble on se barre solidairement l'accès à l'exercice par chacun de son pouvoir individuel d'*ego* phénoménalisateur.

« Je peux voir, regarder » : il m'est donné de pouvoir - quoique selon un dynamisme incessamment variable, nous allons mieux le saisir - résister conceptuellement (au moyen de concepts, certes, non pas purement innés, mais acquis) à ce déluge d'images plus spectaculaires ou captivantes les unes que les autres que nous appelons couramment l'« actualité ». Or, la chance de pouvoir déployer un *cosmos* n'est pas sans revers : la donation de tout « je peux voir » implique aussi d'emblée un

danger, celui de se replier dans la *doxa* - l'opinion dominante et la plus vulgaire -, de se livrer à la bêtise - qui ne fait que glisser à la surface du visible, au lieu de pénétrer conceptuellement la doxie avec intelligence -, de succomber au désastreux spectacle des idoles éphémères qui dirigent l'aliénation mondaine. La "déchéance" (*Verfallenheit*) du voyant est un fait. Mais quelle est son origine ? Provient-elle d'un certain dysfonctionnement transcendantal du processus automatique de mise en perspective cosmique ? Ou plutôt de la défaillance, chez l'*ego* qui se reçoit foncièrement capable de pénétration théorique, du vouloir voir bien ou mieux ? Si l'on demeure temporairement ou durablement plongé dans la *doxa*, aveuglé par ses erreurs ou ses illusions, est-ce parce qu'on ne prend pas suffisamment l'initiative - ce qui ne va jamais sans peine - d'exercer son pouvoir originaire de creusement diacritique - on renonce paresseusement à résister à l'imposition massive des représentations idéologiques dominantes, on se résigne peureusement à ne pas combattre les dogmes vulgaires, on se déclare battu d'avance ? Ou cela vient-il du fait que l'on se trouve momentanément dans une incapacité partielle ou totale d'exercer son propre pouvoir de dévoilement théorique ? Il nous faut admettre que le pouvoir-voir n'est nullement tout puissant : c'est un fait qu'il se donne, de manière nécessaire et essentielle, comme tout à la fois limité - horizontalement et fondamentalement - et fini - il varie sans cesse en puissance d'acuité et de pénétration -. Voilà ce qu'il nous faut à présent montrer.

3/ La triple limitation de l'auto-mouvement théorique par l'horizon, par le fond et par l'idole

Le mouvement d'avancée intentionnelle de ma visée théorique peut-il se poursuivre à l'infini à travers le *continuum* résistant que lui oppose la masse doxique ? Nous devons répondre par la négative : le mouvement en question se trouve en effet essentiellement limité par deux éléments qu'il convient de bien distinguer - à savoir l'horizon et le fond -, mais aussi par le phénomène de l'idole.

1° La notion d'« horizon », d'abord, possède un sens précis dans la phénoménologie classique. En partant de l'horizon kantien, qui correspond au milieu fini, formé *a priori* par le temps et l'espace, à l'intérieur duquel les affections des sens peuvent nous toucher et nous solliciter, limitons-nous ici à une note générale sur le développement de ce concept chez Husserl, ainsi que sur sa critique par Heidegger. « *Toute expérience a son horizon propre* »¹⁹¹, déclare Husserl, ce qui veut dire que toute expérience implique un certain pré-savoir, un pouvoir, pour le « je », de déterminer et d'expliquer progressivement ce qui se donne. « Et cet horizon, dans son indétermination, est toujours co-présent au départ ; il est un espace où jouent les possibles en tant qu'il prescrit une voie vers une détermination plus précise qui seule peut, dans le cadre de l'expérience réelle, décider en faveur de telle possibilité déterminée qu'elle réalise de préférence aux autres »¹⁹². L'horizon est donc une espèce d'arrière-plan transcendantal qui se caractérise à la fois par une dimension « interne » - en tant que pouvoir intentionnel d'anticiper en visant au-delà du noyau donné originaire - et une dimension « externe » - en tant qu'« ouvert » à une infinité « *d'objets co-donnés* [...] : ces objets sont tels que je ne suis pas tourné vers eux actuellement, mais que je peux toujours [me] tourner [vers eux] »¹⁹³. Tous les objets effectivement donnés, *leibhaft* ou non, ont quelque chose en commun, à savoir le fait d'appartenir à un « unique horizon spatio-temporel »¹⁹⁴ qui est « l'horizon du monde considéré comme totalité de

¹⁹¹ *Expérience et jugement, op. cit.* § 8 « Que l'horizon fait partie de la structure de l'expérience. La préconnaissance typique de tout objet d'expérience singulier », p. 36

¹⁹² *Ibid.* p. 37

¹⁹³ *Ibid.* p. 38

¹⁹⁴ *Idem*

l'étant »¹⁹⁵. « Le monde [...] est présent à la conscience comme horizon [...] Dès l'abord, tout ce qui nous affecte en arrière-plan est déjà présent à la conscience en une « saisie objective », sur le mode de l'anticipation, de la façon suivante : le champ de perception qui appartient à chaque moment de la vie de la conscience est toujours déjà un champ « d'objets », qui, comme tels, sont saisis comme unités « d'expérience possible », ou, ce qui revient au même, comme *substrats possibles d'activités de connaissance* »¹⁹⁶. L'horizon correspond donc au pré-savoir qui provient de notre expérience de jugement anté-prédicatif, pré-savoir qui fait que « *la non-connaissance* est toujours en même temps *un mode de connaissance* »¹⁹⁷. L'horizon transcendantal husserlien ou kantien, même s'il va au-delà de l'idée commune de « ligne qui encercle notre champ visuel », en se concevant comme transcendance qui surpasse ou dépasse les objets ou leur représentation, a été critiqué par Heidegger, notamment dans un dialogue à trois voix intitulé « Pour servir de commentaire à *Sérénité* »¹⁹⁸. Husserl et Kant¹⁹⁹, estime Heidegger, ont manqué l'essence propre à l'horizon : celle-ci consiste radicalement dans l'« Ouverture » ontologique inobjectivable qui, indépendamment de tout le contenu objectif ou ontique qu'il rend visible ou que nous y plaçons, nous environne sur le mode d'un double mouvement - à la fois venir à notre rencontre et se dérober en retrait -. Irréductible à un pur objet de description, cette Ouverture spatio-temporelle se donne à penser comme la « Contrée (*Gegend*) de toutes les contrées », la « libre Etendue » qui rassemble, rapporte les unes aux autres, fait revenir à elles-mêmes et abrite dans le repos de son séjour toutes les choses qui lui appartiennent. Et c'est une telle pensée qui conduit Heidegger à conclure sur un éloge de la passivité à l'égard du destin historial : « L'Ouverture elle-même serait ce

¹⁹⁵ *Ibid.* p. 44

¹⁹⁶ *Ibid.* p. 43

¹⁹⁷ *Ibid.* p. 44

¹⁹⁸ *Questions, III*, traduction de J. Beaufret, F. Fédier, J. Hervier, Gallimard, Tel, Paris, 1990, pp. 154 sq.

¹⁹⁹ Dans *Kant et le problème de la métaphysique*, Heidegger tend à assimiler la chose en soi = X de Kant à la transcendance ontologique qui ouvre l'horizon comme néant dont la donation conditionne tout dévoilement de l'étant cf. *op. cit.* § 25, pp. 179 sq.

dont nous ne pourrions rien faire, si ce n'est de tourner vers elle notre attente »²⁰⁰.

Or, ce n'est pas précisément au sens de Husserl, ni de Heidegger que nous entendrons ici le terme d'« horizon » ; par celui-ci, nous désignerons pour notre part, plus simplement, la limite interne qui correspond à l'extension maximale que peut atteindre l'auto-mouvement de ma propre visée ek-statique. L'horizon (du grec *horizein*, « borner ») signifie couramment la limite de forme circulaire qui s'impose à la vue pour un observateur qui se situe en son centre. Or, de même que je ne peux étendre mon bras, ma jambe ou l'un de mes autres systèmes organiques de chair que jusqu'en un certain point où le cycle de l'auto-déploiement se trouve bouclé, alors même qu'aucun élément impénétrable ne fait, depuis l'extérieur, obstacle à ma poussée (cf. *supra*), de même je ne peux transpercer à l'infini le champ de vision, même si aucun obstacle visible ne m'arrête : ma propre visée se trouve en effet conditionnée par une limitation immanente, de façon comparable à la flèche décochée qui finit par retomber sous son propre poids. La donation de l'horizon que nous cherchons à définir ne correspond pas au surgissement d'une première altérité originaire, mais indique seulement le point où ma visée, qui traversait jusque là sans entrave le *continuum*, s'interrompt par le fait d'une nécessité purement interne (l'image de la flèche est imparfaite s'il est vrai qu'une force extérieure - la pesanteur physique - s'exerce sur elle). On désigne par « horizon » ce visible ou mi-visible que j'aperçois ou entrevois « là-bas » ou « là-haut » ; mais l'horizon dont nous voulons ici parler ne consiste aucunement - contrairement à ce que pourraient laisser croire des expressions courantes telles que « voyager vers d'autres horizons » ou « découvrir de nouveaux horizons » - dans un lieu physique ou une région géographique ; il dit métaphoriquement la manifestation d'une détermination transcendantale qui structure nécessairement mon rapport au visible. Le procès de mon regard, par principe phénoménologique, ne peut s'auto-déployer sans nécessairement s'auto-limiter, il se trouve de fait déterminé par une structure transcendantale d'horizon. Cet horizon au loin tout à la fois distingue - en tant que ligne

²⁰⁰ *Questions, III, op. cit.* p. 159

visible qui sépare les « eaux supérieures » des « eaux inférieures » - et confond - le ciel et la mer semblent se toucher, mais en fait ils ne sont pas réellement en contact, pas plus que la table ne touche le mur, ils se juxtaposent seulement, en se découvrant sur le mode d'une co-existence ek-statique intramondaine -. Aux confins (*Kanten*) du visible, les données intuitives *se confinent*, elles manquent d'air, se massent, empiètent et s'écrasent les unes sur les autres, se confondent, deviennent indémêlables. L'horizon, tel que nous souhaitons l'entendre, désigne ainsi la limitation immanente originaire que manifeste la cohue de ce « là-bas » que mon regard ne parvient pas à dé-confiner. En atteignant la limite interne de son horizon après avoir traversé toute l'étendue du *continuum* visible accessible depuis un certain point de vue déterminé, le mouvement de mon regard, comparable à la vague qui vient mourir sur le rivage, se trouve d'un coup parvenu à bout de souffle : j'éprouve que je suis privé de la capacité théorique d'insuffler à l'intérieur de la masse doxique surabondante le vide ek-statique qui serait nécessaire pour y distinguer clairement et distinctement des objets intentionnels dont le dépliage sensible me permettrait de poursuivre, par-delà cette frontière confinée, le défrichage de mon monde. La limite horizontale advient précisément là où l'énergique opération de débroussaillage théorique "rend l'âme". Mon « je peux voir » compris comme capacité à actualiser l'évidement ek-statique se trouve d'emblée « à la mort », puisqu'il ne peut pas ne pas finir par se briser horizontalement. Par principe foncièrement limité en extension, mon voir s'essouffle, meurt, s'horizontalise. Cet horizon là-bas ressemble à un amas de braises que mon regard se trouve incapable de ranimer. La finitude de ma visée ek-statique signifie donc le fait que celle-ci ne dispose aucunement du pouvoir d'évider la doxie à l'infini. A l'horizon, le visible, en même temps qu'il ar-rive, c'est-à-dire qu'il surgit comme premier rivage, se brouille, s'éteint, se referme, se présente comme une lisière inextricable qui correspond précisément à la limite circonscrivant de l'intérieur la sphère de ma propre *Lichtung*, à l'orée qui borde mon ouverture ontologique. Pour résister à une telle confusion théorique, j'ai alors la possibilité, non pas bien entendu de m'affranchir de toute structure d'horizon - un voir privé de tout horizon pourrait-il encore seulement voir quelque chose ? -, mais de me déplacer corporellement, c'est-à-dire de me

rapprocher en personne (la chose qui m'apparaît confuse peut elle aussi s'avancer vers moi), ou, sans bouger, d'accroître la portée de ma vue, en recourant par exemple à un procédé technique tel que le verre grossissant, ou encore de modifier mon type de visée intentionnelle, en passant d'un mode de jugement purement thétique à un mode conjecturel : je peux émettre des hypothèses herméneutiques qui mobilisent mes souvenirs, mon imaginaire ou le raisonnement logique : cette silhouette que j'entr'aperçois indistinctement là-bas, par exemple, peut vraisemblablement correspondre à un arbre, un homme ou un épouvantail. Nous distinguons donc entre, d'une part, déplacer l'horizon - sans du tout changer d'amplitude, l'horizon ne cesse de reculer à mesure que je m'avance avec mon corps, il s'ouvre devant moi et se referme derrière moi, il se donne à ma chair - cet « ici qui ne sera jamais là-bas » - comme son corrélat symétrique : un « là-bas qui ne sera jamais ici », pour faire écho à l'ultime vers d'un poème de Schiller intitulé *Le Pèlerin* : « *Und das Dort ist niemals hier* » ! - et, d'autre part, le modifier - c'est un unique et même principe optique, le verre grossissant, qui nous permet d'accéder tant à l'infiniment grand qu'à l'infiniment petit, autrement dit à une visibilisation du donné aussi bien macroscopique que microscopique ; des instruments techniques de type mécanique ou électronique, tels que le télescope, les jumelles, le téléobjectif... permettent d'accroître de manière directe la portée du regard, tandis que la télévision l'agrandit indirectement, en transportant la vue dans un « ailleurs », ou en rapprochant cet « ailleurs » jusqu'« ici », mais par des moyens qui ne sont pas purement optiques -. Eclaircir les confins, cela revient ainsi à grossir ce qui s'y donne à voir. En ce sens, la possibilité de dé-confiner l'horizon a sans doute un élément en commun avec le pouvoir de phénoménalisation consistant dans l'activité de faire attention - que ce soit sur le mode de l'amour ou de la haine - qui se présente lui aussi, au moins métaphoriquement, comme une puissance de grossissement par "effet loupe" : d'une attention excessive, on dit en effet, par exemple, qu'elle fait d'un moindre détail « toute une montagne ». Une tache minuscule suffirait à provoquer tout un processus de cristallisation amoureuse ou haineuse. Ne pourrions-nous considérer que c'est à chaque fois un acte d'attention (au sens phénoménologique et non pas psychologiste) grossissante

présupposant une archi-décision érotique - je désire dévoiler, je m'attache à étudier, à accueillir la visualisation de ce qui s'offre, je réponds à l'appel qui éclate au loin en donnant à ce « là-bas » confus l'initiative de libérer ses propres potentialités plus ou moins prometteuses de phénoménalisation, ce qui exige que je m'efforce, par une espèce de lutte amoureuse, de résister au mouvement par lequel l'orée se replie et se referme dans l'inextricable, de résister pour lui arracher le donné invu qu'elle me dérobe et pour retenir avec vigilance dans la vérité de ma clairière vive le développement phénoménal de celui-ci -, ne serait-ce pas un tel acte d'*alétheia* qui me permet d'évider à l'horizon une voie, d'y éclaircir un certain chemin capable de transpercer les confins relatifs à telle ou telle région particulière de la doxie ? Notons en tout cas ceci que l'amplitude originaire de mon horizon, autrement dit la portée maximale à laquelle mon regard peut accéder par sa propre puissance d'espacer l'espace, même si elle détermine transcendentalement la totalité de mon expérience théorique la plus ordinaire, ne se révèle et ne s'éprouve évidemment dans toute son extension qu'en s'exerçant à travers un environnement suffisamment découvert, c'est-à-dire assez dépouillé d'obstacles opaques : par exemple au milieu ou au bord de l'océan, au sommet d'une montagne, dans le désert etc. En effet, c'est en se confrontant à l'abyssal que ma vue parvient le mieux à découvrir l'étendue maximale de sa propre portée. Si c'est dans ce milieu visible que nous appelons « ciel » que se donnent à notre vue les étoiles les plus lointaines, la portée de notre extension horizontale ne doit cependant se mesurer ni en années-lumière, ni même en kilomètres, puisque le savoir élaboré qui nous vient des sciences de la nature doit être mis entre parenthèses, au profit d'un retour à la vision naïve que nous offre immédiatement le monde-de-la-vie, ce qui suppose d'assumer radicalement le risque que mes sens puissent me tromper : du point de vue du *Lebenswelt*, le ciel peut sembler un objet solide - la « voûte étoilée » des anciens - et le soleil, comme le constate Spinoza, n'apparaît pas plus gros qu'une balle. L'horizon réduit à son phénomène immédiat doit donc se décrire tel qu'il se donne, indépendamment de tout calcul géométrique. En outre, si l'ensemble du visible se donne de façon double, à la fois sur le mode sensible (par intuitions visuelles ou sonores *a posteriori*) et sur le mode

intelligible (par intuitions catégoriales *a priori*), nous pouvons alors distinguer encore entre l'horizon esthétique - par exemple cette ligne entre ciel et terre ou mer - et l'horizon logique - chez Kant, les idées métaphysiques de « Dieu », du « monde » et de l'« âme » (ou de la « liberté ») se présentent à la raison comme des choses en soi qui exigent d'être pensées en tant que noumènes au-delà desquels l'esprit humain ne peut rien concevoir de plus sublime -. L'horizon présente-t-il exactement la même amplitude pour tous les regards ? Cette question, en premier lieu phénoménologique bien plutôt qu'ophtalmologique, se pose à la fois pour les différents voyants - dans une perspective kantienne, il s'agirait de savoir si la structure d'horizon permet ou non de déterminer un *a priori* anthropologique universel et nécessaire -, mais aussi pour la vue d'un unique et même voyant considéré à différents moments - nous allons voir que le pouvoir théorique varie en acuité, au rythme du souffle, qui se donne comme à chaque fois mien -. Il est certain que la structure d'horizon détermine transcendentalement une certaine échelle de visibilité. Nous pouvons imaginer que si une telle échelle était affectée par des variations suffisamment fortes - le visible sauterait brusquement d'un ordre macroscopique à un ordre microscopique, et inversement -, extrêmement problématique serait alors la possibilité - que nous expérimentons *de facto* - que se donne un unique et même monde (plus ou moins) stable, à la fois à tel voyant en particulier et à une communauté plurielle de voyants. C'est un fait avéré que je vis moi-même constamment à la même échelle de visibilité - et tout me porte à croire qu'une telle échelle se trouve également partagée par les autres voyants ! Du reste, il ne serait sans doute pas souhaitable d'avoir un regard qui verrait tout à une plus grande échelle : il serait terrifiant d'être contraint de voir se dresser à la taille d'un chat les acariens du tapis ! En outre, si l'acte d'aimer au sens originaire consiste à phénoménaliser en grossissant théoriquement, par un libre travail d'attention studieuse, certains donnés initialement confinés, au détriment d'autres qui sont quant à eux abandonnés au *léthé* - si l'amour est *aléthès*, il implique aussi un voilement corrélatif -, et si chaque *ego* phénoménalisateur s'attache ainsi, en tant qu'*ego amans*, à grossir une région particulière de la doxie - les visages, les lieux, les œuvres qu'il aime, le domaine théorique ou pratique où il se spécialise etc. -, en livrant

corrélativement à un oubli plus ou moins profond les autres régions possibles qui sont quant à elles investies par d'autres *ego*, chaque *ego* ne tendrait-il pas alors inévitablement à vivre exclusivement à l'échelle de la région à laquelle il s'adonne passionnément, si la mesure déterminée d'une extension horizontale invariante et intersubjective ne le ramenait toujours, malgré lui, de manière automatique, telle la vague d'un éternel retour rendant inmanquablement au rivage, à un monde vécu en commun, notre monde visible ? Ainsi, notre entente de l'horizon se dédouble : nous distinguons entre, d'une part, l'horizon comme invariant transcendantal qui conditionne la possibilité d'un monde stable et partagé - d'abord propre à mon *ego* ; sous réduction, la généralisation à l'intersubjectivité ne manque pas de faire problème, il serait pertinent d'envisager la question à partir d'une relecture de la cinquième des *Méditations cartésiennes* de Husserl - et, de l'autre, l'horizon au sens affectif, qui correspond à cette zone-limite de la doxie que mon attention amoureuse ou haineuse s'attachent à rendre visible et à faire briller par un effet de rapprochement ou de "grossissement". Nous l'avons bien compris : l'acte intentionnel d'attention opère affectivement ou fantasmatiquement sur tel ou tel donné plus ou moins confiné une espèce d' "effet loupe" (le visage aimé est "gros" sans pour autant apparaître boursoufflé) qui ne modifie en fait aucunement l'extension propre à l'horizon transcendantal (il ne m'est jamais donné, pas plus qu'à un autre voyant, d'opérer une telle modification). Si le contraire était vrai, le monde partagé tendrait alors à se dissoudre, parce que chacun vivrait exclusivement à l'échelle de sa passion particulière ou de son idole.

2° Par le terme surdéterminé de « fond », ensuite, nous voulons désigner précisément la limite imposée par la surface opaque de ce corps chosique visible que j'ai, ici et maintenant, effectivement sous les yeux. Si tout ce qui se donne à voir ne présentait qu'un aspect purement transparent ou translucide, aucun fond impénétrable n'arrêterait alors jamais l'auto-mouvement de ma visée théorique qui se poursuivrait donc à l'infini, ou plutôt jusqu'au point de son expiration horizontale. Mais en fait, au lieu où devrait émerger un premier rivage, là non plus rien ne se montrerait, il n'y aurait qu'un abîme de pure transparence : il en va plus ou moins ainsi lorsque notre regard se perd dans le phénomène

météorologique que nous donne à voir l'élément azuré ; plus ou moins, du fait qu'un tel milieu résiste à la pénétration de notre regard, en s'imposant par sa coloration caractéristique et en revêtant l'aspect d'un fond qui peut illusoirement nous sembler une surface opaque, quasi-solide et parfaitement unie. S'il se trouvait intégralement immergé dans un milieu de pur azur (ce qui ne se produit jamais, mais peut de fait s'imaginer), notre regard perdrait alors sans doute toute mesure de sa propre horizontalité. Au milieu de l'océan, c'est en effet d'abord la démarcation sensible entre les deux abîmes respectifs de l'azur et de la mer, c'est leur contraste mutuel qui permet au navigateur d'avoir et de conserver une certaine notion de l'étendue et des distances. La portée de tout horizon doit se manifester visiblement par la ligne d'un premier départ - d'un partage et d'un commencement -, par un trait qui déchire l'absoluité de la pure Identité à soi-même (cf. Schelling et Hegel). A la différence de l'horizon qui revient par essence à une auto-limitation, le fond limite l'auto-déploiement de ma propre visée *depuis l'extérieur*, il se donne comme un terme transcendant qui peut légitimement se décrire comme un « premier étranger » théorique (même s'il ne s'agit encore d'aucun visage d'autrui) dont le surgissement fait rencontre à la pointe de ma visée. « Transcendant », ici, veut pas dire non pas « métaphysique » - il ne s'agit pas d'un élément douteux à suspendre -, mais conditionné quant à sa donation par l'opération d'une transcendance é-loignante dont l'efficace s'exerce à l'intérieur même de la sphère originare réduite. Il ne s'agit pas d'opposer l'intérieur de cette sphère à son dehors que nous avons mis entre parenthèses. « Extérieur » ou « transcendant », ici, ne veut pas dire que le fond proviendrait du dehors de ma sphère originare, puisque, sous réduction, je fais comme si ma propre sphère était « sans porte ni fenêtre ». En fait, le fond qui se donne à voir ou à ouïr ne se matérialise nulle part ailleurs que dans la consistance pathétique de ma propre chair : en ce sens, on pourrait tout autant le qualifier d'« intérieur » ou d'« immanent ». Toutefois, qualifions-le d'« extérieur » ou de « transcendant », du fait que, tout en s'imprimant dans ma chair, il résiste puissamment à l'avancée de mon déploiement intentionnel. Le fond se donne ainsi dans ma chair comme une matière résistante, toujours à éclaircir, parce que saturée d'intuitions. Dans l'expérience pratique, ma

chair dynamique se trouve d'emblée corrélée à la terre invisible : de façon analogue, dans l'expérience théorique, l'auto-mouvement intentionnel de ma conscience voyante s'exerce d'entrée de jeu contre un élément irréductible à lui et qu'il ne peut soumettre intégralement à sa maîtrise, un élément dont la donation surabondante s'impose, résiste, manifeste un caractère étranger, et cet élément auquel mon « je peux voir » se trouve d'emblée et nécessairement confronté, c'est ce fond impénétrable de sentances visibles, cette surface étendue, colorée et opaque qui éclate à la fois en moi et devant moi, qui peut m'éblouir, m'aveugler ou tout simplement se montrer comme une étendue que mon regard déroule ou comme une aire où il glisse. De même que toute chair doit foncièrement se décrire comme une chair-contre-la-terre, tout voir se donne, par principe phénoménologique, comme un *voir-contre-un-fond*. Nous retrouvons ici, radicalisée à la donation, la définition husserlienne de l'intentionnalité - toute conscience est conscience de quelque chose -, à cette différence près que le fond excède par sa saturation toute constitution d'objet, et c'est en cela précisément qu'il présente un caractère transcendant. Ma chair se sent d'emblée mise en contact avec l'impénétrable basique ; de façon comparable, tout « je peux voir » se tend d'entrée de jeu vers un certain fond qui arrête son auto-déploiement et qu'il peut repousser plus ou moins aisément sur le mode d'un "toucher ek-statique". En pratique comme en théorie, le modèle de l'auto-hétéro-donation nous permet ainsi de dire le rapport dynamique qui se noue et se joue entre mon « je peux » et le donné antagoniste pathétique ou perceptif. De même que la terre invisible tout à la fois entrave et libère mon mouvement pratique, de même le fond opaque tout à la fois fait obstacle et sert d'appui absolument indispensable à toute possibilité d'auto-déploiement théorique. Si aucun fond ne se donnait, mon voir s'avancerait alors à vide et ne saisirait jamais rien. L'adjectif « opaque », ici, ne désigne pas quelque chose d'obscur, aucun écran ésotérique, mais seulement cette surface sensible, éclairée ou luminescente, que présentent les divers et multiples corps intramondains, cette « peau des choses » (H. Michaux), cet aspect objectif qu'exhibent les corps inertes ou vivants, ainsi que mon corps propre tel qu'il se découvre, en écart à ma chair, dans l'éclaircie ek-statique, ce *continuum* indéfectible qui se déploie et, d'un même mouvement, se replie, au rythme

du déversement de la doxie, dont l'afflux est d'emblée travaillé par le processus d'é-loignement qui préside à la mise en scène du monde. La doxie se donne comme fond opaque, du fait que le surcroît comble la vue. L'opacité résulte d'un excès d'intuitions. Nullement uniforme, ce champ visible mais non translucide qui se donne comme fond toujours à éclaircir se différencie en une multiplicité de pans qui, tandis que je me déplace avec mon corps, flottent, coulissent, se chevauchent, se masquent les uns les autres, se déroulent ou se referment, s'explicitent / s'implicitent. Ce fond opaque ne consiste pas forcément dans un impénétrable absolu, puisqu'il peut parfois se trouer, tel un écran de papier. Un visible donné peut être percé si sa matière réelle - sa consistance terrestre que je touche et éprouve uniquement dans la nuit du pathos - n'oppose pas de résistance absolue à ma poussée pratique (naturelle ou renforcée par l'instrumentation technique). Toutefois, en transperçant un fond visible, je débouche à chaque fois sur un autre fond visible, et jamais sur du non-donné. L'opération de pénétration théorique ne se restreint pas à percer la masse du sensible immédiat : il m'est donné un certain pouvoir d'intellection qui me permet de pénétrer même un fond opaque dont la matière réelle résiste absolument à mon effort pratique. L'impénétrable sensible se donne à pénétrer par le moyen du *logos*. Intelliger théoriquement, c'est transpercer, par ma visée intentionnelle, le fond sensible en vue d'un fond intelligible. Celui-ci n'est pas un arrière-fond qui se cacherait au-delà de celui-là. L'intelligence théorique ne procède pas d'une intuition intellectuelle qui me permettrait d'accéder métaphysiquement à un arrière-monde éternel situé par-delà ce monde sensible qui ne serait qu'un monde illusoire. Intelliger consiste bien plutôt à subsumer au moyen du jugement théorique une intuition sensible donnée sous un concept déterminé, de telle manière à constituer un objet intentionnel, autrement dit à phénoménaliser le fond opaque en le convertissant en un visible intramondain. Le fond pro-met et pro-voque de multiples possibilités d'interprétation : il se révèle opaque, constituable de multiples manières, il s'impose comme irréductible à toute objectivation, il manifeste la puissance de saturation d'un véritable fonds. L'acte d'intellection implique un obscurcissement ou un aveuglement, à partir du moment où il se dégrade en l'imposition d'une étiquette - Nietzsche et

Bergson n'ont pas manqué de le souligner dans leurs pensées respectives du langage -. Il est nécessaire que la *praxis* quotidienne pose des étiquettes ; l'attitude contemplative s'ouvre en revanche à offrir l'hospitalité aux potentialités phénoménales du fond sensible particulier et concret que le concept général et abstrait recouvre et occulte. En termes marionniens, le fond, par son surcroît d'intuitions qui se donnent à perte, résiste à toute constitution sur le mode d'un phénomène seulement « commun » ou « pauvre ».

La phénoménalisation comme mise en vision consiste ainsi à mettre un fond en horizon, à horizontaliser l'opaque, de telle sorte à le convertir en un phénomène visible. Le fond ne préexiste pas à l'horizon ; il surgit plutôt dans l'incessante opération d'arrivage de celui-ci. Evitons toute confusion entre l'horizon et le fond. Quand bien même il serait donné à mon regard la puissance d'espacer à l'infini l'embrouillamini de ce « là-bas » qui point à l'horizon, je ne parviendrais jamais pour autant à transpercer *réellement* ce fond qui se donne à moi, ici et maintenant. Prenons un exemple concret mais fictif : au cours d'une marche en montagne, j'accède à un point de vue qui donne sur une vallée : voici que j'aperçois un espace plus ou moins boisé, ainsi qu'un ensemble de taches que j'identifie à un groupe d'habitations. La distance m'empêche cependant de distinguer des portes ou des fenêtres. Je dispose fort heureusement d'un instrument technique surpuissant qui me permet, sans changer de lieu, de grossir sans limite la dense masse de tout ce qui se donne à voir « là-bas », de telle manière l'exhiber jusque dans ses détails les plus infimes - par exemple le nombre de pétales sur les fleurs qui ornent les fenêtres, le nombre de points sur le dos d'une coccinelle qui se promène sur ces fleurs, voire même les molécules et les atomes qui composent ces étants objectifs etc. Or, si mon avancée théorique se trouve ainsi absolument affranchie de la nécessité transcendantale d'expirer en un ultime horizon, mon instrument magique ne donne cependant nullement à ma vision la possibilité d'accéder de manière sensible et directe à ce qui peut se donner à voir derrière cette face de maison qui se présente à moi en tant qu'esquisse de fond opaque, derrière

cette porte close, derrière ces fenêtres voilées par des rideaux²⁰¹. Et si cette face n'était en fait qu'une façade de théâtre ? Je peux de fait en douter : je ne suis donc pas intégralement absorbé par l'immédiateté sensible - comme nous le ferait croire le monisme pathétique -, mais je transperce déjà intelligemment ce fond que je perçois - grâce à une activité ek-statique co-originale -. Ce fond, je peux en effet le pénétrer irrésolument, sur le mode du souvenir - je revois l'intérieur de cette maison que j'ai déjà phénoménalisé dans mon corps -, de l'imagination - l'intérieur ressemble probablement à celui des chalets que je connais - ou du raisonnement logique - un filet de fumée sort de la cheminée : cette maison n'est donc pas inhabitée -. Ainsi, horizon et fond ne se confondent pas, mais la pénétration théorique peut signifier l'aération ek-statique des confins ou la conversion d'un fond saturé d'intuitions en un milieu visible où mon regard circule comme chez soi, deux opérations qui s'exercent de manière solidaire.

3° L'idole arrête elle aussi, à sa manière, l'auto-mouvement théorique : quels sont ses rapports à l'horizon et au fond ? Partons de l'idole telle que Marion la définit dans cette citation extraite de *Dieu sans l'être* : « L'intention première vise le divin, et le regard se tend en vue de voir le divin, de le voir en le prenant donc dans le champ du regardable. Plus la visée se déploie avec puissance, plus longtemps elle se soutient, plus riche, large et somptueuse paraîtra l'idole sur laquelle elle arrêtera son regard. Arrêter le regard, on ne saurait mieux dire : arrêter un regard, le faire (se) reposer en / sur une idole, quand il ne peut plus passer au-delà. En cet arrêt, le regard cesse de se dépasser, de se transpercer, donc cesse de transpercer les choses visibles pour s'arrêter à la splendeur de l'une d'elles. Le regard ne se transperçant plus, ne perce plus les choses, ne les voit plus en transparence ; il ne les éprouve, à un certain moment, plus comme transparentes - insuffisamment alourdies de lumière et de gloire -, et une dernière enfin se présente comme assez visible, splendide

²⁰¹ On pourrait objecter : en grossissant le fond jusqu'à une échelle microscopique, ne pourrais-je alors découvrir dans sa surface des petits trous, aussi infimes soient-ils, qui me permettraient de voir ce qui peut se présenter au-delà, d'accéder à un autre fond derrière ce fond ? Mais quand bien même mon regard parviendrait à se glisser ainsi subrepticement à l'intérieur de la maison, je ne pourrais cependant voir alors selon l'échelle "normale" le visage de ses éventuels habitants.

et lumineuse, pour la première l'attirer, le capter, le combler. Ce premier visible offrira, pour chaque regard et à la mesure de sa portée, son idole. Idole - ou le point de *chute* du regard »²⁰².

Cette citation appelle d'abord une remarque : en définissant l'idole comme « premier et dernier visible »²⁰³, « miroir invisible » qui ferme tout au-delà potentiellement visible et « consigne le divin à la mesure d'un regard humain », Marion propose, dans *L'idole et la distance* et *Dieu sans l'Être*, une théorisation de l'idole de caractère mi-théologique - ou plus exactement mi-théologique, puisqu'elle présuppose une « intention première [qui] vise le divin » (plutôt que « Dieu » ou le Dieu de la Révélation judéo-chrétienne) -, mi-phénoménologique - puisqu'il s'agit de décrire le surgissement de l'idole au devant du regard intentionnel qui se porte vers elle - ou mi-ontologique - puisque l'idole, au même titre que l'icône, correspond à un certain mode d'être de l'étant : l'une et l'autre, en effet, « déterminent deux manières d'être des étants, non pas deux classes d'étants »²⁰⁴ - ; dans *Etant donné* et *De surcroît*, Marion vise en revanche à produire une explicitation proprement phénoménologique de l'idole, en pensant celle-ci comme le type de phénomène saturé qui renverse la visée théorique de la conscience constituante selon la catégorie de la qualité. Ces deux approches thématiques ou définitions de l'idole sont-elles ou non parfaitement congruentes ? Est-il ou non légitime de les superposer, si elles procèdent de deux démarches de pensée qui ne sont pas rigoureusement identiques du point de vue méthodologique ? Ne devrions-nous pas obligatoirement, ici, dans le cadre d'une réflexion qui se voudrait le purement phénoménologique possible, mettre entre parenthèses cette « intention première [qui] vise le divin » ? L'*epochè*, au départ, nous oblige en effet à faire comme si nous ne savions rien quant à la signification possible du mot « divin », ni même s'il a ou non effectivement une signification. Ecartons donc toute affirmation théologique, en particulier

²⁰² DSE, pp. 19-20. Marion précise dans une note : « Pareil arrêt du regard, qui le « fixe » en un vécu intentionnel trouve sa description exemplaire chez Husserl par exemple en *Ideen I*, § 101 [...] ».

²⁰³ Toute idole - du grec *eidolôn*, « ce qui se voit » - est-elle nécessairement visuelle ? Ne faudrait-il pas envisager la possibilité d'une idole sonore (voire tactile ou olfactive ?) ? La voix humaine, en particulier, ne pourrait-elle pas de fait, dans certaines circonstances, exercer une fonction d'idole ?

²⁰⁴ DSE p. 16

celle-ci, en dépit de son intérêt ou de son caractère novateur : « l'idole marque toujours une authentique expérience du divin, mais, pour cela même, elle en énonce la limite »²⁰⁵. Laissons autant que possible à la description du procès théorique l'initiative de se déployer d'elle-même, sans aucun *a priori* de nature théologique ou théologique. Suspendons le regard de l'attitude naturelle qui se meut quotidiennement en vue d'un ensemble de finalités prédéterminées, et essayons d'adopter, autant que possible, un pur voir, un voir-pour-voir, à la façon dont nous avons appréhendé l'expérience pratique comme un pur se mouvoir, un se-mouvoir-pour-se-mouvoir se laissant tout simplement porter par son propre désir d'auto-déploiement.

La citation considérée provoque aussi une question : si l'idole implique une certaine limitation, celle-ci a-t-elle alors un caractère externe comme le fond ou interne comme l'horizon ? D'abord, d'après Marion, c'est l'auto-mouvement du voir qui, en s'arrêtant de ou par lui-même (*kath auto*), occasionne le surgissement d'une idole : « l'idole ne fixerait aucun objet regardable au regard, si celui-ci de lui-même et d'abord, ne se figeait [...] Pour que l'idole puisse se fixer, le regard doit d'abord se figer »²⁰⁶ ; « L'art ne produit pas plus l'idole que l'idole ne produit le regard. Le regard, en se figeant, marque le lieu où le premier visible éclate en sa splendeur »²⁰⁷. Dans le surgissement de l'idole, l'initiative appartiendrait ainsi à l'auto-déploiement de ma propre visée, qui va paradoxalement tomber dans un état passif de fascination. Mais qu'est-ce qui peut donc déterminer mon propre regard à s'immobiliser et se figer, de telle sorte à laisser l'idole survenir et s'imposer dans tout son éclat ? Certainement pas un acte d'autodétermination rationnelle posé par le libre-arbitre d'un sujet qui serait pleinement conscient de soi-même, ni d'abord un choix éthique. Le figement idolâtrique « révèle une manière de fatigue essentielle »²⁰⁸ qui frappe le regard. Notons le recours au verbe « révéler » : il va falloir préciser si la manifestation de l'idole relève en priorité d'une révélation ou plutôt d'une constitution. Pour l'instant, il est permis de rapporter le thème métaphorique de la « fatigue » au poids de gloire (*kavod*) par lequel

²⁰⁵ *Ibid.* p. 42

²⁰⁶ *Ibid.* pp. 21-22

²⁰⁷ *Ibid.* p. 25

²⁰⁸ *Ibid.* p. 22

s'impose ce que nous appelons la doxie, dont la masse alourdit en effet le regard, au point que celui-ci ne trouve plus la force de lui résister par le moyen d'une activité théorique de constitution conceptuelle. Fatigué, mon regard incline à une triple chute : je tombe de sommeil - mon idole m'hypnotise à la manière d'une torpille ou, à la limite, va jusqu'à provoquer mon évanouissement -, je tombe malade - mon idole m'affecte dans mon intégrité, ma propre identité est mise en question, dès lors que je fais de ma passion « toute une maladie » -, je tombe amoureux - je vacille ou m'effondre sous l'éclat d'un certain visage ou d'une certaine figure idéale -. Si mon regard s'arrête face à son idole, serait-ce du fait qu'il atteindrait ici son extension maximale qui correspond à la mesure de sa portée horizontale ? Non. En fait, une interruption horizontale n'est ni suffisante, ni indispensable au surgissement d'une idole. Celle-ci ne correspond pas à un pur et simple « là-bas » indifférent, mais survient plutôt comme un « ailleurs » éminemment désirable. Si mon regard interrompt sa course, ce n'est pas simplement par manque d'air, mais parce qu'il tombe - probablement non sans y consentir secrètement - sous la domination d'un visible qui le fascine par la puissance d'une splendeur sans précédent. En tant qu'elle m'apparaît intouchable, mon idole prive mon regard de tout pouvoir d'analyse critique, elle fait défaillir et endort toutes mes facultés de résistance théorique : je me sens tout au contraire contraint à la respecter comme une manifestation sacrée, à la vénérer ou même à l'adorer. Si l'idole s'impose avec un tel poids, une telle consistance, c'est du fait qu'elle survient au point où mon voir perd son pouvoir d'évider, de néantiser, d'irréaliser : fasciné, je ne peux plus aérer la masse inextricable de cette splendeur qui me coupe le souffle - à la manière d'une femme fatale ! Ce visible qui resplendit sans pareil me plaît, me satisfait, me procure, bien plus, une jouissance extraordinaire, ex-cite follement mon voir, le provoque irrésistiblement à sortir hors de soi-même - mais tout en restreignant son activité à la mise en scène d'un spectacle exclusif. Irréductible, néanmoins, à un spectacle purement objectif, mon idole sature merveilleusement ma vue. Son lever concrétise le premier point d'arrêt de mon regard qui, jusqu'alors, ne voyait rien distinctement, puisqu'il ne cessait de transpercer le visible, de « brûler les étapes » du spectacle. La première phénoménalisation du visible en tant que tel

s'effectue précisément au moment même où mon « je peux voir » vacille et succombe sous une certaine charge doxique qui m'en met plein la vue : surgit alors un premier visible, qui peut être une femme, une idée ou un dieu. La jouissance exceptionnelle que mon voir trouve dans la manifestation de ce visible éblouissant contribue à soulager ma chair de l'épreuve douloureuse ou humiliante de la pesanteur ordinaire. L'idole survient ainsi comme un événement qui attise ma pulsion optique, tout en provoquant une fixation de mon regard sur un visible déterminé et en me dépouillant de mon pouvoir de résistance théorique.

Que penser de cette hypothèse qui nous est suggérée par le *Phénomène érotique* : si mon regard se fige et tombe de fatigue, ce serait d'abord parce qu'il rencontrerait (enfin) une signification qu'il lui serait possible d'assigner avec pertinence à l'« intuition érotique » liée à son inquiétude fondamentale : « m'aime-t-on, d'ailleurs ? » ? « L'idole », écrit Marion dans *Dieu sans l'être*, « offre au regard, avec le premier visible et le miroir invisible, sa terre - la première terre où se reposer. Avec l'idole, le regard s'enterre »²⁰⁹. Il s'enterre, pourrait-on dire, comme on enterre un trésor. « Là où est ton trésor, là aussi sera ton cœur », nous dit un *logion* évangélique : si mon regard foncièrement privé de patrie érotique interrompt sa course, ne serait-ce donc pas du fait qu'il se trouve tout d'un coup interpellé par la vision d'une terre prometteuse où il puisse mourir content ? Cette hypothèse, en dépit de son intérêt, ne mérite-t-elle pas, cependant, d'être suspendue, au même titre que l'hypothèse théologique de « l'intention première [qui] vise le divin » ? Plutôt que par référence à une « intuition érotique », ne serait-il pas plus convaincant d'explicitier le figement idolâtrique du regard par l'accès à la jouissance optique ? Mon idole désigne cette splendide opportunité par laquelle ma vision, dans sa fraîcheur, parvient pour la première fois à une puissante et intense jouissance de soi-même, à une satisfaction exceptionnelle qui suffit à la combler momentanément. Ebloui, ravi, en possédant la vision de mon idole, j'estime naïvement n'avoir plus rien d'autre à voir, je crois avoir vu tout ce qui ce mérite d'être vu, comme si j'avais fait le tour du monde visible et visible. Mon regard s'abandonne à une condition de captivité

²⁰⁹ *Ibid.* pp. 22-23

bienheureuse. Mon idole accorde à mon regard l'occasion de se complaire pleinement en soi-même : en ce sens, comme le souligne Marion, l'idolâtrie « culmine donc toujours dans une auto-idolâtrie »²¹⁰. Mon idole me donne l'impression que ma vision n'est nullement vaine, elle me prouve affectivement que voir en vaut la peine, elle justifie à mes yeux, quoique indépendamment de toute argumentation rationnelle, l'intérêt intrinsèque à la manifestation de la lumière. Mon idole peut-elle survenir sans un consentement de la part de mon « je peux voir » à cesser de résister conceptuellement ? De fait, j'aime mon idole. « Je l'adore », répète-t-on à tout bout de champ, sans jamais peser le sens de ces mots. A la différence à la fois du fond opaque sur lequel ma visée, le plus souvent, ne fait que glisser et de l'horizon que, la plupart du temps, aucune motivation particulière ne me pousse à prendre la peine d'éclaircir, le visible que j'idolâtre ne me laisse nullement indifférent, mais intéresse tout au contraire d'emblée et viscéralement ma propre vie affective. Tout à la fois j'aime mon idole, du fait qu'elle me procure une satisfaction scopique sans égale ; et mon idole resplendit extraordinairement, du fait que je m'attache à l'aimer - ou plutôt que je me suis laissé enchaîner à elle -, c'est-à-dire à la glorifier, à lui conférer du lustre, à lui donner l'initiative de se phénoménaliser, d'éclater en beauté, comme ce qui brille le plus - l'*ek-phanestaton* (pour reprendre l'expression platonicienne du *Banquet*). Nous retrouvons ici un motif de type circulaire, qui revient à celui que nous avons analysé précédemment relativement au rapport originaire entre l'appel et la réponse, mais dont la circularité récuse pourtant toute objection logique. « Est beau (*kalon*) ce qui appelle (*to kaloun*) en se manifestant et se manifeste en appelant. Que le beau par lui-même nous attire, nous mette en mouvement vers lui, nous émeuve, vienne nous chercher là où nous sommes afin que nous le recherchions, tel est son appel et notre vocation »²¹¹. Toutefois, on sait que le Mal se déguise en

²¹⁰ *Ibid.* p. 43 (selon une expression de Baudelaire)

²¹¹ J.-L. Chrétien, *L'appel et la réponse*, *op. cit.* p. 19. Il convient de préciser que, d'un point de vue phénoménologique, « les choses et les formes ne nous appellent pas parce qu'elles seraient belles en elles-mêmes, et comme pour soi, [mais] c'est parce qu'elles nous appellent et nous rappellent que nous pouvons les dire belles » (*Ibid.* p. 11) ; et l'on pourrait se demander s'il ne serait pas permis d'en dire autant des choses ou des formes laides : ne nous provoquent-elles pas sur le mode inverse de la répulsion ? La

ange de lumière et que le beau, loin d'être nécessairement promesse de salut, est aussi risque d'idolâtrie. En effet : en consentant à me laisser prendre au piège de la fascination, en me décidant érotiquement pour la jouissance d'une auto-satisfaction idolâtrique (au moins temporaire), j'ai d'emblée et toujours déjà énigmatiquement sauté à l'intérieur du cercle, j'ai répondu par avance ou en m'avançant à l'éclat qui m'a attiré et de ce fait identifié l'appel comme un appel à moi adressé - sans m'inquiéter davantage de savoir si une telle réponse ne risquait impliquer une sourde menace d'aliénation ou d'exil loin de mon moi véritable.

L'acte par lequel mon voir s'horizontalise affectivement (et non pas seulement transcendantalement) - à la façon de l'adorateur qui s'aplatit comme un paillason devant sa déesse - constitue ainsi une condition nécessaire, mais non pas pour autant suffisante pour expliciter comment survient mon idole. Il faut ajouter que seule une région du *continuum* doxique qui lui oppose une résistance suffisamment puissante se trouve capable de procurer à mon regard l'occasion d'une fixation idolâtrique. Seul un donné suffisamment riche en intuitions peut me donner l'occasion d'une telle fixation. En complément de l'auto-limitation érotique que nous venons de décrire - je prends l'archi-décision de jeter mon dévolu sur ce visible qui, plus qu'aucun autre, éblouit mon voir et lui assure une jouissance de soi-même sans précédent -, le surgissement de mon idole suppose aussi la donation corrélative d'un élément « hétéro- » qui correspond à l'avancée d'un fond opaque dont le surcroît intuitif, depuis l'extérieur et de manière fulgurante, contraint le mouvement de ma propre visée théorique à s'arrêter. Ainsi, l'idole procède elle aussi d'une auto-hétéro-donation.

Il faudrait ajouter que la dimension « auto- » paraît en un sens l'emporter sur la dimension « hétéro- », s'il est vrai que l'idole « renvoie le regard à lui-même, en lui indiquant combien d'étants, avant elle, il a transpercés, et donc aussi à quel niveau se situe ce qui, pour sa visée, vaut comme le premier visible par excellence. L'idole joue ainsi comme un miroir, non comme un portrait : miroir qui renvoie au regard son image, ou plus exactement l'image de sa visée, et de la portée de cette visée »²¹². Si

laideur ne peut-elle susciter une espèce d'idole négative, un objet d'abjection en particulier susceptible de faire office de bouc émissaire ?

²¹² *Ibid.* p. 21

le phénomène de l'horizon mesure l'extension maximale qui détermine transcendentalement la structure de ma visée théorique, l'idole, de façon comparable mais cependant différente, indique l'amplitude affective à laquelle accède mon propre regard. « Mon idole définit ce que je peux supporter de phénoménalité - le maximum d'intensité intuitive que je peux endurer tout en gardant mon regard sur un spectacle distinctement visible, tout en transformant une intuition en un visible distinct et constitué, sans défaillir dans la confusion ou l'aveuglement. Mon idole met ainsi à nu l'empan de toutes mes visées - ce que j'ambitionne de voir, donc aussi de vouloir voir et faire, bref elle dénude mon désir et mon espérance. Ce que je regarde de visible décide de qui je suis. Je suis ce que je peux regarder. Ce que j'admire me juge »²¹³. Ici éclate en toute évidence le caractère « à chaque fois mien » qui marque foncièrement toute idole. Même si la « star » est admirée par tout le monde, même si ses groupies paraissent tous sortir d'une chaîne de fabrication en série, l'idole se rapporte néanmoins à chaque fois à une visée individuelle unique dont elle mesure la tension affective singulière. Mon idole me dévoile quelque chose sur mon propre désir - même si, bien entendu, elle ne me livre jamais la "Vérité" ultime ou absolue de celui-ci. Tout se passe comme si toute une dimension de ma vie érotique invisible s'auto-révérait visiblement, de façon indirecte, en projetant ses phantasmes d'amour (ou de haine) sur l'écran miroitant de mon idole. Dans l'attirance (qui peut de fait virer à la répulsion à partir du moment où le désir se heurte à la contrariété) que celle-ci suscite en moi, se révèle en effet une certaine dimension du désir qui aiguillonne ma propre chair. Mon idole brille à mes yeux comme une étoile qui polarise et oriente puissamment la totalité de mon voir et de mon agir. *L'Ethique à Nicomaque* d'Aristote s'ouvre par le constat que toutes nos activités pratiques ou théoriques tendent chacune à un certain bien qui constitue leur fin ; les divers biens se hiérarchisent les uns aux autres par rapport au souverain bien qui s'identifie unanimement au bonheur ; mais dès qu'il s'agit de définir ce dernier, les opinions entrent en désaccord : ne serait-ce pas d'abord du fait que ce que nous appelons en général le « bonheur »

²¹³ DS p. 73

revêt à chaque fois les traits de nos idoles respectives - ces astres phantasmatiques qui guident ou égarent nos pas ?

De fait, toute idole implique aussi et par-dessus tout une dimension de non-vérité ou d'illusion. D'abord, parce que tout en mesurant la portée affective de mon regard, elle « ne manifeste pas d'emblée son rôle et son statut de miroir »²¹⁴ : en l'éblouissant par le surcroît intuitif qu'elle lui impose, l'idole masque du même coup le miroir qu'elle tend au regard. En comblant ma vue, elle l'obscurcit. L'idole ne reconduit nullement le regard à l'auto-donation de sa propre puissance de creuser et d'élargir toujours plus son champ de vision, mais le replie au contraire sur lui-même, tout en dissimulant un tel mouvement de repli. L'idole ne favorise aucun acte réflexif ouvrant à une prise de conscience, mais détermine tout au contraire un réflexe, un repli du regard sur soi : le regard se trouble, s'enténébre, s'abîme dans l'impuissance. De plus, l'idole tend en même temps à confisquer, monopoliser et mono-polariser²¹⁵ le champ entier où le visible se fait monde, en prenant la possession de son cœur, en s'érigeant d'elle-même en centre d'attraction. « Avec l'idole, le miroir invisible n'admet aucun au-delà, parce que le regard ne peut augmenter la hausse de sa visée »²¹⁶. L'idole tend à s'imposer à titre de visible parfaitement premier et dernier et absolument exclusif. Elle précipite implicitement dans le *léthé* tout visible qui risquerait de lui faire concurrence ; par sa splendeur irrésistible, elle évince secrètement tous ses rivaux potentiels. Sa puissance d'obscurcir mon regard croît en fonction directe de sa puissance de resplendir : « l'idole masque d'autant mieux l'invisible qu'elle se marque de plus de visibilité »²¹⁷. L'idole ne mesure la portée de mon regard qu'en s'érigeant elle-même d'emblée en l'étalon suprême, tout en effaçant toute possibilité d'une norme extérieure ou transcendante à elle. Ainsi, pour ces deux motifs essentiels - la double dissimulation à la fois du miroir et de tout au-delà possible -, *mon idole qui m'apparaît comme une étoile resplendissante autour de laquelle tout mon monde aspire à graviter tend en fait à muter en un trou noir aveuglant*, parce qu'elle fait d'emblée

²¹⁴ DSE p. 21

²¹⁵ En ce sens, nous pourrions dire que toute espèce de monisme - tant ontologique que pathétique - est lié à une forme d'aveuglement idolâtrique.

²¹⁶ DSE p. 23

²¹⁷ *Ibid.* p. 41

peser sur mon regard fasciné une menace d'auto-engloutissement dans la non-vérité.

L'idole se révèle-t-elle ou se constitue-t-elle ? D'une part, elle ne saurait résulter d'une pure constitution, s'il est vrai qu'elle peut surgir sans que j'aie pu la prévoir ou la prédéterminer : le plus souvent, en effet, on tombe passionnément amoureux d'un visage sans avoir pu imaginer à l'avance ses traits, ni surtout pu définir le « je ne sais quoi » ou « le presque rien » qui fait à nos yeux son charme singulier. Si donc l'éblouissement de l'idole suppose nécessairement que survienne une donation de surcroît, elle mérite alors effectivement d'être considérée comme un certain type de phénomène saturé. Appréhendée seulement sous son aspect d'*hétéron-*, elle ne surgit pas d'abord comme « mon » idole, du fait que c'est depuis un ailleurs qu'elle vient à moi (un « ailleurs » qui n'est pas à poser comme un lieu extérieur à ma sphère originaire). Toutefois, le fait qu'elle disqualifie par essence toute prétention à une maîtrise intentionnelle sans partage n'implique pas pour autant que l'idole se manifesterait sur le mode d'un déversement saturant de caractère purement chaotique ou anarchique. Marion y insiste : l'idole ne surgit pas dans un débordement intuitif indistinct, obscur ou informe, mais se dresse bien plutôt comme un visible suprême, comme un spectacle apollinien que j'admire, mais qui ne se laisse néanmoins pas réduire à un pur objet - car en fait, dès lors que je parviens à objectiver mon idole au moyen du concept, je réussis à la mettre à distance, à entreprendre une réflexion critique et elle cesse par conséquent de me tenir sous l'emprise de sa fascination. D'autre part, l'idole ne saurait toutefois consister dans une pure révélation²¹⁸, puisque mon regard aimant qui la glorifie et la met en valeur conditionne fondamentalement la possibilité de son apparition, en soumettant le surcroît doxique à une certaine perspective qui est au moins partiellement déterminée par la nature de mon idiosyncrasie affective : c'est en tant qu'écran silencieusement investi par la charge de mes propres phantasmes que ce donné qui m'éblouit advient comme « mon » idole, que celle-ci rend visible une certaine dimension de mon propre désir qui trouve

²¹⁸ L'idole procède au moins partiellement d'une révélation, c'est-à-dire d'une donation de surcroît : cette affirmation doit être strictement comprise dans le cadre de la réduction ; il ne s'agit évidemment pas de décider, ici, si l'idole manifeste effectivement ou non la puissance surnaturelle d'une transcendance divine.

dans ce donné saturé une occasion et un moyen concret de venir au jour et de s'exposer devant mon regard. C'est en ce sens que l'idole se fait « à chaque fois mienne ». Si l'idole surgissait dans une pure révélation, elle ne piègerait pas alors mon voir dans son miroir, mais m'ouvrirait tout à l'inverse une dimension radicale de transcendance ou d'altérité. Bref, ni pure constitution, ni pure révélation, la manifestation de l'idole apparaît essentiellement paradoxale. Le mythe de Pygmalion ne pourrait-il nous aider à penser son statut foncièrement mixte ? Dans celui-ci, il est question non pas d'un aérolithe - d'une œuvre divine tombant directement du ciel -, mais d'une image faite de main d'homme, d'une statue dont la réalisation a bien entendu procédé d'une certaine intention de la conscience constituante de l'artiste, même si sa figure achevée n'a pas été, ni pu être absolument calculée par avance ou programmée. Si le contraire était vrai, le sculpteur ne se serait alors pas trouvé frappé d'un soudain éblouissement face à son œuvre accomplie, il serait plutôt tombé amoureux de sa statue dès sa conception mentale. Mais le sentiment amoureux est-il possible, sans la croyance que l'on a bien affaire à quelqu'un d'autre ? Une intention non extériorisée dans un corps objectif ne saurait apparaître comme une altérité dont on pourrait s'éprendre. Pygmalion s'éprend passionnément de la beauté d'un produit né d'un travail accompli par ses propres mains, mais dont il n'avait cependant pas pu prévoir intégralement l'effet. En ce sens, tout regard idolâtre ressemble au sculpteur mythique. L'idole procède en effet d'un mélange de révélation et de constitution. En elle se mire l'auto-révélation d'un désir subjectif. Le regard désirant évide automatiquement ou librement la doxie, à la manière dont le sculpteur évide le marbre, jusqu'au point où surgit à ses yeux éblouis une première figure de perfection à laquelle il ne trouve plus rien à retrancher.

Aussi puissant que soit l'effet de fascination par lequel l'idole pèse sur le regard, à ce dernier n'est-il pourtant pas laissé une possibilité d'accoutumance à l'éclat qui l'aveugle au point de l'égarer ou de le plonger dans la non-vérité ? Si mon « je peux voir » parvient à s'habituer progressivement à la splendeur qui le paralyse, s'il finit par s'en fatiguer - au lieu de succomber à la première fatigue où l'admiration l'avait

précipité²¹⁹ -, s'il réussit, dans sa convalescence, à ressaisir fermement son propre pouvoir de résister par le moyen critique de l'objectivation conceptuelle, un renversement des idoles est alors possible et, bien plus, souhaitable. Mais un tel renversement équivaut-il nécessairement pour autant à une libération immédiate à l'égard de toute espèce d'idolâtrie ? En fait, rien n'est moins certain : si l'étoile d'une ancienne idole vient à pâlir, n'est-ce pas le plus souvent du fait que son éclat est éclipsé par celui, plus intense, d'un autre visible qui monte à son tour à l'horizon - d'une autre idole en puissance ? Marion l'a bien montré : à une idole esthétique se substitue facilement une idole de caractère plus subtile, de forme conceptuelle ; c'est ainsi, par exemple, que les grossières images de pierre ou de bois des anciens ont été détrônées par les conceptions métaphysiques des modernes - l'identification onto-théologique de « Dieu » à une pure et simple *Causa sui*, au *moralischer Gott* etc. Or, il se pourrait fort qu'« [...] il [appartienne] constitutivement à l'idole de préparer son crépuscule »²²⁰. En effet, un crépuscule des idoles aurait déjà été éprouvé au moins deux fois par la civilisation occidentale : si les Lumières modernes (ou peut-être déjà médiévales) ont éteint, par leur critique décisive de la superstition, l'éclat des idoles matérielles, le soleil noir du nihilisme a, à son tour, plongé dans l'obscurité les Idées de la raison, en achevant la dévaluation de toutes les valeurs suprasensibles héritées de la tradition platonicienne.

En accord avec la tradition de pensée occidentale, Marion considère que les deux concepts antagonistes d'idole (*eidolôn*) et d'icône (*eikôn*) sont solidaires et ne peuvent se comprendre l'un sans l'autre. Si l'un et l'autre « déterminent deux manières d'être des étants, non pas deux classes d'étants »²²¹, il s'ensuit alors qu'un unique et même étant serait susceptible de se viser sur un mode idolâtrique, ou, tout à l'inverse, iconique. Les étants qui peuvent être vénérés comme idoles et / ou icônes

²¹⁹ Précisons : un simple éclair ou éblouissement passager - l'existence quotidienne en est ponctuée - ne saurait sans doute suffire à faire une idole ; toute idole en tant que telle suppose en effet une fixation durable et exclusive, ainsi qu'une certaine efficence : je suis effectivement aliéné à mon idole à partir du moment où celle-ci influence de manière déterminante ma représentation du monde, mon système de valeurs, mon comportement individuel et social etc. L'idolâtrie, en ce sens, ne saurait se résumer au culte extérieur des images pieuses ou séculières.

²²⁰ *Ibid.* p. 27

²²¹ *Ibid.* p. 16

sont ceux qui se trouvent investis d'une dignité particulière consistant à pouvoir faire signe vers autre chose qu'eux-mêmes, à renvoyer le regard des mortels vers le divin, tel qu'il peut s'appréhender ou se recevoir dans notre horizon de visibilité. Le concept d'« icône », toutefois, ne manque pas de faire problème : a-t-il ou non effectivement droit de cité à l'intérieur d'une phénoménologie qui se voudrait la plus pure possible de tout présupposé relatif au divin ? La notion d'icône doit-elle s'appliquer précisément au visage ou plutôt au regard ? Seulement à Dieu ou également à l'autre homme que la religion et l'éthique nomment le « prochain » (et pourquoi pas à un étant non humain) ? Au visage ou au regard de tout homme - du juste comme du méchant - ou seulement à ceux d'un saint ou du Saint ? Bref, se donne-t-il concrètement un phénomène qui justifie indiscutablement un usage purement phénoménologique de la notion d'« icône » ? Considérons-la au moins comme une hypothèse opératoire : l'icône, tout à l'inverse de l'idole, pourrait rouvrir les yeux à l'aveugle, réinsuffler du vide à l'intérieur de la cellule confinée de la prison miroitante que submerge exclusivement la splendeur du premier et dernier visible. Si mon regard s'est effondré sous le poids de son idole, l'irruption d'une icône pourrait cependant venir à son secours, le préserver contre la menace d'un basculement dans le trou noir du fanatisme, l'aider à se libérer de sa passion aveuglante, en introduisant dans sa sphère obscurcie le souffle frais d'une aurore, l'invisibilité bienvenue d'une autre perspective que je ne pourrais en aucun cas réduire à la mienne, mais non sans du même coup mettre durement en question le repli de mon voir sur sa jouissance idolâtrique. Cela n'est pas impossible si, d'après Marion, « l'icône ne résulte pas d'une vision mais la provoque »²²², si elle rend visible l'invisible comme tel, si elle « convoque la vue, en laissant le visible se saturer peu à peu d'invisible ». Rappelons cette distinction entre, d'une part, l'invisible - ou l'invisable - qui correspond à l'ensemble du donné potentiellement visible, mais qu'occulte le splendide exclusivisme qui caractérise la visée idolâtre et, de l'autre, l'invisible qui devrait surgir grâce à l'irruption de l'icône - l'invisageable, l'invisible qui ne se laisse pas dévisager, l'invisible qui ne s'oppose pas au

²²² *Ibid.* p. 28

visible, mais, tout au contraire, aère le réduit du tout-visible en y ouvrant un nouvel espace de visibilité -. « L'icône convoque le regard à se surpasser en ne se figeant jamais sur un visible [...] [elle] ne rend visible qu'en suscitant un regard infini »²²³. « Plus le visage devient visible, plus devient visible l'intention invisible dont nous envisage son regard. Mieux : la visibilité du visage fait croître l'invisibilité qui envisage »²²⁴. Marion pense ainsi l'icône comme un « miroir visible de l'invisible »²²⁵, une « origine sans original »²²⁶, l'ouverture d'une profondeur infinie, orientée par la visée intentionnelle d'un regard invisible qui envisage depuis un ailleurs, un abîme insondable qui se soustrait à toute appréhension ou saisie purement esthétique, qui n'a d'autre mesure que la démesure d'une pure grâce, celle d'une advenue "apocalyptique". L'icône, à l'inverse de l'idole, pourrait ainsi se définir comme *un apparent trou noir* - ces yeux objectifs par où je me trouve envisagé - *qui se révèle en fait une étoile* - une étoile de la rédemption, capable en effet de sauver mon propre visage qui se donne à perte.

Comment donc me frayer, à travers le bombardement de la doxie, un certain chemin de pensée et de vie qui s'avère effectivement mien ? N'ai-je pas absolument besoin d'un point d'orientation, d'un repère fixe, d'une étoile qui, tout en se donnant dans le flux débordant de tout ce qui se donne à voir ou à ouïr, s'avère en elle-même capable de résister à ce flux qui se précipite à folle allure dans le *léthé*, de lui résister de telle manière que je puisse ainsi entreprendre de remonter vers elle, comme à contre-courant ? Nos dernières analyses nous ont-elles fourni un critère sûr pour éviter de confondre idole et icône, autrement dit, respectivement, d'un côté, la "mauvaise étoile" qui me voue au désastre et, de l'autre, la "bonne étoile" qui me conduit vers ma propre vérité ? Si aucun *ego* voyant n'est absolument à l'abri de l'idolâtrie, la question est alors surtout de déterminer comment nous pouvons surmonter celle-ci et nous remettre chacun en route vers notre possibilité la plus haute.

²²³ *Ibid.* pp. 29-30

²²⁴ *Ibid.* p. 32

²²⁵ *Ibid.* p. 32

²²⁶ *Ibid.* p. 33

4/ L'expérience théorique présente un caractère pneumatique

La notion de « souffle » nous permet de pointer - de manière métaphorique, certes, mais il se peut que le langage de la métaphore parvienne en un sens à dire mieux que celui du concept le contenu de l'affectivité immédiatement vécue - certains phénomènes élémentaires qui relèvent de l'expérience pratique - le sentiment momentané et toujours variable de mon « je peux », dont la donation me permet de résister avec plus ou moins de dynamisme à la pesanteur terrestre - ou théorique - le voir comme insufflation d'extériorité spatio-temporalisante -. Or, explicitons à présent le souffle comme phénomène affectif qui me donne immédiatement une mesure de mon pouvoir momentané d'intellection, dont la donation varie en effet elle aussi en intensité : tantôt j'ai de l'appétit ou du cœur pour mener le combat du concept, tantôt j'éprouve au contraire un besoin de relâcher tout effort de pénétration intellectuelle.

Par « intellection », nous entendons ici l'acte théorique qui consiste à intelliger, c'est-à-dire à pénétrer logiquement la masse doxique du fond sensible, à transpercer conceptuellement son opacité immédiate, de manière à "lire" sur le mode catégorial pour ainsi dire "au-dedans d'elle", à expliciter sa signification intrinsèque, à constituer autant que possible son chaos en un monde d'objets intelligibles. L'intellection ainsi comprise ne présuppose pas l'existence d'une faculté psychologique particulière - l'intellect, l'intelligence ou l'entendement - qui permettrait traditionnellement de définir l'essence d'une nature humaine distincte du genre animal et supérieure à lui. Nous avons suspendu toute thèse relative à l'existence d'une telle faculté pour nous en tenir à décrire le procès direct du voir. De plus, la signification intelligible, à proprement parler, n'est nullement contenue "à l'intérieur" du fond sensible : ce que nous appelons le « fond » ne doit surtout pas se concevoir comme une boîte possédant un arrière-fond ; il n'a pas d'intérieur, il n'est pas assimilable à une apparence sensible et accidentelle qui masquerait une chose en soi suprasensible et essentielle. Le fond doxique se donne tout entier sous le regard, sans rien cacher (en cela il diffère tout à fait du *Grund* obscur de Schelling comme de tout réservoir de pulsions inconscientes), mais la masse des diverses et multiples potentialités qu'il nous pré-donne ainsi à

rendre visibles excède de prime abord et le plus souvent notre capacité immédiate de mise en vision ou de prise en vue. Tout ce qui peut se voir et se comprendre n'est de loin pas aussitôt explicite. Le fond, en se donnant en surcroît, pro-met du sens, il s'offre à une activité d'interprétation, il s'ouvre à des propositions de mondes, différentes et inégales. La détermination des multiples significations possibles dépend de la conscience intentionnelle qui est foncièrement « donatrice de sens ». Nous devons bien entendu mettre hors jeu l'hypothèse métaphysique selon laquelle les significations intelligibles existeraient de manière substantielle et atemporelle dans un mythique « ciel » des Idées, ainsi que celle selon laquelle un Dieu créateur aurait, dans sa sagesse incommensurable, de toute éternité assigné à chaque chose créée une certaine signification absolument déterminée et immuable : connaître, selon une telle hypothèse, reviendrait pour l'intellect à ne jamais faire que découvrir un ordre cosmique préexistant qui devrait s'imposer de manière purement dogmatique et toujours plus ou moins violente (ce qui ne peut manquer de contredire la foi en un Dieu d'amour qui respecte infiniment la liberté de ses créatures). Nous ne décidons rien par rapport à de telles hypothèses, mais nous les écartons méthodiquement pour éviter tout malentendu relativement au phénomène de l'intellection originaire.

L'intellection se donne d'abord à moi comme pouvoir d'intellection : « je peux » intelliger. Mais mon « je peux voir » ne se résume pas au pouvoir d'être affecté par la masse audio-visuelle de la doxie ; il consiste aussi et surtout dans le pouvoir de résister à celle-ci, en la constituant selon l'ordre intelligible d'une certaine perspective cosmique. Or, mon « je peux intelliger » manifeste un caractère foncièrement pneumatique : sa donation, même si elle est toujours continue (du moins à l'état de veille), n'est pas pour autant constante en matière de dynamisme : celui-ci ne cesse de varier en degrés. Dans lutte pour la vision qui oppose mon propre voir à la doxie, tantôt je me sens fort et bien armé, tantôt je défaille, vacille ou m'effondre. Loin de posséder le caractère permanent d'une *ousia*, mon pouvoir de constituer intentionnellement exige de fait un effort d'actualisation toujours à reprendre. Il est donné à ma chair-au-monde, selon les moments, de pouvoir résister plus ou moins aisément ou joyusement à l'imposition massive de la doxie. Or, c'est le phénomène

que nous nommons ici « souffle » qui me permet de mesurer à chaque fois la variation en dynamisme qui affecte continuellement mon propre pouvoir de pénétration théorique. Je m'identifie à un « je peux voir » foncièrement fini, qui se sent tantôt essoufflé - l'obscurité fond sur ma clairière, j'ai besoin de fermer mes paupières -, tantôt inspiré - je désire voir, c'est-à-dire je sens immédiatement que je peux jouir activement d'une puissance d'éclaircir intellectuellement la doxie, d'une puissance qui ne demande qu'à s'actualiser énergiquement, qui me presse, sur un mode pulsionnel, de prendre l'initiative de la lui donner. L'appétit optique originaire n'est pas l'effet d'un jeu intramondain de caché / montré, mais consiste dans l'auto-hétéro-donation effective du « je peux voir » -. L'auto-mouvement par lequel ma visée intentionnelle se déploie à travers le *continuum* doxique procède selon un dynamisme interne qui n'est pas continuellement égal, mais qui alterne au contraire entre des phases de force et de faiblesse, selon une infinité de nuances. Mon voir se sent plus ou moins investi de la puissance de repousser, évider et pénétrer ek-statiquement la masse immédiate de cette *khôra* qui se donne à mettre en *cosmos*.

Ajoutons plusieurs remarques. D'abord, le fait que mon « je peux voir » varie énergétiquement ne saurait ici s'expliquer par des considérations théoriques empruntées aux sciences de la nature (suspendons tout processus bio-chimique). Ensuite, à l'état vigile, la mise en vision automatique ne s'abolit jamais totalement ; une telle abolition accompagne la perte de conscience - l'endormissement ou l'évanouissement. Nous parlons d'un affaiblissement du dynamisme relatif à la visibilisation : nous voulons dire par là non pas que mon voir serait tout à coup privé de la possibilité de reconnaître les choses élémentaires qui composent le réseau ustensilier de son environnement quotidien, mais tout simplement le fait que la mise en vision volontaire ou studieuse devient moins aisée, moins joyeuse, douloureuse ou même impossible, tout élan spéculatif finit forcément, tôt ou tard, par être rendu à terre²²⁷ :

²²⁷ Aristote l'avait déjà noté en évoquant ce que J.-L. Chrétien appelle les « intermittences de la contemplation » (cf. *De la fatigue*, Editions de Minuit, Paris, 1996, pp. 38-46). D'après le Stagirite, la *theoria* permet aux mortels de vivre comme s'ils étaient immortels, mais seulement « comme si », puisqu'à la différence des dieux qui jouissent du pouvoir de contempler de manière absolument continue, les mortels doivent nécessairement s'interrompre de temps à autre, du fait qu'ils ne peuvent penser

ainsi, dans l'expérience de la lecture, le texte que je m'efforce d'intelligir me fait « visage de bois », sombre en une inextricable forêt de caractères où je perds cœur. Ce texte que j'ai juste là devant moi se confine à la façon de l'horizon « là-bas » : tout se passe comme si l'horizon « là bas » s'avancait jusque sous mes yeux, tel le désert qui gagne sur les terres cultivées ; ou comme si l'empan de ma *Lichtung* se rétrécissait et que la masse forestière de la doxie prenait mon pouvoir-voir "à la gorge"²²⁸. De ce point de vue, le phénomène de l'horizon présente, par analogie avec le corps organique qui se desserre / resserre dans l'expérience pratique, un certain caractère "mercuriel" : à travers l'alternance automatique de sa dilatation / contraction se manifeste l'*Urstreit* qui oppose originairement mon « je peux voir » à la doxie. Tantôt ma clairière ontologique tient largement en respect la forêt doxique, tantôt c'est au contraire celle-ci qui tend à étrangler celle-là. Mais soulignons le fait que cette incessante variation de dynamisme qui détermine foncièrement mon pouvoir de phénoménalisation théorique n'implique aucune modification de l'échelle de visibilité que définit la structure de mon horizon transcendantal, qu'elle ne change rien à ma capacité originaire d'être affecté dans ma chair par le déversement doxique et qu'elle ne fait pas davantage diminuer ou augmenter en quantité ou en qualité le contenu de ce qui se pré-donne à voir ou à ouïr. Lorsque mon effort pour intelligir devient particulièrement laborieux, il m'arrive d'avoir l'impression que le monde se vide ou devient inconsistant. Mais en fait, ce qui se modifie et s'effondre en ce cas, ce n'est pas la doxie elle-même ; c'est seulement ma capacité à accueillir et retenir - sur le mode de la résistance hospitalière - le donné surabondant. Contrairement à ce que l'on pourrait croire spontanément, ce n'est pas la donation qui tarit ou se raréfie ; c'est, tout à l'inverse, son flot qui me

sans leur corps et que le mouvement de celui-ci, imparfait parce que non circulaire, ne saurait demeurer constamment en acte. Même si elle est la plus plaisante et la moins fatigante des activités, la contemplation n'échappe pas à la pesanteur.

²²⁸ L'angoisse s'expérimente sur le plan pratique - angoisse de se sentir privé du pouvoir de se mouvoir ou, à l'inverse, investi d'un pouvoir de mouvement illimité -, mais aussi théorique : il y a l'angoisse, d'une part, de mon « je peux voir » qui se projette en avant avec l'impression de ne rencontrer aucune limite - c'est l'angoisse de la page blanche et du vertige des possibles -, mais aussi, à l'inverse, l'angoisse de ne plus pouvoir résister à la masse doxique et d'être écrasé par l'immédiateté doxique.

submerge plus que jamais, du fait que mon pouvoir de résistance défaille à l'endiguer. Si, dans l'essoufflement, le monde m'apparaît affectivement sous un jour terne, morose ou ennuyeux, c'est du fait que s'effondre mon pouvoir d'honorer le donné, de le faire briller, de lui conférer du lustre, de lui faire fête. Ainsi, toute ma vie de voyant oscille continuellement, selon de subtiles variations de degrés, entre ces deux phases fondamentales et antagonistes : d'une part, une phase d'activité ou d'inspiration - je me sens poussé, porté, soulevé par un vif désir de pénétrer du regard, par un joyeux appétit scopique qui confère de l'éclat au pré-donné, je développe le visible non sans peine, mais avec beaucoup d'entrain, la masse doxique cède sous mon effort, s'ouvre et se laisse docilement ordonner en un *cosmos* par mon pouvoir de constitution, d'intellection et d'interprétation : il me semble que « tout s'éclaire », que « tout prend sens », que « je comprends tout » ; d'autre part, une phase de passivité ou d'essoufflement²²⁹ - mon pouvoir de résister à la doxie diminue, ne parvient plus à s'actualiser avec autant de générosité que je voudrais, finit par s'effondrer douloureusement : je fais alors l'épreuve contrariante de l'improductivité théorique, mon pouvoir de production logique vacille, il ne m'est plus donné de parler ou penser en toute aise, j'ai l'impression désagréable d'avoir, comme on dit, « la tête vide », les mots ne me disent plus rien, se dérobent, les textes deviennent lettre morte, la masse sensible de tout ce qui se donne à voir ou ouïr, en s'imposant presque immédiatement à ma chair, m'écrase, me noie, m'étouffe, m'aveugle, je bascule dans un état d'hébétude forcé, mon *cosmos* familier branle sous un retour en force imprévu du *chaos*, le système du jeu de renvois du sens se ralentit, se rétrécit, s'éteint, se délite, tout savoir prétendu « absolu » tombe irrésistiblement en poussière, le soupçon de l'absurdité de toutes choses menace, je pressens que « tout est vanité, fumée de fumée »,

²²⁹ S'agissant de l'expérience théorique, il nous faut, comme dit, bien distinguer entre trois espèces d'essoufflement : 1/ l'impossibilité de poursuivre à l'infini l'aération rapprochante, autrement dit la limitation en extension comme horizontalité qui détermine transcendentement une échelle intersubjective de visibilité ; 2/ celle de l'idole (esthétique ou conceptuelle) qui coupe affectivement le souffle à toute résistance critique ; 3/ celle dont il est ici même question : l'obscurcissement passager et "normal", lié à une atténuation ou à un effondrement du « je peux voir » dans le cours cyclique de la vie théorique quotidienne ou, plus exceptionnellement, dans l'épreuve de la maladie ou de l'agonie.

héritier accablé par la surcharge du legs, je me sens humilié - les orbites bouchées par la terre -, frustré - il se pourrait que je manque irréparablement la réception d'un phénomène admirable -, déçu - ma visée ne capte rien de clair et de distinct, rien de consistant, mais erre au contraire dans le vague ou l'indéfini -, je me sens hors-jeu, mis sur la touche, exclu de la « fête intellectuelle » (Valéry), j'ai les paupières lourdes, je ressens un irrésistible besoin de clore mes yeux, de céder à l'opacité du fond, de façon analogue à ma chair impuissante qui ne peut que s'abandonner à la pesanteur terrestre, j'ai besoin de ne plus voir, de plonger dans l'obscurité, de basculer dans le *léthé*, j'éprouve ma mortalité sur le plan théorique, j'ai besoin de dormir ou de mourir -. Ajoutons, toutefois, que le passage de la veille au sommeil libère la possibilité d'une vision d'un autre type : la vision onirique qui, du fait qu'elle s'affranchit de la double contrainte à la fois de l'horizon transcendantal - dans le rêve il est en effet possible de sauter sans transition d'une échelle microscopique à une échelle macroscopique - et du fond - j'ai l'impression de pouvoir transpercer tout obstacle, y compris par exemple les parois qui sont solides dans la réalité -, donne au voyant une illusion de toute-puissance. Le phénomène du relèvement n'est pas purement pratique, mais se manifeste dans le rétablissement quotidien de mon dynamisme de voyant. Le relèvement du voir ne se résume pas à un pur et simple retour à l'identique, mais réalise au contraire un certain progrès à l'intérieur du champ de vision (par exemple une évolution ou une maturation de ma vision du monde), qui consiste à la fois dans un élargissement des bornes de mon horizon et une accoutumance à l'éclat des idoles, accoutumance qui rend possible une soustraction à leur fascination et, à terme, leur renversement. L'expérience théorique désigne l'auto-déploiement pneumatique de mon « je peux voir » contre le fond doxique, mouvement qui traverse quotidiennement des phases d'éblouissement ou d'obscurcissement.

5/ L'expérience théorique comme question éthique ou politique

De même qu'il nous a fallu nous demander si toute approbation pratique de la possibilité d'une « grande santé » ne tendait pas au fond, de manière catastrophique, à l'inhumanité (cf. *supra*), nous ne pouvons éluder cette question : le fait de dire « oui » à l'intelligence pénétrante n'impliquerait-il pas de la part de l'*ego* voyant que je suis d'imposer à l'autre homme une certaine violence théorique qui serait attisée par une insatiable *libido videndi* ? La volonté panoptique du « savoir absolu » ne trouve-t-elle pas une espèce de sinistre accomplissement dans la pratique organisée de l'espionnage totalitaire - que ce soit sous sa forme policière ou, plus insidieusement, dans sa version « grand spectacle » - qui traque et poursuit l'autre homme jusque dans les moindres détails de sa vie privée ? A l'encontre de la nuit hégélienne - à travers laquelle s'élançait la chouette de Minerve qui, les yeux écarquillés, transperce toute ténèbre -, ne faudrait-il pas se décider résolument pour la nuit henryenne - au cœur de laquelle les vivants célèbrent l'« amour les yeux fermés » - ? Une actualisation immodérée de mon « je peux voir » ne risque-t-elle pas de m'entraîner inéluctablement dans le jeu du voyeur tyrannique ? Jusqu'où mon pouvoir théorique peut-il donc s'auto-déployer et régner, s'il se caractérise foncièrement par une triple limitation - horizontale, fondamentale et idolâtrique -, ainsi que par une finitude de mon pouvoir d'intellection dont la jouissance ne cesse en effet de varier, à son propre rythme, selon une alternance pneumatique entre des phases d'inspiration et d'essoufflement ? Et le fait incontestable qu'il n'est en soi-même pas omnipotent, ce fait suffit-il pour tout à la fois expliciter la possibilité et instaurer l'obligation d'un respect éthique sans lequel aucun vivre-ensemble ne saurait se concrétiser ? Notre construction phénoménologique, même si elle ne prétend pas tout expliquer, doit pouvoir apporter certaines réponses à ces interrogations.

Nous l'avons compris : la réalité immédiate de la *praxis*, du fait qu'elle s'accomplit sans avoir besoin d'aucune phénoménalité ek-statique, demeure en elle-même incapable d'anticiper théoriquement la possibilité d'un choc de ma propre masse charnelle contre un corps résistant invisible, en particulier contre un corps qui

pourrait manifester le sens d'être une autre chair, un corps vivant passible et vulnérable. Une telle capacité d'anticipation présuppose en effet l'ouverture ek-statique d'une certaine distance instaurant une dimension d'irréalité où se donnent à la fois et la possibilité d'un choc réel et celle de l'éviter. La vision ou l'audition rendent de fait possible la donation non immédiate du choc qui permet sa prévision et sa prévention. Seule l'ek-stase, parce qu'elle dé-réalise sans forcément tromper, me donne le temps d'anticiper le choc. « Le temps », écrit Heidegger, « en tant qu'il est ce qui se donne purement [...] offre [...] comme un arrêt »²³⁰, du fait qu'il « n'est pas un permanent parmi d'autres, mais [...] donne la vue pure de la permanence en général »²³¹. La temporalisation ek-statique arrête le pré-donné, le stabilise dans une certaine identité qui correspond à sa manifestation empirique : « Ce n'est que dans cet horizon d'identité qu'un objet peut se donner à l'expérience, comme demeurant le même à travers ses changements [...] Le moi « permanent » [...] en tant que « je pense », c'est-à-dire en tant que « je me représente » [...] se pro-pose ce qui est comme une persistance [ou] une subsistance »²³². Le voir, en tant qu'il procède d'une ek-stase, est pouvoir d'arrêter des corps intramondains et de pré-voir le choc, alors même que celui-ci ne s'effectue que hors monde. Le choc désigne en effet le fait, pour ma chair, d'entrer avec force en contact réel avec un corps chosique invisible. Il peut être involontaire (heurt accidentel) ou volontaire (coup donné dans l'intention de briser, blesser ou meurtrir)²³³. Il exclut en tout cas la possibilité d'une rencontre avec l'autre en tant que tel : l'inégalité des forces de résistance entre le choquant et le choqué tend à abolir toute différence séparant l'autre du même : le terme le plus résistant tend à détruire l'autre, à le ramener à soi, à se l'assimiler, bref à anéantir toute possibilité d'un face-à-face dialoguant. L'ouverture co-originale, à l'intérieur de l'immédiateté affective, d'une éclaircie spatio-temporelle permet l'instauration d'une

²³⁰ *Kant et le problème de la métaphysique, op. cit.* § 22, p. 166

²³¹ *Ibid.* p. 165

²³² *Ibid.* p. 248

²³³ Si le fait de laisser mon auto-déploiement pratique se régler en priorité ou le plus exclusivement possible sur la mesure de mon propre souffle - plutôt que sur la norme objective du record à battre -, peut contribuer à préserver mon mouvement de basculer dans la violence de la rivalité mimétique, il ne saurait pourtant jamais suffire à prévenir toute possibilité d'un choc de type accidentel.

« orientation réceptive » qui « forme ainsi l'horizon qui permettra la rencontre d'un étant autonome »²³⁴. Toute possibilité d'une rencontre avec l'autre homme exige d'abord le respect : il faut que je n'empiète pas sur le lieu où il se manifeste. « Le respect que je porte à autrui ou qu'un autre peut exiger de moi », écrit Kant, « est ainsi la reconnaissance d'une dignité dans les autres hommes, c'est-à-dire d'une valeur, qui n'a pas de prix, pas d'équivalent, contre lequel l'objet de l'estimation pourrait être échangé. Le mépris », au contraire, « consiste à juger une chose comme n'ayant aucune valeur »²³⁵. Respecter l'autre homme suppose à tout le moins de ne pas le bousculer, ce qui n'est possible que pour un vivant qui se trouve d'emblée ouvert sur un horizon différencié en plusieurs lieux qu'il touche irrésolument. La notion de « respect » (*spectare*) est étymologiquement liée à la vision : pour respecter l'autre, je dois le voir ou le re-garder plutôt que le toucher réellement, je dois le toucher seulement des yeux, le toucher ek-statiquement, le toucher sans le toucher. Avoir pour l'autre du respect ou des égards, cela exige une interruption de l'auto-déploiement de mon mouvement organique ou une modification de son orientation : mon corps propre doit se garder d'occuper la place où l'autre trouve la possibilité de développer la manifestation de son altérité. Le respect préserve du choc inhumain ; toutefois, lorsque la mise à distance atteint un certain point, elle peut aussi évacuer toute possibilité d'une rencontre : de ce point de vue, on dira qu'on ne respectera jamais trop celui ou celle à qui on ne veut pas avoir affaire ! Le respect, demandera-t-on, suppose-t-il nécessairement une mise à distance ek-statique ? La caresse ne pourrait-elle se penser comme une pratique du respect dans la pure immédiateté du pathos nocturne ? Peut-être, mais cela ne change strictement rien au fait de l'ek-stase co-originale. « Caresser » ouvre à l'autre une possibilité de se révéler dans sa chair,

²³⁴ Kant et le problème de la métaphysique, *op. cit.* § 25, p. 178

²³⁵ *Métaphysique des mœurs*, Deuxième partie, *Doctrine de la vertu*, § 37, introduction et traduction d'A. Philonenko, Vrin, Paris, 1980, p. 72. C'est dans la *Critique de la raison pratique*, I^{ère} partie, 1^{er} livre, 3^{ème} chapitre, que Kant expose l'analyse du respect pour la loi morale. Bien que subjectif, le sentiment de respect n'a nullement son origine dans l'expérience, mais dérive tout entier de la manifestation par laquelle la loi de l'impératif catégorique s'impose à la raison, de telle sorte à rendre transcendentale possible toute action véritablement morale. Heidegger lit cette analyse dans le sens d'une auto-révélation qui me convoque à mon être le plus authentique (cf. *Kant et le problème de la métaphysique*, § 30, pp. 215 sq.).

tandis que « mettre la main sur » se referme sur une masse de viande. Il va falloir expliciter comment mon voir intentionnel d'emblée incarné me permet de transférer à cette chose invisible que je touche réellement le sens d'être une autre chair. En tout cas, toute rencontre de l'autre, c'est certain, ne peut s'effectuer sur le mode intime de la caresse. L'autre chair que je caresse n'est déjà plus une pure altérité, elle appartient pour moi à la sphère du familier. Selon Ricoeur, c'est dans le sentiment du respect que se pose absolument l'existence d'autrui, parce que ce sentiment me donne « la seule détermination pratique de la personne »²³⁶. Pour Kant, le respect n'a d'autre objet que la loi de la raison pratique qui trouve un exemple et une excitation suprasensible dans la rencontre d'autrui ; pour Ricoeur, en revanche, il s'adresse en priorité, plutôt qu'à l'humanité en général ou à moi-même, à cet individu humain qui se trouve devant moi. Cet autrui qui se dresse à mon encontre (*zuwider*) impose un arrêt au déploiement de mon pouvoir ou de mon vouloir. Le *zuwider* de la personnalité, estime J. Rogozinski, assurerait dans la structure de la synthèse pratique une fonction analogue à celle du *dawider* de l'objet transcendantal = X dans la synthèse théorique²³⁷. Appartenant à la fois à la sensibilité (en tant que sentiment) et à la raison (en tant qu'il est le sentiment pur de la loi morale), le respect assure dans la synthèse pratique la fonction de médiation analogue à celle du schématisme de l'imagination transcendantale dans la synthèse théorique. Le respect kantien, à proprement parler, n'est pas l'effet, mais l'affect de la loi morale, la loi elle-même en tant qu'elle se donne affectivement au sujet, dans un étrange mélange de déplaisir (*Unlust*) et de plaisir (*Lust*) ou même de jouissance (*Genuss*). Mais comment l'autre peut-il, en se rendant visible, se différencier d'un simple objet, se donner à titre de visible qui mérite le respect ? Et comment le respect peut-il se donner à titre non pas seulement de possibilité factuelle, mais d'obligation éthique qui impose un coup d'arrêt à mon vouloir ? La donation du respect en tant que loi limitant mon déploiement pratique ou objectivant suppose une espèce d'auto-altération interne de ma subjectivité comme « je peux »

²³⁶ « Kant et Husserl », in *A l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris, 1986, pp. 248-249 ; cf. aussi « Sympathie et respect » in *Ibid.* pp. 274-276.

²³⁷ Cf. *Le don de la Loi, Kant et l'énigme de l'éthique*, PUF, Collection Bibliothèque du Collège International de Philosophie, Paris, 1999, p. 178

me mouvoir / voir, auto-altération qui pourrait se concevoir soit comme une sorte de scission du sujet, où le sujet qui reçoit la loi ne serait plus le même que celui qui (se) la donne (théorie du « double moi ») ; soit comme l'(auto-)altération du sujet par une altérité transcendante, un Autre = X qui le constituerait en sujet, mais sans être réellement distinct de lui. Or, renvoyons dos à dos la thèse d'une autonomie absolue - d'une libre auto-position de la loi par le sujet - et celle d'une hétéronomie absolue - d'une soumission totale du sujet à une loi transcendante - : tandis que celle-ci ruine la possibilité même de l'éthique, celle-là efface toute référence à l'altérité constitutive de la loi. La donation du respect présente un caractère paradoxal : dans la sujétion éthique se conjuguent l'auto-donation de la loi par le sujet et l'extériorité de la loi au sujet. L'époque exige de suspendre toute thèse ethico-théologique affirmant, à l'instar de G. Krüger²³⁸ par exemple, que l'autonomie pratique ne signifie rien d'autre que la soumission inconditionnelle de la conscience humaine à la loi révélée que Dieu dicte à la raison. Mais il faut aussi mettre en cause l'interprétation heideggerienne selon laquelle la *persona moralis* kantienne devrait s'identifier exclusivement au *Dasein* pratique à chaque fois mien, de telle sorte que le respect à l'égard de la loi ne serait rien d'autre que l'ouverture authentique à l'égard de son propre moi à la mort, le « mode d'être soi du Moi qui lui interdit de chasser le héros de son âme ». Pour surmonter l'alternative de la pure autonomie et de la pure hétéronomie, « il faudrait concevoir une auto-hétéro-affection où l'Autre = X affectant le moi ne serait plus moi-même, sans être réellement distinct de moi »²³⁹. Or, notre construction phénoménologique ne pourrait-elle nous aider à élucider l'énigme d'une telle « auto-hétéronomie »²⁴⁰ ? Par-delà l'objection apparente du cercle carré, il s'agirait de penser une « auto-hétéro-affection transcendante »²⁴¹ du sujet par la loi qui ne serait ni transcendante (au sens métaphysique), ni immanente (indifférenciée, dépourvue de toute altérité transcendante), ni purement hétéronome (la loi ne doit pas être celle d'un autre sujet), ni purement autonome (le moi sujet ne doit pas être l'auteur de la loi), mais qui « se donne au sujet

²³⁸ Cf. *Critique et morale chez Kant*, Beauchesne, 1961

²³⁹ J. Rogozinski, *Le don de la loi*, op. cit. p. 197

²⁴⁰ Cf. *Ibid.* p. 193

²⁴¹ *Ibid.* p. 198

comme sa loi, en s'objectant à lui *comme si* elle était Loi de l'Autre »²⁴² : « je me donne à moi-même la Loi par la médiation de mon respect pour autrui »²⁴³. Que la loi se donne dans mon respect pour autrui, cela n'implique pas qu'autrui serait forcément l'auteur de la loi. Il faudrait considérer qu'autrui donne une chair ou un visage à la loi - Kant va jusqu'à dire qu'autrui « me rend intuitionnable (*anschaulich*) la loi », tandis que le respect que je porte à autrui élève mon regard vers la loi, dont sa personne me donne un exemple. Le respect (*Achtung*) pour la loi comme limitation éthique de mon vouloir ne doit pas se confondre avec une révérence (*Hochachtung*) servile envers autrui. L'authentique sujétion à la loi exclut tout indigne assujettissement à autrui. Mais si le respect pour la loi n'est pas séparable du respect pour autrui, la ligne de partage passerait alors plutôt entre deux modes opposés du rapport à autrui - l'un idolâtre, l'autre authentique.

²⁴² *Ibid.* p. 198

²⁴³ *Ibid.* p. 209

3) L'EXPERIENCE DE L'AUTRE

Confrontée à la tâche immense et indéfinie de décrire l'expérience de l'agir ou du voir telle qu'elle se donne, notre construction phénoménologique d'une auto-hétéro-donation, nous le constatons, a déjà fait preuve, dans le cadre de nos recherches, d'une incontestable fécondité opératoire qui reste bien entendu à confirmer. Le modèle heuristique en question nous conduit à concevoir la phénoménalisation comme le processus à la fois théorique et pratique à travers lequel l'ego originaire à chaque fois mien parvient à se déployer comme corps organique et cosmique. Or, qu'en est-il maintenant d'un tel processus par rapport à la question de l'autre - au sens d'autrui ou de l'autre homme -, cet autre dont la manifestation ne saurait être dissociée de l'expérience du corps et du monde ? Au cours de notre présente réflexion, cette question a déjà croisé plus d'une fois notre chemin : une première fois, lorsque nous avons examiné, dans le deuxième moment de notre première grande partie, la possibilité de penser, avec Marion, la phénoménalisation comme un processus automatique ou libre d'érotisation qui donne généreusement à l'autre l'initiative d'apparaître avec éclat - nous nous sommes alors demandé si un tel processus a pour effet de manifester l'autre plutôt comme visage, comme idole ou bien comme icône - ; une deuxième fois, lorsque, dans les deux derniers moments de cette troisième partie, nous nous sommes interrogés, requis par un souci de type éthique ou politique, sur les limites qui peuvent et doivent prémunir mon propre pouvoir originaire de voir ou de me mouvoir contre la possibilité de la violence : comment assurer l'obligation du respect ? Il nous faut à présent envisager de manière approfondie la question de l'autre davantage pour elle-même, sans oublier que notre but premier, en ce point de notre réflexion, n'est évidemment pas de produire une nouvelle phénoménologie de l'autre, ni, bien entendu, de résoudre tous les problèmes que cette question peut susciter, mais de mieux asseoir la légitimité et la pertinence du modèle de l'auto-hétéro-donation que nous avons construit en essayant de conjuguer les thèses fondamentales de Henry et de Marion - phénoménalité double et primauté de la donation -, en les articulant par un « co- » qui prend pour référence l'étreinte agonale de l'*Urstreit* : tâchons donc de montrer que

notre modèle paradigmatique est susceptible de contribuer, au moins dans une certaine mesure, à l'explicitation phénoménologique de l'expérience de l'autre.

La question - au sens à la fois du problème ou du mystère, ainsi que de ce qui inquiète ou tourmente - de l'autre, telle que nous pouvons la poser et la traiter au moyen d'une méthode phénoménologique, diffère évidemment de la façon « naturelle » - physique, psychologique ou morale - dont elle est appréhendée dans la philosophie traditionnelle. Mais notons que toutes les phénoménologies de l'autre ne ressentent pas l'*epochè* comme une nécessité, ou du moins ne l'entendent pas toujours de manière univoque. Il semble que l'expérience de l'autre - le génitif, ici, va peut-être devoir s'entendre au sens objectif, mais aussi subjectif - phénoménologiquement considérée puisse et doive se décrire selon de multiples dimensions qui, tout en s'entrelaçant inséparablement selon des rapports de tensions conflictuelles, demeurent pourtant distinctes et absolument irréductibles les unes aux autres. Nous pourrions en repérer au moins quatre principales : intramondaine (privilegiée par Husserl et Heidegger) ; éthique ou pratique (explorée par Levinas) ; esthétique ; la dimension érotique (prise en considération par Sartre, Merleau-Ponty, Levinas, Henry, Marion) pourrait en un sens se situer à la jointure de l'éthique et de l'esthétique. Ne pourrait-on admettre, en outre, une dimension théologique ou théophanique ? En outre, nous dirons que l'*epochè* doit écarter toute arbitraire disqualification *a priori* d'une telle possibilité - quand bien même elle ne serait nullement connaissable scientifiquement, mais relèverait seulement d'une interprétation personnelle de foi -, qui serait d'ailleurs susceptible d'entrelacer les dimensions éthique, esthétique et érotique. Quoi qu'il en soit, il n'existe évidemment pas qu'une seule manière valable de penser philosophiquement ou phénoménologiquement la question de l'autre. « L'autre peut être présenté plutôt comme l'*alter ego* ou plutôt comme l'autre que l'*ego*, plutôt comme l'autre hors du soi ou plutôt comme l'autre dans le soi, plutôt comme « autrui » ou plutôt comme « l'Autre » [...] »²⁴⁴. Nous nous en tiendrons ici à proposer un chemin, sans prétendre qu'il

²⁴⁴ J.-L. Nancy, *Être singulier pluriel*, Galilée, Paris, 1996, pp. 100-101

s'agirait du seul possible ni du meilleur, et tâcherons de montrer qu'il nous ne nous égare pas. Voici l'hypothèse que nous nous proposons de considérer : ne pourrions-nous étendre à la description de l'expérience de l'autre le modèle conceptuel dynamique que nous a fourni l'analyse phénoménologique henryenne et biranienne du mouvement vivant et que nous avons déjà essayé de transposer à la thématization de l'activité théorique originaire ? Nous avons précédemment établi une espèce d'analogie (prenons ici ce terme au sens le plus général de rapport de correspondance) entre, d'une part, l'effort in-statique par lequel mon « je peux » incarné résiste pratiquement à la pesanteur que lui oppose la terre invisible et, de l'autre, la projection ek-statique par laquelle ma visée intentionnelle constituante résiste théoriquement à la masse opaque de la doxie surabondante ; or, n'y aurait-il pas quelque pertinence à tenter de prolonger une telle analogie en direction d'une description de la dimension spécifique de l'expérience que constitue le rapport à l'autre ? Cette dimension en question ne pourrait-elle se décrire et se caractériser comme un certain rapport de type dynamique qui tout à la fois unirait et séparerait, par le fait d'une unique et même co-donation, deux éléments solidaires et cependant absolument irréductibles l'un à l'autre : un élément de type « auto- », d'une part, qui pourrait s'apparenter à une espèce d'*analogon* de mon « je peux me mouvoir / voir » ; et, de l'autre, un élément de type « hétéro- », qui se donnerait à penser comme une sorte d'*analogon* à la fois de la terre invisible et du fond doxique ? Si un tel rapprochement analogique peut avoir un sens, nous ne devons pas pour autant nous empresser d'identifier aussitôt ces deux éléments respectifs de la manière suivante : celui-ci à « l'autre » et celui-là au « moi » ; car c'est un fait incontestable : l'expérience concrète de l'autre, telle qu'il m'est donné de la vivre, ne se ramène aucunement à une opposition frontale et absolument tranchée de deux blocs massifs - d'un côté, le moi et, de l'autre côté, autrui - qui seraient placés dans un rapport direct de juxtaposition indifférente ou hostile ou de vis-à-vis immédiatement et automatiquement transparent. Ecartons décidément comme naïve, fautive ou bien-pensante la conception humaniste selon laquelle le visage d'autrui

m'ouvrirait spontanément un accès de plain-pied à l'autre en tant qu'Autre²⁴⁵. En réalité, il est extrêmement douteux qu'il me soit donné la possibilité de faire l'expérience immédiate de quelque chose comme une altérité absolument pure - celle de l'Autre en tant qu'Autre -, puisque c'est toujours à partir de moi-même et de mon propre horizon d'expérience que j'essaie, avec plus ou moins de succès, d'appréhender l'autre tel que je le rencontre dans la multitude des autrui. Nous allons établir que l'autre ne peut se donner à moi sans que je me mêle à une telle donation. J'ai donc toujours affaire à un autre particulier, à un autrui, à « cet autre que voici », selon l'étymologie que nous avons déjà rappelée, à cet autre que je vois, entends, touche, sens, que je comprends ou rejoins plus ou moins bien, à cet autre qui me surprend, agréablement ou non, qui me trompe ou me pardonne. Nous allons tâcher de montrer que même si je me trouve d'entrée de jeu avec autrui, j'ai cependant à effectuer le mouvement sans doute indéfini d'une espèce de traversée ou de passage, pour pouvoir parvenir éventuellement à quelque chose comme une authentique rencontre avec un autre qui ne se ramène pas seulement un double phantasmatique - au sens positif (une figure adorée) ou négatif (une figure abhorrée) - de moi-même. Qu'elle se caractérise essentiellement par des dimensions tout à la fois éthique, esthétique et érotique, la démarche fondamentale qui consiste à s'acheminer - ou peut-être à pèleriner ? - à la rencontre de l'autre homme, par-delà toute représentation imaginaire - si du moins cela est possible et souhaitable, ce qui ne saurait en tout cas aller sans un travail de dés-illusion ou de dé-niaisement -, une telle démarche, donc, ne pourrait-elle se décrire et se penser, par analogie avec le déploiement pratique ou théorique, comme un certain mouvement originaire par lequel j'entreprends de m'avancer - moins automatiquement que par l'effet d'une décision libre et cordiale de m'ouvrir généreusement à de nouvelles possibilités de phénoménalisation, donc par la résolution

²⁴⁵ Ce serait, en particulier, la tentation d'un Levinas qui « n'hésite pas à assimiler l'Autre au Bien et à la vérité, en affirmant la « franchise originaire » du visage d'autrui, fondée sur l'« authenticité absolue » de son expression. Il s'interdit ainsi d'envisager le cas où mensonge et violence seraient le fait de l'Autre - à la différence de l'éthique kantienne où la thèse d'un mal radical enraciné en tout homme respecte l'ambiguïté fondamentale d'autrui, en le considérant à la fois comme « exemple » de la Loi et comme *mauvais* exemple, source ou site possible du mal radical » (J. Rogozinski, *Le don de la Loi*, op. cit. p. 211).

d'accueillir ma propre possibilité d'advenir à ma dignité d'*ego amans*, pour le dire dans le langage de Marion - à travers un certain *continuum* résistant - irréductible au continuum pratique ou théorique, mais néanmoins intimement entrelacé à ceux-ci - qui serait le *continuum* du phantasme, explorable par le moyen de variations imaginaires, et qui me céderait plus ou moins aisément jusqu'à une certaine limite ? Bien plutôt qu'entre deux blocs hétérogènes juxtaposés - le rapport « moi et l'autre », tel que les présupposées du monisme ontologique nous incitent à nous le représenter -, l'auto-hétéro-donation dont nous cherchons ici à tester de manière plus approfondie le paradigme, ne devrait-elle pas se jouer, de façon plus subtile et aussi étrange que cela puisse paraître de prime abord, entre autrui et l'autre ? Dans *Le moi et la chair*, J. Rogozinski considère qu'« il faut distinguer deux modes de donation de l'autre : faire la différence entre l'autre comme objet d'identification, constitué par une projection phantasmatique, et l'autre en tant qu'Autre, au-delà de toute projection et de toute identification [...] Autrui est la *première donne*, la première phase de l'Autre : il n'est rien d'autre que l'Autre tel qu'il m'apparaît en sa première naissance, encore recouvert par les projections de mon *ego* ; et l'Autre n'est qu'une autre face d'autrui, tel qu'il pourrait se révéler lors d'une seconde naissance. Ce que je nomme « autrui », c'est l'autre moi en tant qu'il dérive de moi : la transcendance de l'autre *dans* l'immanence du moi, l'Autre-en-moi, défiguré par le moi. Entendu ainsi, autrui est un phantasme, l'effet d'une projection phantasmatique. Il est une *surface de projection* de l'*ego*, un *plan d'identification* où le transfert charnel peut s'accomplir, tout en le défigurant [...] D'autrui, nous pouvons dire la même chose que Marion de l'idole : il s'agit d'un *miroir invisible* qui « retourne sur soi » mon regard, où je me reflète moi-même *sans m'en apercevoir* »²⁴⁶. Ne serait-il pas pertinent, avec cet auteur, de jouer ainsi autrui *contre* l'autre en tant qu'Autre, en entendant ici encore, comme précédemment dans nos analyses relatives à la *praxis* et à la *theoria*, la préposition « contre » au double sens d'un écran, c'est-à-dire à la fois d'un obstacle illusoire qui s'oppose à une possible révélation de l'autre en tant qu'Autre, mais aussi et surtout d'une condition qui puisse éventuellement m'ouvrir

²⁴⁶ *Le moi et la chair, op. cit.* pp. 248-249

un accès à une telle révélation libératrice ? Conjuguée au postulat marionnien de la donation première, la thèse henryenne de la phénoménalité double ne devrait-elle donc pas s'appliquer aussi à la manifestation de l'autre et ainsi justifier la contre-distinction d'autrui et de l'autre en tant qu'Autre, qui, de prime abord, ne laisse pas de nous déconcerter ? La manifestation en question ne se trouve-t-elle pas en effet d'emblée prise dans la tension originaire d'une auto-hétéro-donation, s'il est vrai qu'en constituant le phénomène autrui, je lui imprime inévitablement la marque de mon idiosyncrasie, mais sans pour autant effacer forcément toute trace d'une authentique altérité qui s'opposerait irréductiblement aux prétentions dominatrices de ma conscience, en mettant en cause toutes ses attentes et en résistant à toutes ses prévisions ? De même que la terre immanente résiste absolument à ma poussée pratique ou que le fond doxique résiste absolument à ma visée théorique, l'autre en tant qu'Autre ne pourrait-il se penser ou même se décrire comme ce qui résiste absolument à cet autrui que je constitue - ce qu'il va falloir montrer - de manière toujours plus ou moins illusoire ? L'altérité en tant que telle pourrait-elle se manifester à moi indépendamment de tout phénomène de résistance ? L'épreuve de la résistance ne se donnerait-elle pas comme une marque privilégiée, ou même comme la marque essentielle qui puisse et doive m'attester la manifestation de l'Autre par opposition à autrui ? Si, sans pour autant céder à la théorie du « restant » propre à J. Rogozinski, nous admettons très volontiers que « ce qui fait obstacle à la révélation de l'Autre, ce sont mes identifications projectives et les figures-écrans qui en sont issues », la question se pose alors de déterminer la source de l'aliénation, mais aussi et surtout de savoir : « est-il possible de passer *au-delà d'autrui*, de percer l'écran du phantasme pour découvrir enfin le vrai visage de l'Autre sous ce masquent que mes identifications et mes projections lui collent à la peau ? »²⁴⁷. S'il faut en effet une rencontre qui fasse événement, celle-ci peut-elle pour autant se penser sans recourir à la notion de contre-intentionnalité ? Et si les multiples chemins que je me fraye - de manière tantôt plus aisée, tantôt plus ardue, toujours au rythme fini de mon propre

²⁴⁷ *Ibid.* p. 254

souffle, ici encore comme dans la pratique ou la théorie - vers les autres, si ces chemins, loin de parvenir à un lieu ultime ou définitif, restent toujours à reprendre et à poursuivre, ne devons-nous pas alors chercher à établir en tout clarté le fait que mon *ego* phénoménalisateur a - au même titre que les autres *ego* auxquels il se rapporte - à combattre indéfiniment pour actualiser la possibilité d'une communauté, une communauté essentiellement en transit, toujours suspendue entre une menace de dissolution et une possibilité de déploiement plus authentique ?

Si le plan de la vision et du visage correspond à celui où la dimension phantasmatique se manifeste de façon privilégiée, il va alors falloir s'interroger sur la possibilité de rencontrer l'autre « face à face », qui ne va nullement de soi : la croyance ingénue ou bien pensante à l'automatisme d'une relation humaine purement transparente²⁴⁸ ignore qu'une telle possibilité est menacée par l'obturation phantasmatique ou l'instrumentalisation narcissique. Ces deux écueils impliquent une foncière illusion qui peut tenir au fait, d'une part, de ramener intentionnellement toute altérité possible à la pure et simple exhibition de cet autre que j'ai sous les yeux - que je toise du regard - ; ou, d'autre part, de confondre, sur le mode du malentendu ou du quiproquo, ce que nous pourrions appeler, d'un côté, *l'imago* - l'image ou l'effet d'ensemble que je crois donner de moi-même à l'autre - et, de l'autre, *l'impressio* - l'impression effective, mais dont la donation en personne me demeure par principe absolument inaccessible, transcendante ou méta-physique, par laquelle l'autre vit dans sa propre chair ce qu'il perçoit de mon propre visage, de la manifestation que je lui envoie volontairement ou non, ou du moins ce qu'il veut bien en percevoir, en recevant dans sa sphère originaire, selon une attitude plus ou moins hospitalière, un donné particulier que nous pourrions nommer *l'excédent*, en entendant par là le donné qui provient de moi, mais qui ne va pas, ou du moins pas tout entier, à moi, qui me permet d'apparaître et d'exister là où il ne me sera jamais possible

²⁴⁸ Levinas, après avoir exalté, dans *Totalité et infini*, la « franchise » et la « droiture » du visage d'autrui qui « ne saurait mentir », a reconnu dans *Autrement qu'être* sa foncière « ambiguïté » de « trace perdue dans une trace », « possiblement masque » (cf. *Le moi et la chair*, op. cit. p. 250, note 1). Mais ne serait-il pas excessivement cynique - et finalement tout aussi peu justifié que la thèse angélique antagoniste - de prétendre que tout visage ne serait qu'un masque ?

d'accéder en réalité, dans le vécu de conscience de l'autre. S'il est douteux qu'une communauté enracinée dans la proximité ou l'intimité soit possible indépendamment de toute dimension imaginaire liée au désir ou à la peur, l'expérience de l'autre doit en tout cas s'efforcer de déjouer ces deux espèces d'illusion : l'aliénation - je m'identifie à l'autre que je ne suis pas - et l'égoïsme (au sens péjoratif) - j'identifie à moi l'autre qui n'est pas moi -.

La question de la donation de l'autre à moi : autrui

Dès lors que nous entreprenons, avec Husserl, de penser phénoménologiquement la possibilité qu'un autre se manifeste à moi en apparaissant à l'intérieur de ma sphère primordiale réduite, nous nous heurtons à une antinomie fondamentale : ou bien nous estimons que l'autre qui paraît ainsi en moi - entendons : non pas le moi de l'attitude naturelle, mais ma monade phénoménologique (nous allons y revenir) - ne correspond pas à un phénomène absolument originaire, mais dérive plutôt et seulement d'une opération de constitution intentionnelle dont ma conscience subjective détient l'initiative, ce qui me conduit à appréhender l'autre comme un *alter ego*, c'est-à-dire une espèce de double de moi-même, même s'il ne résume justement pas à une réplique de moi, du fait qu'il s'apprécie comme étranger, mais dans ce cas il nous semble alors difficile d'échapper à la menace du solipsisme qui soulève le problème suivant : en projetant sur l'autre la nature ou les caractéristiques de ma propre vie subjective, je ne parviendrais jamais, par principe, à rencontrer une altérité authentique qui puisse me garantir qu'il existe effectivement un monde objectif que d'autres sujets transcendants partagent bel et bien avec moi ; tout au contraire, je tendrais quasi nécessairement à réifier l'autre en le réduisant à un pur et simple objet de conscience tout entier exhibé sous mon regard tyrannique, voilà *grosso modo* la grave difficulté à laquelle Husserl se confronte courageusement dans la cinquième des *Méditations Cartésiennes*, tandis que Sartre, dans *L'Être et le Néant* entend assumer le reproche de ramener inéluctablement toute possibilité de relation entre moi et l'autre à un rapport unilatéral de type dominant / dominé tombant foncièrement sous une loi sado-masochiste ; ou bien nous affirmons, tout à l'inverse, que l'autre surgit, immédiatement et irrésistiblement, de sa propre initiative, à l'intérieur de ma sphère d'identité égoïque ou égoïste, à titre de révélation absolument originaire, fracassante et traumatisante, de telle manière à me constituer, par une telle blessure, en un « moi » insubstituable, en un sujet humain ayant à répondre infiniment du haut et vulnérable visage de l'autre homme, mon prochain - c'est la thèse du primat de l'extériorité que Levinas développe dans *Totalité et infini*, dans le but de briser tout enfermement solipsiste,

mais, pouvons-nous demander, une telle position éthique, aussi sublime soit-elle, n'implique-t-elle pas comme conséquence insupportable le fait que ma propre identité, radicalement bouleversée par l'irruption de la transcendance du Tout-Autre, finit par perdre toute mienneté et toute liberté, qu'elle est en un sens quasiment violée ou du moins forcée de s'altérer, contrainte à subir une « passivité plus passive que toute passivité » qui pourrait finalement se confondre avec l'emprise d'une aliénation ou d'une dévoration par l'Autre qui, sous la figure d'un persécuteur tout puissant, infligerait à l'*ego* la charge infernale d'une culpabilisation sans limite - J. Rogozinski n'a pas manqué, et certainement à bon droit, de fustiger les « outrances » égicides auxquelles risquent de nous livrer la logique hyperbolique qui atteint son paroxysme dans les insoutenables évocations d'écorchage et d'éviscération d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* ⁻²⁴⁹ ? Pour échapper à cette alternative qui paraît nous enfermer dans une dissymétrie insurmontable et nous condamner à un *double bind*, le réflexe serait évidemment de chercher une troisième voie : ne faudrait-il pas, plutôt que de partir de mon *ego* ou bien de l'autre radicalement séparé de moi, poser la donation d'un milieu élémentaire intersubjectif (si du moins la subjectivité n'est pas tenue pour une notion à liquider) qui, « d'emblée et toujours déjà », précéderait et fonderait toute différenciation entre moi et l'autre, un fond(s) pour ainsi dire "encore plus originaire" que l'on pourrait appeler, à sa guise, le monde, l'être, la vie ou la « chair du monde » ? Cependant, il ne saurait s'agir là d'une solution magique, puisque elle crée plus de difficultés qu'elle n'en résout. Ne cède-t-on pas du même coup à une surenchère de la logique du « toujours plus originaire », pour reprendre la critique émise par F.-D. Sebbah ? Ne retombe-t-on pas dans l'idée commune et douteuse d'un "magma" primordial qui baignerait et envelopperait universellement tout ce qui existe, de façon actuelle ou seulement potentielle ? Et la réversibilité entre le moi et l'autre que l'on autorise ou préconise ne risque-t-elle pas de virer à l'anonymat ? Dans un tel "magma", le moi et l'autre ne peuvent manquer de se confondre, et dans une telle confusion, il ne peut plus s'instaurer de relation authentique entre un moi véritablement moi et un

²⁴⁹ Cf. « Outrances de Levinas », conférence (inédictée) présentée au colloque Levinas de l'ENS (avril 2006)

autre véritablement. Bien plutôt que de nous résigner à une pseudo-solution de ce genre, nous devons affronter résolument l'antinomie que nous venons d'exposer, dénoncer son caractère excessivement schématique et entreprendre de la déconstruire. Nous allons voir en quoi le modèle de l'auto-hétéro-donation va nous aider à cette tâche. « Husserl fait le pari de penser une altérité d'autrui spécifique et *en même temps* constituée dans et par l'ego transcendantal »²⁵⁰, écrit N. Depraz dont nous adopterons ici l'hypothèse - « la constitution phénoménologique d'autrui échappe à l'alternative de l'altérité radicale et de l'objectivité représentée »²⁵¹ -, de sorte à nous inscrire dans la démarche de sa démonstration, qui vise essentiellement à « faire apparaître en quoi la compréhension la plus aiguë d'autrui, loin de s'ancrer dans la recherche naïve d'un autre qui se trouverait résider à l'extérieur de moi, requiert la mise en lumière, à l'intérieur en moi-même d'une *altérité à soi* qui seule structure phénoménologiquement l'expérience d'autrui », autrement dit à « chercher l'altérité non au « dehors », mais au « dedans », sans que ce dedans ne soit en rien réductible à une intériorité, à une pure réflexion subjective, ni même à une immanence de la conscience close sur elle-même »²⁵².

Rappelons qu'il existe, chez Husserl, trois voies - la première statique, les deux autres génétiques -, trois figurations entrelacées et complémentaires qui cherchent toutes à penser l'expérience de l'intersubjectivité : 1. la voie cartésienne de l'*Einfühlung* comme instauration d'un rapport bilatéral entre l'ego mien et un *alter ego* que je constitue par le moyen d'un transfert apprésentatif ; la communauté se conçoit ici comme l'élargissement d'une relation monadologique initialement duelle ; 2. la voie dite « psychologique », qui part non pas d'un ego, mais d'une conscience psychique appréhendée dans sa genèse pluralisée ; 3. la voie dite du « monde-de-la-vie » (*Lebenswelt*) ou du « monde de l'esprit », qui situe d'emblée l'intersubjectivité sur le plan communautaire du monde et de l'histoire. Notre présente recherche s'en tiendra à s'inscrire - non sans revendiquer une certaine liberté - à

²⁵⁰ *Transcendance et incarnation, op. cit.* p. 89

²⁵¹ *Ibid.* p. 22

²⁵² *Ibid.* p. 23

l'intérieur de la première de ces trois voies, dont l'exposition a pour texte de référence la cinquième des *Cartesianische Meditationen*, qui, ne l'oublions pas, ne représente que la partie émergée d'un iceberg composé d'autres textes rassemblés dans les trois volumes des *Husserliana* XIII, XIV et XV. C'est un chemin possible, non le seul. L'altérité phénoménologique que nous souhaitons ici interroger n'est ni l'autrui empirique, ni l'Autre absolu lévinassien, ni l'autre comme moment logico-spéculatif au sens hégélien. Nous allons commencer par rappeler brièvement la théorie husserlienne de l'*Einfühlung* - c'est-à-dire de l'« empathie » ou de l'« intropathie » -, puis adresserons à celle-ci un certain nombre de questions ou de critiques, dans l'intention non pas de la réfuter, mais de contribuer à lui conférer une nouvelle légitimité.

La cinquième des *Méditations cartésiennes*²⁵³, comme on le sait, cherche à résoudre le problème que pose la constitution du sens de l'être d'autrui ; Husserl, comme dit, s'y confronte à cette grave objection : poussée à bout, la réduction ne risque-t-elle pas d'enfermer inéluctablement mon *ego* transcendantal dans l'impasse d'un solipsisme qui lui barrerait radicalement tout accès possible à une autre subjectivité ? L'auteur part du constat qu'autrui ne m'apparaît pas simplement comme un ensemble synthétique de vécus de ma conscience, ni comme un objet ou une pure représentation, mais bien plutôt comme une présence personnelle qui s'offre dans une série d'expériences diverses mais douées de cohérence, dont je présuppose naturellement l'existence en-dehors de moi et que je considère comme un *alter ego*, c'est-à-dire une subjectivité qui tout à la fois - dans une tension qui, à première vue, peut sembler friser la contradiction - me ressemble et me demeure absolument étrangère. Dans l'attitude naturelle, je me trouve dans le monde avec les autres, je peux me tenir avec eux ou, au contraire, m'isoler d'eux. Les autres m'apparaissent comme des corps physiologiques qui s'opposent à mon propre corps, lui font obstacle, occupent dans l'espace physique une place exclusive, et dont le comportement spécifique manifeste indirectement la vie d'une subjectivité psychique, ils se donnent dans le monde comme des « objets psychophysiques », mais aussi et indissociablement comme

²⁵³ MC pp. 148-242

d'autres sujets qui perçoivent comme moi le monde, ainsi que mon propre corps qui s'y montre. Je fais moi-même l'expérience du monde et des autres en lui et, réciproquement, les autres se présentent à moi comme faisant eux aussi l'expérience de ce même monde, ainsi que de ma propre manifestation en lui. La présence d'autrui se manifeste à moi non seulement en personne, mais aussi indirectement, à travers la présence des multiples « objets de civilisation » qui composent notre monde : outils, produits, œuvres... Comment expliquer ce paradoxe : d'un côté, nous sommes censés partager tous un unique et même monde ; d'un autre côté, il peut sembler que chacun ait son propre phénomène du monde, qu'il vive celui-ci selon dans une expérience absolument unique et singulière ? « Le monde d'un homme heureux est un autre monde que celui du malheureux », remarque Wittgenstein. Pour l'auteur de la cinquième Méditation, soulignons-le, le problème de la constitution transcendante d'autrui est intimement lié à celui de la constitution transcendante du monde objectif, c'est-à-dire d'un monde dont l'existence doit être partagée par tous et valoir identiquement pour tout un chacun. En effet : je ne peux accéder à un tel monde objectif, qu'à condition de constituer d'abord des *alter ego* qui me garantissent la possibilité et l'existence d'un tel monde commun. Or, si la réduction m'enferme dans un solipsisme insurmontable, mon *ego* est alors privé non seulement d'autrui, mais aussi de tout monde intersubjectif, ce qui ne peut manquer d'avoir pour conséquence désastreuse de frapper d'absurdité tout projet, nécessairement collectif, d'édifier une science véritable et certaine, projet de civilisation qui, aux yeux de Husserl, motive foncièrement l'effort pour constituer la philosophie en phénoménologie. S'il est clair que les autres *ego* ne peuvent pas se ramener purement et simplement à des objets en moi, à des unités de représentations liées à mon flux de conscience ou à des images phantasmatiques, s'ils se donnent à moi tout au contraire véritablement comme des autres qui se présentent « en chair et en os », s'il en va ainsi, comment ma propre conscience peut-elle alors constituer intentionnellement le sens d'un *alter ego*, de telle sorte à ce qu'autrui se donne à moi à chaque fois comme une existence en personne ? La question que pose ici Husserl est donc celle de la possibilité de l'expérience de l'autre non pas dans sa genèse temporelle ou dans son

devenir historique, mais d'abord et uniquement dans sa constitution transcendante. Cette énigme suscite une multitude d'interrogations dont la liste n'est jamais close : comment le phénomène d'autrui peut-il concrètement se donner à moi ? Comment se fait-il que je puisse appréhender ce corps que je perçois comme le corps d'un autre ? Comment puis-je m'appréhender moi-même comme un corps tombant dans le champ de perception d'un autre m'appréhendant lui-même comme autre que lui-même ? Comment puis-je appréhender deux ou plusieurs autres comme autres les uns aux autres, plutôt que comme un seul et même grand Autre ? Comment puis-je appréhender tel autre comme ne me confondant pas moi-même avec tous les autres ? Comment toute altérité peut-elle ne pas s'épuiser dans cet autre qui me fait face ? Comment donc un tiers peut-il surgir entre nous ? La démultiplication des autres ne doit-elle pas faire éclater toute possibilité de constituer une communauté intersubjective unifiée, corrélée à un monde objectif, existant et sensé ?

Rappelons la démarche méthodologique que suit Husserl. Une première réduction a mis hors circuit l'attitude naturelle : « Par l'épochè phénoménologique, je réduis mon moi humain naturel et ma vie psychique - domaine de mon *expérience psychologique interne* - à mon moi transcendantal et phénoménologique, domaine de l'*expérience transcendantale et phénoménologique*. Le monde objectif qui existe pour moi, qui a existé ou qui existera pour moi, ce monde objectif avec tous ses objets puise *en moi-même* [...] tout le sens et la valeur existentielle qu'il a pour moi ; il les puise dans mon *moi transcendantal*, que seule révèle l'épochè phénoménologique transcendantale »²⁵⁴. C'est ainsi que je cesse d'appréhender le monde dans son ensemble sur le mode "réaliste" du sens commun ou des sciences naturelles, comme une entité substantielle, composée de molécules et d'atomes physiques que régissent des lois énergétiques, qui existerait objectivement en dehors de notre conscience et indépendamment d'elle, qui préexisterait à notre naissance et subsisterait par-delà notre mort, peut-être sempiternellement ; je me rapporte à présent au monde comme à un pur et simple phénomène qui se

²⁵⁴ MC §11, p. 54

donne, de manière évidente et indubitable - n'en déplaise aux partisans du radicalisme henryen - à titre de corrélat noématique de ma visée intentionnelle. Cette première réduction m'a reconduit à ma sphère primordiale et m'a permis de découvrir le fait incontestable que mon « *ego* pris concrètement a un univers qui renferme ce qui est inséparable de son être apodictique. Cet univers est même une sphère originale, dans laquelle il est pour lui-même et a « un monde », qui existe exclusivement à partir de lui et intentionnellement en lui, dans l'intentionnalité d'une donation de soi originale qui lui appartient exclusivement ». Husserl ajoute que « font aussi partie de ce domaine, du domaine de ce qui m'est propre en tant qu'*ego*, toutes les apparences et possibilités de l'imagination, les objectivités eidétiques *correspondantes* [...] »²⁵⁵.

Or, à l'intérieur de la sphère transcendantale originaire ainsi dégagée, Husserl nous demande de mettre en œuvre une nouvelle *époque* qui suspend cette fois méthodiquement toute intentionnalité relative à la constitution d'une subjectivité étrangère, cela de manière à circonscrire ce qui m'est véritablement propre (*das Mir-Eigene*) ou ce qui m'est le plus propre (*das mir Eigentlichste*), ainsi qu'à établir une différence parfaitement tranchée entre, d'une part, le moi mondain habituel de l'attitude naturelle et, d'autre part, ma vérité transcendantale et concrète d'*ego* monadique : il me faut ainsi faire abstraction de toute détermination de type naturelle ou culturelle, de sorte à accéder à la « sphère du propre » (*Eigenheitssphäre*) ou à la « sphère d'appartenance »²⁵⁶ qui m'isole phénoménologiquement *comme si j'étais seul au monde*, quoiqu'une telle modification de ma visée intentionnelle, précisons-le, ne change strictement rien au fait que le monde et autrui se donnent à moi dans une série d'impressions évidentes²⁵⁷. Ce qui m'est originairement

²⁵⁵ AMC p. 23

²⁵⁶ Husserl emploie des expressions différentes - die *Eigenheitssphäre* dans les années 1929-31 et, dans les années 30, die *Originalsphäre* ou die *primordiale Sphäre* - pour désigner la réduction à l'expérience de soi-même (*Selbsterfahrung*), qu'il distingue de la sphère solipsiste : « Le monde solipsiste n'est pas à confondre avec le monde primordial, ou la réduction solipsiste avec la réduction primordiale » (*Husserliana XV, Beil. I*).

²⁵⁷ On pourrait demander : de quel droit Husserl peut-il présenter l'égoïté transcendantale ainsi dégagée comme résidu, en tant que « structure essentielle de la constitution universelle » (MC p. 154) ? Il faut bien comprendre que la position d'universalité, ici, ne résulte aucunement d'une extension à tous les autres *ego* qui procéderait au moyen d'une espèce de jugement réfléchissant au sens kantien, qui

propre se définit, négativement, par ce qui m'est non étranger, c'est-à-dire par ce qui reste à titre de résidu une fois que j'ai écarté méthodiquement tout ce qui transcende ma sphère d'appartenance ; et, positivement, par ma chair (*Leib*), le seul corps dont je dispose immédiatement et qui s'identifie mon égoïté incarnée (*Ichleib*). Avec Husserl nous pouvons ainsi admettre que « chaque homme « porte en lui un *ego* transcendantal » [...] dans la mesure où il est l'auto-objectivation de [celui-ci] (auto-objectivation qui peut être mise à jour par l'auto-méditation phénoménologique) »²⁵⁸. Or, en réduisant - c'est-à-dire en reconduisant - ainsi mon moi naturel à sa vérité primordiale de monade, je parviens alors à découvrir, nous dit Husserl, un sens existentiel nouveau : celui d'être un *alter ego*, c'est-à-dire un « reflet » ou un *analogon* non pas de mon moi mondain ou empirique que j'ai écarté d'un geste rigoureux, mais de ma monade transcendantale. Il faut nécessairement que je me connaisse moi-même comme monade pour pouvoir appréhender analogiquement un autre quelconque comme une monade à la fois semblable et étrangère à la mienne : comment donc le moi naturel, s'il ne cesse de fuir quotidiennement l'épreuve de sa solitude et s'il ignore de ce fait sa propre vérité primordiale de monade, pourrait-il être en mesure de considérer un autre dans sa vérité originaire ? Il faut que je commence par découvrir, au moyen d'une réduction radicale, ma propre égoïté originaire, pour pouvoir, dans un second temps, penser autrui sur le modèle de celle-ci et, corrélativement, la possibilité d'un monde objectif. La réduction radicalisée me révèle ainsi « [...] le fait que j'ai en moi, dans le cadre de ma vie de conscience pure transcendantalement réduite, l'expérience du « monde » et des « autres » [...] non pas comme d'une œuvre de mon activité

partirait de ma monade singulière pour s'étendre à tout autre *ego*. Une telle extension est interdite aussi longtemps que je suspends l'existence effective de tout autre *ego*. En réalité, l'universalisation en question fait intervenir la technique des variations imaginaires et ne conclut nullement à l'existence d'un *alter ego*. « Il faut faire attention au fait suivant : dans le passage de mon *ego* à l'*ego* en général, on ne présuppose ni la réalité, ni la possibilité d'un monde des autres. L'extension de l'*eidōs ego* est déterminée par la variation de mon *ego*. Je me modifie dans l'imagination de moi-même, je *me* représente comme différent, je n'imagine pas « un autre » » (*MC* § 34, p. 124, note 1). « Le processus d'universalisation de l'*ego* consiste en un approfondissement interne et immanent à l'*ego* » (N. Depraz, *Transcendance et incarnation*, op. cit. p. 86). Ainsi, à ce stade de la démarche phénoménologique, nous n'avons pas encore dépassé l'équivocité du solipsisme.

²⁵⁸ *Krisis* § 54, b), pp. 211-212

synthétique en quelque sorte privée, mais comme d'un monde étranger à moi, « intersubjectif », existant pour chacun, accessible à chacun dans ses « objets »²⁵⁹. Le monde intersubjectif en question, en tant que pur et simple phénomène, n'est nullement aboli ». L'originaire intersubjectif auquel l'altérité donne lieu dans son approfondissement ultime comme altérité à soi », précise N. Depraz, « n'est ni un fondement, ni un principe substantiel »²⁶⁰. Il n'est pas quelque chose qui se suffirait à soi-même pour subsister en tant que milieu commun préalable, parce que sa manifestation a sa condition de possibilité radicale dans cet *ego* intentionnel que je suis, moi, monade.

La question se pose alors de savoir si peut ou non se remplir effectivement la visée du sens d'être un *alter ego*, cette « transcendance immanente » ou cette « transcendance dans l'immanence » qui se donne originairement à l'intérieur de ma monade, de telle sorte à structurer celle-ci comme d'emblée intersubjective. Husserl répond clairement : l'autre ne se donne pas à moi dans une *Erfüllung*, mais dans une autre opération de la conscience constituante, à savoir une « appréhension assimilatrice », une espèce de « création primitive » qui me permet d'appréhender, de manière non immédiate, par le moyen d'une *Einfühlung*, un corps autre que le mien, en visant ce corps comme analogue à mon propre corps organique qui se donne à moi en original, dans sa réalité vivante. D'après Husserl, c'est un fait que mon *ego* et tout *alter ego*²⁶¹ sont toujours déjà donnés comme coexistants dans une *Paarung* - un « accouplement » (selon la traduction de Levinas), une « copulation » (selon D. Franck), ou, de façon plus neutre, un « appariement » (selon Ricoeur) ou un « couplage » -, c'est-à-dire dans un processus d'association ou de co-union qui consiste dans la synthèse passive originaire d'une relation formelle qui correspond à une configuration universelle de la sphère transcendantale. L'appariement se

²⁵⁹ MC p. 151

²⁶⁰ *Transcendance et incarnation, op. cit.* p. 37

²⁶¹ « [...] l'*alter ego*, c'est littéralement un « autre moi-même », en un tour où « moi-même » apparaît au premier plan par rapport à « autre ». L'*alter ego* est un « second moi-même », une sorte de « vice-*ego* » qui peut au sens propre être mis à la place de l'*ego*, ou encore jouer par rapport à lui un rôle vicariant, le remplacer. Appréhender l'expérience d'autrui en termes d'*alter ego* invite à suivre, en l'*ego* qualifié d'*alter*, le fil de la proximité et de la ressemblance des deux *ego* plus que de leur étrangeté l'un au regard de l'autre » (*Ibid.* p. 125).

définit essentiellement comme un processus de transfert (*Übertragung*) qui procède non par identification, mais par association²⁶² : deux éléments distincts qui se recouvrent par l'effet d'une association se synthétisent, de telle sorte à apparaître comme composant une unité de ressemblance, un couple, un groupe ou une pluralité. « La *Paarung* requiert ainsi 1) le deux, 2) une conscience de l'unité, 3) la différence au sein de ce deux, 4) le mode d'unité comme ressemblance de l'un à l'autre. Cette schématisation de la *Paarung* fait ressortir la minutieuse intrication du deux dans l'un, la non-dualité de l'unité et de la différence »²⁶³. L'appariement se présente comme une espèce de « re-crédation à deux » de la « création originaire » (*Urstiftung*) de l'ego dans sa sphère primordiale. C'est en moi, c'est-à-dire dans ma propre monade, que tous les autres se constituent transcendentalement comme autres - comme autres porteurs de sens et d'existence. C'est moi qui, naturellement à mon insu, leur transfère intentionnellement le sens d'être des *alter ego*. Un tel appariement appréhensif ne signifie nullement que le corps d'autrui m'apparaîtrait comme un signe extérieur à l'autre ; l'appariement me donne au contraire autrui directement, non pas sous un masque ou un déguisement, mais dans un corps réellement vivant, dans son incarnation même, en « chair et en os ». Husserl propose de décrire le principe du transfert appariant en établissant une analogie avec le processus de présentification du passé dans le ressouvenir de soi-même, par opposition au souvenir comme présentation immédiate dans le flux perceptif du présent vivant (distinction élémentaire mise en lumière dans les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*) : « [...] l'ego actuel, l'ego constamment présent dans son flux, se constitue dans une auto-temporalisation comme durant de part en part à travers « ses » passés. De la même façon, l'ego

²⁶² L'association au sens psychologique se définit comme 1° un fait empirique qui 2° ne concerne que l'ensemble des contenus psychiques et qui 3° consiste dans une relation entre deux représentations mentales qui s'appellent réciproquement l'une l'autre. L'association au sens husserlien, quant à elle, écarte les deux premiers caractères pour ne retenir que le troisième : « Toute interprétation de l'association et de ses lois qui en fait une espèce de loi naturelle psychologique obtenue par une induction objective doit donc demeurer exclue ici. L'association vient ici en cause exclusivement en tant qu'elle est le lien purement immanent du « ceci rappelle cela », « l'un renvoie à l'autre » [...] l'un des membres est caractérisé pour la conscience comme celui qui évoque, l'autre comme l'évoqué » (*Expérience et jugement*, [78], traduit par D. Souche-Dagues, PUF, Epiméthée, Paris, 1991, p. 88).

²⁶³ *Transcendance et incarnation*, op. cit. p. 141

actuel [...] constitue-t-il en soi un autre comme autre. L'auto-temporalisation par ce qu'on pourrait appeler « *Entgegenwärtigung* » [dé-présentation] (par la « remémoration ») a son analogie dans mon « *Entfremdung* » »²⁶⁴. Mais s'il en va ainsi, comment l'autre peut-il néanmoins se dérober à moi en se retirant dans une sphère monadique qui me reste absolument inaccessible, du moins dans son immédiateté à soi-même ? Comment puis-je attribuer intentionnellement à ce corps que je constitue spontanément comme corps d'autrui un certain ensemble de déterminations psychiques - des sentiments, des pensées etc. -, si ces dernières ne se donnent jamais directement à moi dans ma sphère immanente primordiale ? Comment puis-je identifier ce corps physique qui se présente à moi directement avec l'épreuve invisible de contenus psychiques qui, tout au contraire, ne se donnent jamais immédiatement à moi ? Encore une fois, qu'est-ce qui fait que ce corps qui se présente à moi comme ressemblant au mien ne m'apparaît pas simplement comme une partie ou un autre exemplaire - un reflet ou un double (*Doppelgänger*) - de mon propre corps, et d'abord, comment puis-je établir un tel rapport de ressemblance ? Comment puis-je, à l'inverse, ne pas constituer l'autre en maître et possesseur de ma propre sphère de conscience ? Bref, comment puis-je constituer dans ma propre monade la monade étrangère d'un autre dont le corps se montre directement à mes yeux ?

Résumons en termes simples la réponse globale de Husserl à ces interrogations multiples et complexes. D'après lui, l'autre se manifeste à moi à travers un comportement changeant mais plus ou moins concordant, dans lequel le physique apprésente le psychique. Autrui, en se constituant dans ma monade comme une modification de celle-ci, opère en moi l'apprésentation d'une autre monade analogue à la mienne. Cette autre monade, alors qu'elle ne se présente jamais à moi directement, à la manière de ce corps d'autrui que j'ai sous les yeux, ne m'apparaît pas pour autant comme une pure et simple virtualité : sous réduction, une fois suspendue toute thèse relative à l'existence "réaliste", "au dehors" de moi, d'un autre que moi, l'apprésentation d'une autre monade se donne à moi, à titre de fait absolument indubitable, quand bien même je serais

²⁶⁴ *Krisis* § 54, b), p. 211

parfaitement seul au monde. Avec Husserl, insistons sur le fait qu'aucune *Einfühlung* ne peut - non pas par empêchement provisoire, mais par principe phénoménologique - me donner une présentation *leibhaft* de la sphère d'appartenance primordiale de l'autre : « Les vécus des autres ne sont pas proprement ou originairement perceptibles »²⁶⁵. Il est de fait absolument nécessaire que l'épreuve immédiate que l'autre a réellement de lui-même à l'intérieur de sa propre sphère primordiale, qu'une telle épreuve demeure, de manière principielle et indépassable (les avancées scientifiques ou techniques n'y pourront jamais rien changer), exclusivement propre à sa monade singulière. De même que je m'apparais immédiatement à moi-même, chaque autre monade ne peut s'apparaître immédiatement qu'à soi-même. Mon propre *ego* m'est donné, à moi seul, dans une présentation immédiate, tandis que tout autre *ego*, du fait de sa séparation originaire, ne se donne à moi que par le moyen d'une appréhension corporelle : le corps physique d'autrui, en se présentant directement à moi, m'apprécite de ce fait même un vécu de conscience étranger auquel je n'accède jamais de plain-pied. Notons que, même si le mot est le même et qu'il s'agit dans les deux cas d'une donation non *leibhaft*, l'appréhension d'une autre monade ne doit surtout pas être confondue avec l'appréhension des faces provisoirement cachées d'un objet spatial que je peux dévoiler par un mouvement de rotation, du fait que le vécu original d'autrui, par principe phénoménologique, ne se donne aucunement sur le mode d'une succession d'esquisses (*Abschattungen*) spatio-temporelles. En d'autres termes, je ne peux en aucun cas accéder à l'autre dans l'« ici-même » de sa propre chair, je ne peux faire en sorte que l'« ici » de ma propre chair, qui se présente à moi immédiatement, coïncide absolument avec l'« ici » de la chair d'autrui, qui ne s'apprécite jamais à moi qu'irréellement sur le mode d'un « là-bas » ou d'un « là-haut » : pour moi, la chair d'autrui, qui se vit en elle-même comme un « ici », demeurera toujours un « ailleurs » ; et, réciproquement, c'est toujours comme un ailleurs que l'« ici » de ma propre chair sera appréhendée depuis le centre que l'autre monade identifie à son propre « ici » - c'est du moins ce que je suppose depuis mon lieu propre, puisque

²⁶⁵ *Recherches logiques*, II, 1, *op. cit.* p. 34. Dès 1909, Husserl rompt avec la conception de l'*Einfühlung* selon Lipps comme perception immédiate de l'autre en tant que tel.

je ne vis jamais immédiatement la perception que l'autre a de moi-même (si c'était le cas, je ne serais plus moi-même, mais l'autre). Husserl reconnaît ainsi, entre l'autre et moi, le fait d'une « différence égologique » abyssale - nous reprenons cette expression à J. Rogozinski. Si chaque monade est sans porte ni fenêtre, nous dit Leibniz²⁶⁶, cela n'implique pas nécessairement pour autant - nous allons y revenir - que toute communication ou communauté entre ma propre monade et les autres monades serait par principe impossible ; cela signifie seulement le fait que le mode originaire d'appréhension par appariement confère à tout *ego* un caractère littéralement ab-solu : aucun *ego* autre que le mien ne peut se donner à moi « dans sa chair » ; et réciproquement : autrui ne peut vivre mon propre *ego*, tel que je le vis en original, ma monade doit nécessairement apparaître à l'autre comme une chose à jamais séparée, inaccessible en propre. Si l'*ego* d'autrui se confondait ou fusionnait avec le mien, le phénomène de l'autre serait alors détruit dans sa possibilité radicale. Comme l'écrit Husserl : « si ce qui appartient à l'être propre d'autrui m'était accessible d'une manière directe, ce ne serait qu'un moment de mon être à moi, et, en fin de compte, moi-même et lui-même nous serions le même »²⁶⁷. Toute possibilité d'une expérience de l'autre serait du même coup abolie. Ainsi, la thèse de l'appariement appréhensif a pour corrélat direct celle de l'« infranchissable abîme » qui ouvre entre ma monade et toute autre monade une insurmontable différence égologique. Aucune altérité véritable ne pourrait se donner à moi sans le processus transcendantal de caractère double qui associe, d'une part, la présentation d'un autrui dans son corps objectif intramondain et, d'autre part, l'appréhension d'un autre en tant qu'autre chair énigmatique. L'appréhension de l'*Einfühlung* ne me livre jamais « en personne » le contenu singulier de la sphère étrangère ; celui-ci m'est seulement suggéré ou indiqué à travers le comportement extérieur que manifeste le corps physique d'autrui, comportement qu'il m'est possible d'interpréter et de comprendre, en totalité ou seulement en partie - ce qui implique inévitablement un risque d'erreur ou d'illusion -, à partir d'un pré-savoir

²⁶⁶ « Les Monades n'ont point de fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir [...] ni substance, ni accident peut entrer de dehors dans une monade » (*La Monadologie* § 7, Delagrave, Paris, 1987).

²⁶⁷ MC pp. 177-178

tiré de mon propre vécu et de l'expérience que j'ai pu faire d'un contexte analogue à celui dans lequel l'autre est présentement placé. Ainsi, le phénomène de l'autre ne se donne que dans un jeu concomitant et inséparable de présentations et d'apprésentations, l'autre ne m'apparaît comme *alter ego* que par un processus phénoménologique de « présentation apprésentative »²⁶⁸ : s'il ne peut s'apprésenter à moi qu'à condition de se présenter à moi d'une manière évidente, en tombant directement sous ma perception - en tant que ce visage que je vois, cette voix que j'entends, cette pression que je sens etc. -, il faut dire, réciproquement, qu'il ne se présente jamais à moi de manière purement directe, sans du même coup se retirer dans une étrangeté qui s'apprésente. Bref, pas de présentation sans apprésentation, ni l'inverse. Sinon, je n'aurais affaire qu'à un objet ou bien qu'à un Autre absolument inaccessible. Mais qu'en est-il, plus précisément, des rapports entre ces deux modalités distinctes et inséparables qui, nous dit Husserl, déterminent essentiellement la donation de l'autre à moi ? Faudrait-il considérer que la présentation d'autrui serait plus originaire que l'apprésentation de l'autre, dans la mesure où elle la rendrait *a priori* possible ? Ou bien, à l'inverse, que la présentation d'autrui ne surgirait que dans un second moment, comme une épiphanie dans laquelle émergerait une altérité plus originaire qui conditionnerait transcendentale cette présentation ? Ne devons-nous pas, bien plutôt et une fois de plus, renvoyer dos à dos ces deux thèses antagonistes et admettre que l'originaire en question consiste dans le double processus tout à la fois de présentation et d'apprésentation, que ces deux opérations s'entrelacent comme deux dimensions absolument indissolubles d'une unique et même co-donation et qu'il serait permis de penser celle-ci selon notre modèle : l'auto-hétéro-donation ? En tout cas, pour le moment, comprenons bien que la réduction radicalisée doit établir de manière claire et distincte la ligne de partage entre, d'une part, le contenu indubitable de ce donné *leibhaft* qui me présente autrui comme ce corps que je perçois directement et, d'autre part, l'apprésentation d'une autre monade incarnée qui ne se manifeste à moi qu'indirectement, en me renvoyant énigmatiquement à un

²⁶⁸ MC p. 198

terme transcendant = X. « L'apprésentation, comme telle, présuppose [...] un noyau de présentations. Elle est une re-présentation liée par des associations à la présentation [...] ; fondue avec la perception, [elle] exerce la fonction spécifique de *co-présentation* [...] elle ne peut apprécier que parce qu'elle présente [...] l'apprésentation ne peut avoir lieu que si elle s'effectue liée à une présentation »²⁶⁹. Certes, il n'est nullement nécessaire que je rencontre tel autre « en personne » pour pouvoir avoir affaire à lui : il m'est possible, par exemple, d'entrer en dialogue (même si ses écrits ne répondent pas à toutes mes questions) avec un philosophe qui a vécu il y a plus de deux mille ans. Mais l'apprésentation ne se donne pas dans une pure intuition intellectuelle²⁷⁰ : c'est toujours sur la base d'une présentation concrète - celle d'un représentant personnel (un lieu-tenant) ou d'un simple objet indicial dont la présentation directe me renvoie à un autre qui ne se donne pas à moi « en chair et en os » - que s'opère la manifestation indirecte de cet autre qui m'apparaît comme un *alter ego*. Mais comment s'effectue le passage du présenté au « X » apprésenté ? Non pas, répond Husserl, par l'effet d'un raisonnement inductif qui prendrait pour indice le donné directement perçu. Insistons : non pas que le « X » correspondrait à une entité métaphysique qui préexisterait au corps présenté, ni que celui-ci ne serait qu'un pur et simple épiphénomène qui révélerait au jour une chose en soi = X préexistant dans un monde que l'on ne sait trop quel arrière-monde. Toute thèse de ce genre doit ici être écartée par l'*epochè*. A lire Husserl, nous pourrions croire que le passage en question pourrait se penser plutôt comme une espèce de mouvement d'avancée, de pénétration ou d'introduction du moi dans la sphère de l'autre = X : « [...] je m'introduis en autrui par la pensée [...] je pénètre plus avant dans les horizons de ce qui lui appartient [...] »²⁷¹. Or, cela peut sembler contradictoire, s'il est vrai que je ne sors jamais de ma monade. En fait, comme nous allons le préciser, je ne m'introduis jamais directement dans la sphère de l'autre, mais j'introduis plutôt celle-ci en moi, quoique toujours sur le mode irréal d'une

²⁶⁹ MC pp. 197-198

²⁷⁰ Comme on le sait, Husserl, contrairement à Kant, admet la donation d'intuitions intellectuelles (ou catégoriales). Ce qui est ici nié, ce n'est pas le fait d'une telle donation, mais sa pureté exclusive.

²⁷¹ MC p. 210

apprésentation associative. En termes imagés, nous pourrions dire que tout se passe comme si je creusais ou dilatais de l'intérieur ma propre sphère monadique, de telle sorte à y faire une place à l'apprésentation d'une sphère étrangère. N'est-ce pas à partir d'un tel mouvement d' "élargissement interne" qu'il s'agit, avec J. Rogozinski, de penser la possibilité d'un accès du moi jusqu'« au-delà d'autrui »²⁷², expression qui, sur un mode résolument inversé, fait écho notamment à la formule levinassienne « au-delà de l'essence » ?

Mais n'allons pas trop vite. Pour l'instant, commençons par un examen critique de la théorie de l'*Einfühlung* selon la voie cartésienne : qu'est-ce qui justifie le fait, pour Husserl, d'expliciter l'expérience de l'autre à partir des concepts phénoménologiques fondamentaux d'*ego* monadique²⁷³ et de transfert apprésentatif ?

1° La question du solipsisme

Le solipsisme qui résulte de la présupposition selon laquelle « l'autre ne peut être qu'un sens et comme tel ne peut trouver son origine qu'en moi »²⁷⁴ constitue-t-il ou non une objection fondée à l'encontre de la théorie husserlienne de l'*Einfühlung* ? L'auteur de la cinquième des *Méditations Cartésiennes* et de ses compléments ultérieurs, même s'il se confronte à l'objection en question avec le plus grand scrupule - « [...] ne se pourrait-il pas que je sois *solus ipse*, qu'en conséquence, je trouve en moi et dans mon monde des motifs pour apprésenter d'autres sujets avec leurs mondes, alors qu'il n'y aurait pas d'autres sujets ? »²⁷⁵ - n'aurait-il pas en fait déjà répondu à celle-ci ? Husserl a effectivement considéré que ma propre subjectivité transcendantale, d'emblée et toujours déjà, constitue intentionnellement - aussi énigmatique que cela puisse paraître de prime abord - la signification d'être une altérité, par l'effet d'une

²⁷² cf. *Le moi et la chair*, op. cit. pp. 236 sq.

²⁷³ Rappelons que l'*ego* transcendantal husserlien se constitue selon trois niveaux de structuration croissante : comme moi-pôle (*Ideen I*), comme moi-substrat personnel (*Ideen II*), puis comme *ego* monadique concret (*Méditations cartésiennes*).

²⁷⁴ D. Franck, *Chair et corps*, op. cit. p. 85

²⁷⁵ AMC p. 46

opération synthétique passive qui m'ouvre originairement toute possibilité d'une expérience de l'autre : « [...] *ego* et *alter* sont toujours, en même temps et nécessairement, dans un couplage originaire (celui de la forme la plus originaire de la synthèse intentionnelle que nous nommons « association », par opposition à la synthèse de l'identification) »²⁷⁶ - et que c'est seulement sur le fond d'une telle activité transcendantale dont la visée noétique n'est pas nécessairement remplie empiriquement, donc toujours dans un second temps, que la méthode réductionnelle me conduit à faire abstraction de tout acte de conscience par lequel je forme ainsi en moi le noème d'une subjectivité étrangère, mais comparable à la mienne. Mon *ego*, écrit Husserl, « ne peut être un *ego* ayant l'expérience du monde que s'il est en commerce avec d'autres *ego*, ses pareils, s'il est membre d'une société de monades qui lui est donnée d'une manière orientée »²⁷⁷. « La subjectivité n'est ce qu'elle est : un *ego* constitutivement fonctionnant, que dans l'intersubjectivité »²⁷⁸. La primauté du « je » solitaire ne veut nullement dire qu'« il ne soit pas légitime de devoir malgré tout parler d'une intersubjectivité transcendantale constitutive du monde en tant que « monde pour tous » » ; toutefois, c'est une erreur méthodologique que de vouloir « sauter tout de suite dans l'intersubjectivité transcendantale en sautant par-dessus l'ego-origine, l'ego de mon époque, qui ne peut jamais perdre son unicité, ni ce qu'il a de personnellement indéclinable »²⁷⁹. En effet : pour que soit possible une intersubjectivité transcendantale comme « communauté illimitée de monades »²⁸⁰, il faut que « le sens de l'aperception qui réussit à atteindre l'autre implique nécessairement une expérience immédiate de l'identité entre le monde des autres, monde appartenant à *leurs* systèmes de phénomènes, et le monde de *mon* système de phénomènes »²⁸¹. Or, si la différence égologique exclut à chaque fois la possibilité de vérifier directement la donation effective d'une telle identité, il faut alors commencer méthodiquement par une élucidation approfondie de l'*ego*

²⁷⁶ AMC p. 28

²⁷⁷ MC p. 224

²⁷⁸ *Krisis*, op. cit. § 50, p. 196

²⁷⁹ *Ibid.* § 54, b), p. 210

²⁸⁰ MC p. 210

²⁸¹ *Ibid.* p. 203

monadique. Ecartons toute prétention d'ériger métaphysiquement la subjectivité transcendantale en une « substance », au sens classique d'une entité qui, pour exister, n'a besoin de rien d'autre que de soi-même et qui, à la limite, serait capable de s'auto-fonder absolument dans l'être²⁸². En général, lorsque l'on parle de « solipsisme », c'est en un sens foncièrement dépréciatif, c'est pour faire valoir l'objection logique selon laquelle l'ego des philosophies idéalistes serait voué à un enfermement autistique irrémédiable. Cependant, l'esprit de la méthode phénoménologique exige que nous mettions entre parenthèses toute présupposition dépréciative de ce type. La notion de « solipsisme », de même que celle de « monade », doit être maniée avec la plus grande précaution : il va falloir que nous distinguions avec soin entre, d'un côté, un "mauvais" solipsisme - celui qui stigmatise la menace d'un ego radicalement privé de l'autre et de communauté - qui constitue une objection légitime et même obligée et, de l'autre côté, un solipsisme bien compris - qui correspond, tout au contraire, à une condition de possibilité nécessaire à toute expérience authentique de l'autre ou d'une communauté véritable -. N'en restons surtout pas à un usage strictement péjoratif et au fond paresseux du « solipsisme » : nous avons à faire un effort phénoménologique pour mettre en lumière une entente positive, légitime et même obligée de la notion en question. « Remettre le solipsisme à sa place, en tant qu'étape méthodique provisoire », estime N. Depraz, « permettra de rendre sa fécondité à l'égologie selon la voie cartésienne et à saisir l'expérience de l'autre qui en ressort [...] »²⁸³. Le solipsisme n'est-il qu'un moment temporaire à dépasser à l'intérieur de la démarche propre à la phénoménologie scientifique ou bien correspond-t-il à une détermination originaire que j'aurais à assumer existentiellement dans la pratique libératrice d'une « instase »²⁸⁴ ? Nous allons en tout cas tâcher de montrer qu'il nous faut, avec

²⁸² Husserl considère que le « moi pur », par opposition à tous ses vécus fluents, « subsiste à titre de résidu transcendantal » (*Ideen I*, § 57, p. 189, je souligne). L'ego cartésien comme *res cogitans* ne revendique pas une auto-fondation absolue, puisqu'il dépend radicalement d'un Dieu qui le crée et le recrée continuellement, par une activité qui nécessite sans doute indéfiniment plus qu'une simple « pichenette » initiale.

²⁸³ *Transcendance et incarnation*, op. cit. p. 46

²⁸⁴ Nous renvoyons ici à un motif développé par J. Rogozinski in *Le moi et la chair*, op. cit. pp. 318-338. Nous récusons en tout cas cette proposition merleau-pontyenne - « la chose « solipsiste n'est pas première pour Husserl, ni le *solus ipse*. Le solipsisme est une « expérience de pensée » (*Gedankenexperiment*), le *solus ipse* un « sujet construit »

Husserl, décrire et penser la condition d'un « solipsisme vécu » (selon une expression de Merleau-Ponty) à chaque fois mien, qui correspond au fait, absolument certain, principiel et indépassable, que ma propre chair-au-monde ne m'est donnée immédiatement et en original à personne d'autre qu'à moi seul²⁸⁵ - ou peut-être aussi à un Dieu capable de « sonder les reins et les cœurs » ou de s'incarner, de telle manière à me rejoindre et me visiter dans la pure immédiateté monadique de ma propre chair, mais une telle hypothèse de type « mystique », aussi extraordinaire et prometteuse qu'elle soit, étant donné qu'elle nous libérerait radicalement de toute espèce de dérélition désespérante, n'a pas sa place ici, parce qu'elle suppose une foi que l'époque doit écarter - et que personne ne peut se substituer à moi, me remplacer au lieu originaire où l'incessante activité de mon incarnation / modification me donne et me libère à moi-même, en m'ouvrant la sphère originaire de cet espace de solitude-liberté auquel s'identifie le milieu transcendantal indivis qui consiste dans l'immédiateté solitaire de mon « ici » vivant et intentionnel et qui ne fait qu'un avec l'auto-hétéro-donation pulsionnelle et pneumatique de mon « je peux » pratique, théorique ou érotique. S'il nous est absolument impossible de transiger sur le fait que ma chair et celle de l'autre ne sont point interchangeables, il nous faut alors entreprendre avec courage de plaider en faveur d'une plus grande réhabilitation de la monade : ne serait-il pas grand temps, en effet, de briser toute espèce de "tabou monadique" susceptible de régner sur la pensée contemporaine ? Les phénoménologies de Husserl, de Heidegger et de Henry (pour ne citer qu'eux) impliquent toutes une position monadologique plus ou moins affirmée, quoique souvent de façon encore trop timide, comme s'il y avait là quelque chose d'invouable : l'auteur d'*Être et temps* décrit le « solipsisme existentiel » du *Dasein*, tandis que Henry parle, non sans provocation, d'une condition de « monades esseulées »²⁸⁶ et affirme : « Je suis l'unique, non pas parce que j'ai décidé de l'être, parce que, dans mon

(*konstruiertes Subjekt*) » (« Le philosophe et son ombre » in *Signes, op. cit.* p. 219) - si elle signifie qu'« il faut donc concevoir [...] un On primordial qui a son authenticité » (*Ibid.* p. 221).

²⁸⁵ « Mon *ego*, donné à moi-même d'une manière apodictique - seul être que je puis poser comme existant d'une manière absolument apodictique - [...] » (*MC* p. 224).

²⁸⁶ Cf. « Préalables à une lecture de Marx » in *PV-III* p. 75

esthétisme, je ne goûte qu'à l'exceptionnel de sensations rares [...] mais parce que je sens. « On » ne sent pas [...] « sentir », c'est faire l'épreuve, dans l'individualité de sa vie unique, de la vie universelle de l'univers, c'est être déjà "le plus irremplaçable des êtres" »²⁸⁷. L'un comme l'autre rejouent ainsi à leur manière la réduction husserlienne qui me reconduit à découvrir ma condition originaire de monade solipsiste, ainsi qu'à appréhender l'autre sur le modèle d'une monade absolument étrangère à la mienne et cependant analogue à elle : « Ces deux sphères primordiales, la mienne qui, pour moi - *ego* -, est la sphère originale, et la sienne qui, pour moi, est apprésentée, ne sont-elles pas séparées par un abîme infranchissable pour moi »²⁸⁸ - non moins que pour l'autre ? En effet : nous devons dire que franchir *réellement* - et non pas seulement *intentionnellement* - cet abîme, cela reviendrait à avoir de l'autre une expérience originale, c'est-à-dire à se confondre avec lui et à abolir ainsi, en la résorbant dans l'identité du Même, toute la puissance de son altérité. Comme nous allons mieux le comprendre, non seulement la donation « en chair et en os » d'un autre à moi n'exige nullement que je franchisse en réalité l'abîme en question, mais, de plus et tout au contraire, pour qu'un autre puisse se donner à moi « en personne », *il faut* absolument que la sphère originaire propre à cet autre ne me soit jamais donnée immédiatement, « en original », faute de quoi l'autre et moi serions alors fondus ensemble et aucune relation authentique ne serait plus possible entre nous. Pour qu'une relation entre moi et l'autre soit effectivement possible, il faut impérativement que je demeure moi-même et que l'autre demeure autre, donc que sa sphère à lui ne se présente jamais à moi de manière immédiate, ce qui suppose que l'autre et moi, nous devons chacun nous trouver donnés à nous-mêmes seuls dans notre propre chair, l'un et l'autre chacun comme l'unique au monde, mais que je puisse néanmoins constituer en moi un autre moi, ou qu'à l'intérieur de ma propre monade puisse faire irruption, mais seulement sur un mode médiatisé, la révélation d'une monade étrangère susceptible de m'apparaître comme un *alter ego*. Si donc il nous faut admettre que toute

²⁸⁷ PPC p. 148, cité par P. Audi in *Michel Henry, op. cit.* p. 44, qui souligne : « Que chacun est le plus irremplaçable des êtres, c'est là ce que vise à méditer la philosophie de Michel Henry [...] » (pp. 44-45).

²⁸⁸ MC pp. 196-197

relation authentique entre moi et un autre irréductible à moi a pour condition de possibilité transcendantale un solipsisme monadologique qui, entendu en ce sens précis, n'équivaut nullement à une objection - celle d'un résidu « métaphysique », transcendant, non réduit, provenant la tradition idéaliste issue de Leibniz et interdisant toute communauté - qui suffirait à renverser toute la démarche réductionnelle ou même à ruiner toute l'entreprise husserlienne. Ainsi, le solipsisme monadologique qui demande ici à être pris sérieusement en considération ne revient surtout pas à la thèse métaphysique d'une égoïté substantielle qui existerait de manière absolument exclusive ou autosuffisante - « le Moi est tout » (Fichte), « l'Unique » (Stirner) etc. : toutes ces thèses demeurent prises dans l'attitude naturelle, en tant qu'elles impliquent la position "réaliste" d'une chose objective ou ontique ; G. Tarde va jusqu'à vouloir démontrer l'existence des monades au moyen des sciences de la nature ou de l'homme²⁸⁹ ; or, ce faisant, il ne peut que perdre la monade originelle, la mienne, la seule qui me soit donnée immédiatement -, mais consiste bien plutôt dans un fait phénoménologique déterminé et parfaitement vérifiable, en dépit de toute mauvaise foi et de toute esquivance inauthentique, à savoir l'épreuve immédiate et concrète de mon propre « je peux » incarné, autrement dit l'exercice pratique ou théorique d'une liberté à chaque fois mienne et absolument insubstituable, qui révèle une discontinuité de principe entre ma sphère originelle et toute autre sphère étrangère. Un tel solipsisme de fait²⁹⁰, insistons-y, *n'a aucun sens en dehors de la réduction* ; il n'équivaut nullement à la thèse physique ou métaphysique selon laquelle rien n'existerait dans le monde, sinon une substance unique et exclusive qui serait le « Moi » transcendantal : une pareille thèse

²⁸⁹ Cf. *Monadologie et sociologie*, préface d'E. Alliez, postface de M. Lazzaratto, Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, Collection Les empêchés de penser en rond, Paris, 1999, pp. 33-102.

²⁹⁰ Ne faudrait-il pas reprocher à la sociologie en général - qu'elle procède selon une méthode de type « holiste » ou bien « individualiste », elle présuppose toujours une opposition tranchée entre les individus et la société - non seulement d'ignorer la monade originelle que nous cherchons ici, à la suite de Husserl, à décrire phénoménologiquement (qui doit, nous allons le voir, être considérée dans son déploiement relationnel), mais aussi de tenir la notion même de « monade » pour un pur et simple non-sens ? Au lieu d'opposer de manière tranchée l'individu et la société, la monadologie husserlienne, nous allons le voir, doit nous conduire à reconnaître le fait que toute société possible doit s'incarner phénoménologiquement dans la sphère d'immanence égoïque de cet individu que je suis à chaque fois.

demeurerait encore prise dans l'attitude naturelle et ne pourrait en effet que me condamner inéluctablement à un enfermement autistique et désespérant dans un égoïsme claquemuré. Quoique, dans les *Ideen I*, l'*ego* soit dit « clos »²⁹¹, la réduction monadologique n'est pas « une limitation au sens d'une dé-limitation formelle (*Einschränkung*), mais bien plutôt une intégration (*Be-schränkung*) c'est-à-dire la libération d'un champ infini, ou encore une reconduction (*re-ductio*) à l'infinité de ce champ »²⁹². Le solipsisme vécu comme constat phénoménologique signifie en réalité l'impossibilité avérée - le fait qu'on veuille ou non la reconnaître n'y change strictement rien - de toute fusion effective, quand bien même elle serait seulement partielle, entre, d'une part, mon *ego* incarné et intentionnel que je vis immédiatement et, d'autre part, tout autre *alter ego* qui ne se donne à moi que par la médiation d'une appréhension ; autrement dit, le solipsisme véritable revient à la différence égologique fondamentale qui instaure une relation fondatrice de dissymétrie entre l'« ici » propre à mon *ego* et l'« ailleurs » propre à tout *alter ego*, fondatrice en tant qu'elle va permettre à mon centre monadique d'éclater en une constellation de visages. La différence égologique n'annule en rien la possibilité d'une relation du moi à l'autre, mais libère tout au contraire pour moi la possibilité de rencontrer une altérité véritable, c'est-à-dire une altérité qui ne fusionne pas avec moi. « Je peux faire l'expérience des autres, mais seulement par intropathie ; leur contenu propres, eux seuls peuvent en faire l'expérience dans une perception originaire »²⁹³. Dès lors qu'on essaye de dépasser ou d'écarter un tel solipsisme de fait, en posant par exemple l'existence d'un milieu élémentaire commun sur fond duquel autrui et moi, qui serions initialement confondus dans l'anonymat ou l'impersonnalité du « On », émergerions par l'effet d'un processus de différenciation, on succombe alors inévitablement à l'illusion d'une communauté immédiate ou transparente et on ne peut plus envisager la question de l'expérience de l'autre que de manière faussée. C'est pourquoi nous devons obligatoirement prendre pour point de départ de nos présentes recherches la reconnaissance explicite de ce solipsisme vécu qui s'identifie à l'« ici »-

²⁹¹ Cf. *Ideen I* §§ 49, 51

²⁹² *Transcendance et incarnation, op. cit.* p. 53

²⁹³ *Ideen II* § 51, [200], p. 279

même de ma propre solitude-liberté. Comme l'écrit Husserl : « Du point de vue du mode de donation, « moi-même », mon moi primordial, pris concrètement, est la monade originaire pour toutes les autres monades qui « s'annoncent » en moi [...] la subjectivité transcendantale [...] se comprend comme monade primordiale qui porte *intentionnellement* d'autres monades en soi et doit poser nécessairement ces autres monades comme d'autres ego transcendants [...] »²⁹⁴. N'assimilons pas la monade dont parle Husserl à la substance métaphysique absolument simple, c'est-à-dire non composée, élémentaire, indestructible, douée d'appétition et de perception, créée par un Dieu infiniment sage, bon et puissant qui s'identifie lui-même à la Monade suprême etc. de Leibniz²⁹⁵ ; ce que Husserl a en vue, c'est la sphère originaire d'immanence à chaque fois mienne que délimite la mise en œuvre de la réduction epochale par l'ego intentionnel. Ce qui est commun à Husserl et à Leibniz, c'est l'idée d'une monade qui porte en elle-même et contient à chaque fois un point de vue singulier sur l'univers tout entier, enveloppant ainsi tous les êtres qui y existent : « Il appartient manifestement à l'essence du monde transcendantalement constitué en moi [...] qu'il soit constitué, avec plus ou moins de perfection, *dans l'âme de chaque homme particulier* [...] chaque homme est pour chaque autre un être physique, psycho-physique et psychique formant un monde ouvert et infini où l'on peut accéder, mais où généralement l'on ne pénètre pas »²⁹⁶. Ainsi, sous réduction, je porte en moi-même la totalité du monde intersubjectif, je suis moi-même, pour ainsi dire, à chaque fois l'Unique à qui se donne l'univers tout entier, en tant que je le réduis intentionnellement à son pur et simple phénomène : « Le monde est constamment pour *nous*, mais pourtant il là tout d'abord pour *moi* »²⁹⁷. Indépendamment de toute pathologie de type mégalomane, il est donné à chaque individu de faire ce constat

²⁹⁴ AMC pp. 30-31. Cette citation éclaire cet autre passage conclusif des *Méditations Cartésiennes* qui paraît pencher dangereusement vers la thèse d'un milieu commun primordial où moi et les autres serions confondus : « « L'être, premier en soi », qui sert de fondement à tout ce qu'il y a d'objectif dans le monde, c'est l'intersubjectivité transcendantale, la totalité des monades qui s'unissent dans des formes différentes de communauté et de communion » (p. 250).

²⁹⁵ Cf. *La monadologie, op. cit.*

²⁹⁶ MC p. 211. Nous l'aurons compris : la possibilité d'accès dont Husserl parle ici ne doit pas se confondre avec un accès immédiat, « en original ».

²⁹⁷ *Logique formelle et logique transcendantale*, § 96, p. 324

phénoménologique : le monde entier s'incarne en moi seul, je suis moi-même le centre de l'univers. C'est sur ce point que la monadologie de Husserl se distingue décidément de celle de Leibniz, puisque, contrairement à celle-ci, elle fait droit à l'asymétrie fondamentale qui caractérise essentiellement la donation de ma propre monade - l'unique qui me soit donnée *leibhaft* - par rapport à la donation de toutes les autres monades - auxquelles, ne l'oublions jamais, il ne m'est jamais donné d'accéder immédiatement -. Tandis que Leibniz identifie la Monade suprême à « Dieu » qu'il définit comme la substance simple la plus parfaite, Husserl constate que, sous réduction, la seule monade dont je fais absolument l'expérience, la seule qui se trouve absolument donnée, c'est à chaque fois la mienne²⁹⁸. Cette vérité vaut universellement pour tout *ego* concret : la monade, c'est à chaque fois moi-même. La « relation du moi-pôle et de son flux se réalise de manière synthétique dans la monade en tant que « plénitude concrète » de l'*ego*. La corrélation essentielle entre *ego* et monade fait de l'*ego* un lieu tout à la fois souple et complexe, monade concrète ouverte au flux de ses vécus dans leurs multiplicité, tout autant que moi-pôle d'identité »²⁹⁹. Partons donc de ce principe monadologique et montrons non seulement qu'il ne me condamne aucunement au mauvais solipsisme, mais, bien davantage, qu'il est absolument nécessaire pour rendre possible une authentique expérience de l'autre et de la communauté.

Si donc, en tant que méthodiquement reconduit à ma vérité originaire de monade, je me découvre ainsi condition de possibilité transcendante du phénomène universel, plusieurs interrogations surgissent alors. Premièrement, si, dans l'attitude naturelle, j'oublie ou ignore ma propre vérité monadique, ne devons-nous pas alors dire qu'il m'est de fait possible de vivre ma condition solipsiste selon deux modes fondamentaux : soit un mode inauthentique - je succombe à l'illusion d'une identification fusionnelle avec l'autre - ; soit, tout au contraire, authentique

²⁹⁸ « Si Leibniz peut effectivement penser une relation idéale symétrique intermonadique au sens où tout être est au même titre substance monadique, Husserl confère à l'*ego* transcendantal une prééminence en tant qu'il est mien, laquelle instaure une dissymétrie face à tout *alter ego*. Mais ce qu'est l'*ego* transcendantal n'est pas atteint avec le seul prédicat de la mienneté » (N. Depraz, *Transcendance et incarnation*, op. cit. p. 85).

²⁹⁹ *Transcendance et incarnation*, op. cit. p. 84

- je me rapporte à l'autre et vis l'expérience d'une communauté, mais sans perdre la conscience lucide de la différence égologique fondamentale - ? Dans l'un et l'autre cas, la question se pose de savoir : dépend-t-il ou non de moi de combattre pour résister à l'illusion fusionnelle ? Deuxièmement, comment se fait-il que ma monade présente un caractère pourrait-on dire bipolaire, qu'il faille distinguer en elle, d'une part, une donation du propre - à savoir l'auto-donation de mon *ego*, ainsi que d'autrui comme corps visible - et, d'autre part, une donation de l'étranger - qui consiste dans l'hétéro-donation d'une autre monade qui ne m'apparaît qu'en vertu d'un appariement appréhensif - ? Notre modèle d'auto-hétéro-donation ne s'avère-t-il pas décidément pertinent pour décrire le « comment » de ma monade, telle qu'elle se trouve engagée dans l'expérience de l'autre ? Troisièmement, s'il est légitime et même obligé que nous fassions nôtre la reprise husserlienne de la monadologie leibnizienne, nous devons pourtant nous demander si Husserl a réussi à purifier absolument la monade de tout résidu métaphysique ou idéaliste, ce qui est d'autant plus douteux que sa philosophie revendique expressément le titre d'« idéalisme transcendantal ». Ne serait-il pas judicieux d'opérer un certain déplacement d'accent, en accordant le primat non plus au sujet transcendantal constituant, mais bien plutôt à l'auto-hétéro-donation de l'ipséité vivante et intentionnelle que je suis à chaque fois ? En effet, il nous faut impérativement modifier notre conception de la monade phénoménologique, en la reconduisant à l'étreinte pathético-extatique qui consiste dans l'*Urstreit* de ces deux processus solidaires, mais irréductibles - une incarnation et une modification parfaitement concomitantes, dont le conflit originaire assure la création continuée d'un *ego*-moi, d'une ipséité unitaire qui ne se déploie que dans la co-donation d'un *ego* pathétique et d'un moi ek-statique. Voilà ce qu'il nous faut tâcher de mieux fonder.

2° La question du transfert apprésentatif

Pour que je puisse faire l'expérience d'un autre authentique, il faut donc que se donne à moi une altérité qui demeure préservée de toute fusion avec moi-même, ce qui suppose le fait d'une différence égologique fondamentale impliquant la condition d'un solipsisme phénoménologique : s'il s'agit là d'une condition de possibilité transcendante qui est logiquement requise à titre de condition *sine qua non* et qui, d'abord et surtout, se vérifie sous réduction dans l'épreuve concrète des « choses mêmes », une telle condition est-elle pour autant suffisante pour permettre l'instauration d'une relation véritable avec un autre que moi-même ? Pour que la primauté de la séparation monadique n'aboutisse pas à un pur isolement, il nous ici faut faire intervenir cet autre concept fondamental de Husserl : le transfert associatif par lequel s'opère le couplage apprésentatif. Nous admettrons le fait que toute possibilité pour moi de faire une expérience de l'autre en la personne d'un autrui déterminé suppose à la base la donation primaire d'un ensemble d'intuitions visuelles ou sonores ou d'impressions tactiles, auxquelles ma conscience constituante incarnée confère intentionnellement, par le moyen d'un ensemble de synthèses transcendantales plus ou moins complexes et initialement passives, le sens d'« être un autrui », d'être « cet autre que voici », qui se manifeste à moi ici et maintenant, à même le phénomène riche et composite de ce visage qui s'offre à ma vue, de cette voix qui résonne à mes oreilles, de ce geste qui me frôle etc. C'est en toute légitimité que nous adoptons le concept husserlien de « transfert » pour définir l'opération fondamentale par laquelle je projette intentionnellement, sur cet agrégat de taches colorées en mouvement ou immobiles que ma visée découpe dans le flux de la doxie, sur la cristallisation de cette silhouette silencieuse ou sonore qui s'offre à moi dans l'horizon du monde, le sens d'être un *alter ego*, c'est-à-dire une autre monade qui se définit comme une conscience incarnée analogue à moi-même. « Il n'y a *Paarung* que si l'autre est là comme corps sensible sous ma perception [...] Mais une dissymétrie entre les deux corps est également requise »³⁰⁰, celle qui

³⁰⁰ *Transcendance et incarnation, op. cit.* p. 142

consiste dans le fait, comme dit Husserl, que mon corps de chair se trouve donné sur le mode de l'« ici » central, tandis que le corps de l'autre se tient sur le mode du « là-bas » devant moi, et qu'aucune réversibilité réelle n'est possible entre mon propre corps et le corps de l'autre, ainsi que nous l'avons compris.

Si nous faisons nôtre le transfert associatif, il est alors impératif de veiller à protéger sa conception contre toute dérive interprétative liée au monisme ontologique ou pathétique ; pour le dire positivement, le transfert doit tenir fermement ensemble à la fois l'ek-stase intentionnelle et l'incarnation acosmique comme double sens de l'appariement. Heidegger et Henry ont de fait l'un et l'autre rompu avec la théorie husserlienne du transfert appariant, pour des raisons différentes : si celui-là a estimé que la théorie en question demeurerait prise dans les apories métaphysiques de la subjectivité transcendantale, celui-ci, en revanche, l'a écarté en jugeant qu'elle était complice de la tradition de pensée qui a consacré l'hégémonie de la visibilité au détriment de la nuit de l'affectivité.

D'une part, la récusation heideggérienne de la théorie de l'*Einfühlung* s'explique par le geste de radicalisation ontologique qui exige de substituer à tout sujet transcendantal s'arrogeant une position de surplomb théorique, le *Dasein* qui se trouve originellement « embarqué » dans l'angoissante aventure de l'existence temporelle, finie, « à la mort ». La critique de Heidegger, de même que celle de Sartre, rejette la sphère d'immanence de la conscience au nom de la transcendance, celle du *Dasein* ou bien celle de l'*ego*. « Tandis qu'il s'oriente vers l'étant et le saisit, le *Dasein* ne sort point de sa sphère intérieure où il serait d'abord enfermé, mais, conformément à son mode d'être originel, il est toujours déjà « dehors » auprès d'un étant qui lui fait rencontre dans le monde à chaque fois découvert »³⁰¹. Le point de départ de Heidegger n'est pas le rapport de l'immanence de la conscience avec ce qui lui est transcendant, mais la transcendance du *Dasein* lui-même comme opération originelle de se transcender ontologiquement. La structure de transcendance de l'*In-der-Welt-sein* est censée, en tant qu'auto-dépassement de l'existant toujours déjà ouvert au monde, approfondir l'intentionnalité husserlienne.

³⁰¹ *Être et temps, op. cit.* § 13, [62], pp. 66-67

L'épreuve critique de l'être comme néant correspond à l'expérience d'un « solipsisme existentiel » : l'appel ontologique de la conscience que je m'adresse à moi-même à partir de mon être, cet appel me convoque à ma tâche la plus propre, celle d'avoir à être, tâche que j'ai à assumer moi-même authentiquement et que personne ne peut assurer à ma place. L'analytique fondamentale d'*Être et temps* conduit à une explicitation du *Mitsein*, qui correspond à une structure existentielle du *Dasein*. Heidegger prétend résoudre les apories de la cinquième méditation cartésienne en décrivant l'existant comme un être qui se trouve d'emblée et toujours déjà au monde avec les autres. Le "fonctionnement" phénoménologique de cet existentiel ne dépend en rien de la présence factuelle d'un autrui là devant moi. La solitude a un sens purement privatif : si je me trouve seul, c'est parce que j'ek-siste « d'emblée et toujours déjà » sur le fond d'un « être-avec » (*Mitsein*) originaire que j'expérimente de façon circonstancielle sur un mode négatif. De façon quelque peu triviale, on pourrait dire que, pour Heidegger, il n'y a pas plus d'être sans être-avec que de triangle n'ayant pas trois angles, si, d'après J.-L. Nancy, « aucune ouverture n'aurait lieu (aucun être) si l'« ouvert » ne s'ouvrait à l'égard d'un autre « ouvert », l'ouverture elle-même ne consistant en rien d'autre qu'en la co-incidence des ouvertures. Être-le-là n'est pas ouvrir un lieu à l'Être, en tant qu'Autre : c'est ouvrir / être ouvert à / par la pluralité des ouvertures singulières »³⁰². Pour Heidegger, l'« être-avec » se donne plus originairement que l'accouplement associatif husserlien, parce que la transcendance de l'être précède et rend possible celle de l'intentionnalité. La distinction heideggérienne entre ces deux modes fondamentaux du faire-contre - comme un pur étant pour lequel je me préoccupe ; ou comme un autre *Dasein* auquel je me rapporte avec sollicitude et qui est pour moi un *Mitdasein*, un autre existant ouvert avec moi à un monde qui est un monde commun - vise à radicaliser ontologiquement la différence husserlienne entre *Erfüllung* - remplissement d'objet - et *Einfühlung* - constitution d'un phénomène « autrui » -. Comme on le sait, l'analytique existentielle du *Dasein* dans son rapport à autrui a fait l'objet de diverses critiques, notamment de la part de Levinas et de Henry. Résumons-les.

³⁰² *Être singulier pluriel, op. cit.* p. 106

Celui-là, d'abord, estime que le disciple dissident de Husserl n'a pas réussi à dépasser l'« aporie solipsiste » sur laquelle auraient échoué les *Méditations cartésiennes* : l'« être-avec » revient en effet foncièrement à la position d'une existence irrémédiablement enfermée dans sa solitude, si elle ne se soucie égoïstement que de sa possibilité la plus propre et demeure incapable de se dés-intéresser d'elle-même, thèse qui ne va pas forcément de soi, dans la mesure où Heidegger développe aussi une pensée du sacrifice. Mais plutôt que de nous engager ici dans un débat très complexe, rappelons simplement que pour Levinas, toute rencontre véritablement humaine suppose que je me trouve surpris par l'épreuve bouleversante d'un face-à-face éthique, c'est-à-dire par une exposition au visage « droit », « nu » et « extérieur à tout contexte ». Cependant, estime Levinas, l'auteur de *Sein und Zeit* a ignoré la spécificité et la radicalité du face-à-face qu'il a rabattu sur l'« être-l'un-avec-l'autre ». Or, le surgissement de l'autre en tant que tel ne saurait se réduire au fait d'être affecté par la structure existentielle de l'être-avec, ni à la donation factuelle d'un autre *Dasein* dont la présence au monde serait parfaitement homogène à la mienne. Levinas, en un sens, par-delà sa critique de l'analytique du *Mitdasein*, retrouve Husserl, quoique sur le mode du renversement le plus radical : le face-à-face, bien loin de se résumer à un pur et simple vis-à-vis physique, suppose que je fasse malgré moi l'épreuve d'une « contre-intentionnalité » dont la visée adverse récuse les prétentions dominatrices de ma conscience égoïste et mette en question son autosition systématique.

Quant à Henry, il reproche essentiellement à l'auteur du *Traité* de 1927 le fait que l'autre *Dasein* qui est censé se découvrir à moi dans le hors-de-soi lumineux du monde, que cet autre existant - conséquence inéluctable des présupposés du monisme ontologique ici poussé à son paroxysme - est forcément privé de chair et de vie - comme l'ont confirmé les analyses de D. Franck (cf. *supra*) -, ne peut strictement rien sentir, ne peut accéder à une épreuve pathétique concrète ni de soi-même, ni d'un autre, ni même du monde, et est, d'emblée et par principe, effroyablement réduit à un étant objectif, figé dans une plate apparition mondaine, exhibé à la manière d'un « cadavre indiscret ». Mais la critique henryenne se retourne aussi contre l'analyse husserlienne de l'expérience de l'autre qui,

d'après l'auteur de *Phénoménologie matérielle*³⁰³, présuppose : 1/ Il n'y a d'autre pour moi que si j'en ai une certaine expérience, s'il se donne à moi d'une manière ou d'une autre, ce qui nous ramène au principe « autant d'apparaître, autant d'être » (c'est ainsi que Henry traduit la formule husserlienne *Soviel Schein, soviel Sein*). 2/ C'est l'intentionnalité et elle seule qui peut et doit me donner une expérience de l'autre : « Il faut, en tout cas », écrit Husserl, « maintenir comme vérité absolue ceci : tout sens que peut avoir pour moi la "quiddité" et le fait de l'existence réelle" d'un être n'est et ne peut être tel que dans et par ma vie intentionnelle »³⁰⁴ - ce que Henry récuse de bout en bout : « loin de pouvoir atteindre la vie de l'autre en elle-même (telle qu'elle s'atteint elle-même en soi), l'intentionnalité ne peut que conférer à l'autre la signification de porter en lui une telle vie - conférer à son corps la signification d'être une chair, un « corps vivant » (*Leibkörper*) »³⁰⁵. 3/ L'apparition de l'autre en moi est une apparition essentiellement et seulement noématique - ce que Henry conteste vigoureusement, en constatant que les *Méditations* ne disent rien des modalités concrètes de notre affectivité - désir, amour, haine, ressentiment, ennui, pardon, tristesse, exaltation etc.³⁰⁶ - ; ces modalités, aux yeux de Husserl, se ramèneraient à un contenu empirique que l'époque devrait balayer sans reste ; l'auteur de la cinquième méditation, dans son souci de conjurer l'objection du solipsisme, aurait dissocié l'ego de toute matière pathétique faisant le contenu propre et concret de son vécu de conscience, il aurait perdu la subjectivité réelle, vivante, unique, singulière etc., il se serait coupé de cet ego que je vis, mais aussi de l'ego que l'autre vit, pour ne retenir qu'un ego transcendantal universel, neutralisé, anonyme, apathique : le *cogito* vif a été injustement rabattu sur son *cogitatum* irréel. « L'approche husserlienne, Henry le souligne à maintes reprises, ignore les multiples formes de sympathie ou de sentiment intersubjectifs qui me lient à autrui (ou m'en détachent par antipathie) », remarque F. Khosrokhavar, « De même que l'ego

³⁰³ Cf. « Pathos-avec, Réflexions sur la Cinquième Méditation Cartésienne de Husserl » in *PM* pp. 137-179. Parmi les autres principaux textes de Henry relativement à la question de l'autre, citons : *IPC* §§ 47-48, pp. 339-359 ; in *PV-IV* : « L'expérience d'autrui : phénoménologie et théologie (pp. 155-163), « Le Berger et ses brebis » (pp. 165-175)...

³⁰⁴ *MC* § 43

³⁰⁵ *IPC* p. 341

³⁰⁶ Scheler, déjà, avait adressé à Husserl un tel reproche.

intentionnel ne se comprend pas dans les sentiments intersubjectifs qui le caractérisent dans les tréfonds de sa conscience, de même, cet ego est dans l'incapacité de saisir le sens même des sentiments intersubjectifs qui fondent le rapport à mon prochain, que ce soit l'amour, la haine, le ressentiment ou le pardon »³⁰⁷. L'intellectualisme de Husserl défini comme mise à l'écart de la dimension affective que Henry identifie spécifiquement à la matière pathétique de l'égoïté, cet intellectualisme revient donc une expression particulière du monisme ontologique. « D'après Henry, l'intentionnalité perceptive est par principe incapable d'atteindre l'autre dans sa réalité vivante : « *l'expérience de l'autre s'instaure sur le plan de la chair et pas seulement sur celui des corps objectifs* »³⁰⁸. Dans d'autres textes, le phénoménologue de la vie va plus loin : ce serait bien trop peu de dire que l'intervention de l'intentionnalité perceptive n'est pas primordiale pour expliciter dans son « comment » l'expérience de l'autre ; l'intentionnalité est déclarée tout à fait inutile et est même jugée un obstacle à la possibilité d'une rencontre de l'autre. Si l'intentionnalité dérive du monde comme phénoménalité ek-statique et si le monde n'est que hors-de-soi, différence ou écart par rapport à soi, il faudrait alors conclure que l'intentionnalité interdit toute rencontre réelle. A la limite, autrui, c'est-à-dire l'autre en tant qu'il s'exhibe dans le hors-de-soi du monde, ne serait rien d'autre qu'un phantasme : « *L'homme du monde n'est qu'une illusion d'optique. L' "homme" n'existe pas* »³⁰⁹. Pour Henry, l'altérité authentique de l'autre serait à chercher en dehors du monde, non pas, à la façon de Levinas, dans un au-delà invisible encore plus extérieur que l'extériorité de l'horizon ontologique, mais, tout à l'inverse, dans un en-deça nocturne s'identifiant à l'immanence pathétique de la vie - on demandera évidemment : ces deux extrêmes ne pourraient-ils finir par se toucher ? -, et c'est dans ce milieu acosmique, à l'abri de tout regard, que la vérité de l'autre vivant se donnerait à rencontrer, sur le mode non pas du voir, mais de l'écouter : « L'autre n'est plus rien de ce que nous voyons de lui dans le monde [...] C'est la déclaration stupéfiante de Paul aux Galates : « Plus de Juif ni de Grec, plus d'esclave ni d'homme libre, plus

³⁰⁷ « La scansion de l'intersubjectivité : Michel Henry et la problématique d'autrui », in « Rue Descartes » n° 35, PUF, 2002

³⁰⁸ « Eux en moi », in *PV-I*, p. 200

³⁰⁹ *CMV* p. 157

d'homme ni de femme » »³¹⁰. Rencontrer l'autre authentiquement ne serait possible que dans l'écoute de la parole de la Vie qui s'avère parole de Dieu. Ainsi, d'après Henry, ce qui fonde originellement la possibilité d'une communauté, ce n'est pas la perception intentionnelle, mais bien plutôt et même uniquement l'épreuve immédiate de la vie comme auto-affection : « Avant de saisir intentionnellement l'autre comme autre, avant la perception de son corps et indépendamment d'elle, toute expérience d'autrui au sens d'un être réel s'accomplit en nous, sous forme d'affect »³¹¹. Dans le langage courant, on dit couramment « se voir » pour « se rencontrer » : Henry y discerne le signe d'une déchéance barbare. En réalité, ce serait tout le contraire qui serait vrai : le fait de ne pas se voir les uns les autres, à la limite, constituerait la condition *sine qua non* qui devrait permettre à plusieurs vivants d'accéder à une expérience intense et plénière de communion. Henry, dans la troisième partie de la *Phénoménologie matérielle*, n'a pas choisi ses exemples au hasard : l'enfant et sa mère, l'hypnotiseur et l'hypnotisé, l'analysant et l'analyste etc. Il tente de démontrer que c'est précisément l'absence de toute relation intramondaine qui rend possible et qui fonde l'intersubjectivité affective et il critique ainsi la société moderne qui, en tant que dominée par l'objectivisme et l'actualité du spectacle, tend à éliminer toute forme de communauté avec les absents et les disparus, avec tous ceux qu'on a « perdu de vue ». La pensée henryenne de l'autre a donc pour originalité de tenter de penser l'intersubjectivité indépendamment de tout horizon et de toute transcendance.

A la phénoménologie de la vie henryenne, à elle aussi, on a adressé la classique objection du solipsisme : si chaque vie finie consiste dans une auto-affection purement immédiate à soi-même, si elle demeure ainsi isolée en soi, chaque vivant ne s'identifie-t-il pas alors nécessairement à une monade qui, pour ressasser la représentation commune, serait sourde et aveugle, incapable de communiquer avec autrui ? Pour notre part, nous ne voyons pas comment la logique de l'immanence radicale, une fois poussée jusqu'à l'acosmisme, une fois que le congé a été donné à toute intentionnalité et toute espèce d'ek-stase, pourrait échapper à l'aporie

³¹⁰ *Ibid.* p. 310 ; *Galates* 3.28

³¹¹ *PM* p. 155

autistique. Si nous admettons inconditionnellement le fait que mon *ego* incarné se trouve immédiatement donné à soi-même dans un processus archi-originaire d'auto-affection, mon ipséité n'a-t-elle pas cependant aussi - telle est l'objection que nous devons adresser au radicalisme henryen - à se transcender de façon non moins originaire, à s'arracher à la pureté absolue de son intériorité pathétique, à s'extérioriser, d'emblée et toujours déjà, dans l'horizon d'un monde, voire à se trouver interpellée par un au-delà de tout horizon de visibilité, de telle sorte à pouvoir s'ouvrir à la rencontre d'un autre véritable ? Si Henry a écrit *C'est moi la vérité*, c'était notamment, on le sait, dans l'intention de défendre sa pensée contre l'objection du solipsisme dont il a pris acte dès la *Phénoménologie matérielle*³¹². Voici, en résumé, la tentative de réponse qu'il développe dans cet ouvrage, ainsi que dans les deux derniers qui composent ensemble une trilogie explicitement christique : pour surmonter la menace du solipsisme, bien plutôt que de partir seulement de l'*ego* fini et d'élaborer une théorie de l'*Einführung*, bien plutôt que de substituer à l'*ego* un *Dasein* qui serait d'emblée et toujours déjà au monde avec les autres (et donc quotidiennement perdu dans le « On »), bien plutôt que d'invoquer la transcendance absolue d'un « Autrement qu'être » qui me traumatiserait dès l'origine, bien plutôt que de poser le milieu préalable d'une « chair du monde » indivise où éclorait toute différenciation entre moi et l'autre, la phénoménologie radicale de l'autre doit remonter jusqu'à la Vie absolue qui, dans le procès théologique de sa propre auto-révélation, génère en soi-même l'Archi-ipséité à laquelle co-appartient la multitude innombrable de tous les *ego* individuels finis. Mon égoïté, radicalement incapable de s'apporter d'elle-même dans la condition d'un moi vivant, se trouve passivement posée dans cette condition que j'expérimente effectivement grâce à l'accomplissement de l'Ipséité de la Vie absolue qui se donne à soi-même dans le Premier Vivant. L'Archi-ipséité du Dieu de

³¹² « Dans la venue en soi de la vie en tant que son auto-affection pathétique et comme telle radicalement immanente, prend naissance [...] un Soi dont la matérialité phénoménologique est celle de ce pathos. Un tel "Soi", porté par une subjectivité acosmique, mais aussi bien enfermé en elle n'est-il pas voué au solipsisme ? La possibilité même de construire une philosophie de l'affectivité pure d'un côté, celle pour une ipséité pathétique d'entrer en relation avec une autre du même type, de s'inscrire dans une intersubjectivité effective et concrète de l'autre, c'étaient là deux objections soulevées par les thèses de *L'Essence de la manifestation* dès sa parution et souvent répétées depuis » (*PM* p. 8).

saint Jean et de Maître Eckhart s'identifie, pour ainsi dire, au lieu commun transcendantal qui me précède éternellement et qui me rend participant, avec tous les autres vivants mes frères et sœurs, de la connaissance de la phénoménalisation comme fait de se recevoir soi-même pathétiquement, dans l'épreuve d'une subjectivité à chaque fois insubstituable : « [...] ce qui est commun en toute communauté, c'est la Vie [...] »³¹³. « C'est en tant qu'ils sont des vivants dans une seule et même Vie, des Soi dans l'Ipséité d'un seul et même Soi qu'ils sont et peuvent être les uns avec les autres dans cet « être-avec » qui les précède toujours, qui est la Vie absolue en son Ipséité originaire »³¹⁴. L'Archi-ipséité divine correspondrait ainsi au moyen-terme affectif qui me fait naître et qui ouvre à ma vie finie la possibilité de se relier à toute autre vie finie. Le Premier vivant - que Henry identifie religieusement au Verbe incarné en Jésus Christ - se révèle la « Porte », c'est-à-dire la condition transcendantale qui rend pour moi possible toute rencontre d'un autre vivant, dans l'invisibilité du pathos. Ainsi, « la relation à l'autre n'est possible qu'en Dieu »³¹⁵. « C'est la Vie en son Verbe, de la façon dont elle est venue en lui, avant le monde, qui unit tous les vivants - d'hier, d'aujourd'hui, de demain - et rend possible leur rencontre comme son unique préalable. C'est ce préalable qui rend possible à son tour toute relation historique, transhistorique ou éternelle entre eux »³¹⁶. Le « Verbe » dont il s'agit ici n'est bien entendu pas la Raison classique (dont la lumière présuppose nécessairement un hors-de-soi), mais fait référence au *Logos* du « Prologue » johannique. La possibilité de toute communauté concrète est censée résider dans l'affectivité originaire, bien plutôt que dans la raison qui isolerait plus qu'elle ne rassemblerait. A en croire Henry, tous les vivants, avant même d'être donnés à eux-mêmes, co-appartiendraient à une unique et même Archi-ipséité, feraient partie d'une Archi-communauté pathétique qui se perpétuerait aussi longtemps que les moi vivants sont donnés à eux-mêmes, c'est-à-dire éternellement. La Vie, contrairement à l'Absolu de Levinas, exerce une fonction de moyen terme entre les différents individus, y compris ceux de sexe différent. Le « Premier Vivant », même si Henry,

³¹³ IPC p. 348

³¹⁴ *Idem*

³¹⁵ CMV p. 318

³¹⁶ IPC p. 354

bien entendu, ne le dit pas expressément - la formule nous renvoie en effet à la critique aristotélicienne de la thèse platonicienne qui affirme la réalité séparée des formes intelligibles -, joue le rôle du « troisième homme » qui devrait permettre de surmonter à chaque fois l'abîme de la différence égologique. Henry n'aurait-il pas transposé le *Mitsein* heideggérien en un « pathos-avec » qu'il a voulu fonder non pas sur la vérité de l'Être, mais sur une christologie radicale ? Sa phénoménologie de l'autre, contrairement à celle de Heidegger, ne demeure pas a-théologique, mais prétend accéder immédiatement à un savoir mystique³¹⁷ qui correspondrait à une « archi-gnose ». D'après Henry, toute communauté humaine est par essence « religieuse », « invisible » et « étrangère » aux catégories spatio-temporelles du monde. C'est pourquoi il m'est parfaitement possible de me vivre, selon la remarque de Kierkegaard, comme le contemporain d'un individu - Jésus Christ - qui est venu au monde il y a deux mille ans, mais qui vit de toute éternité en tant que Fils unique et bien-aimé - *Monogène* et *Agapètos* - de la Vie absolue. Heidegger, dans *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, propose de penser l'Être comme « l'autre pur et simple de tout étant » ; Henry considère quant à lui la Vie comme l'Autre pur et simple de tout vivant. Bref, pour surmonter décidément et absolument l'aporie du solipsisme qu'on lui a adressée, Henry a estimé devoir impérativement faire appel à une phénoménologie christologique : « la tentative henryenne de dégager l'essence de l'intersubjectivité à partir de celle de la subjectivité absolue débouche sur une aporie tant qu'elle demeure sur un terrain strictement philosophique. Le recours à une conception théologique se révèle dès lors nécessaire pour surmonter l'aporie »³¹⁸.

³¹⁷ Au sens de la « mystique » de Maître Eckhart.

³¹⁸ F. Khosrokhavar, « La scansion de l'intersubjectivité : Michel Henry et la problématique d'autrui », *op. cit.* p. 74. Quel statut donner à la convocation christologique ? « Soit on pense que la pensée de Henry aurait très bien pu se dispenser du recours à la figure emblématique du Christ comme Archi-Fils et que le développement de sa phénoménologie aurait pu suffire à fonder une philosophie de l'intersubjectivité comme telle [telle serait *grosso modo* la position défendue par D. Franck et par J.-L. Marion lors d'une conférence datant du 12 mars 2001]. Ou bien, on peut affirmer que le tournant théologique n'est pas un simple recours illustratif ou un subterfuge et que l'impossibilité de fonder l'intersubjectivité à partir des prémisses uniquement cognitives amène Henry à user du Christ pour une nouvelle tentative de fondation [...] » (pp. 74-75, note 1). Le fait, ici, d'écarter la figure du Christ ou, au contraire, de la convoquer,

Or, cette tentative de réponse de la part de Henry ne peut légitimement nous satisfaire, et cela pour deux raisons. Premièrement, elle a, c'est indiscutable, un caractère foncièrement méta-physique, au sens où, par son invocation d'un « Premier Vivant » archétypal, elle rompt avec l'exigence d'une phénoménologie pure de toute affirmation théologique. P. Audi nous avertit : « [...] le danger majeur et constant qui guette les développements de la phénoménologie matérielle, à partir du moment où la perspective est renversée et que l'on passe du rapport transcendantal qui lie le vivant à la vie qui est la sienne (selon le principe de raison) au rapport qui fait naître le vivant de la Vie phénoménologique absolue (selon le principe de génération), est un danger de spéculation, identique à celui que Henry reproche à Spinoza, dont il dit qu'il s'en est tenu à une conception spéculative et non phénoménologique de l'immanence »³¹⁹. Deuxièmement, nous devons juger qu'elle n'est pas suffisamment fidèle au principe monadologique : d'une part, Henry reconnaît avec raison le caractère absolument unique, séparé, rivé à soi-même etc. de chaque vie finie ; mais, d'autre part, il retombe regrettamment dans le présupposé d'un fond préalable commun au moi et à l'autre, un fond qui, chez lui, certes, ne s'identifie nullement à un quelconque magma substantiel et impersonnel, ni à l'ouverture ontologique heideggérienne, ni à la « chair du monde » merleau-pontyenne, mais à l'auto-donation de l'Archi-ipséité christologique dont tous les vivants sont censés participer. Or, nous ne voyons pas comment un tel fond purement pathétique et acosmique, que Henry déclare non conceptualisable, pourrait se concevoir autrement que selon l'image spatiale d'une espèce d'immense milieu fusionnel comparable à l'air que tout le monde respire ou à l'espace aquatique dans lequel tout le monde se baigne. « Comment [...] chacun des membres de la communauté se rapporte-t-il à l'autre dans la vie, avant que ce soit dans un monde ? En cette expérience primitive, à peine pensable, parce qu'elle échappe à toute pensée, le vivant n'est pas pour lui-même, non plus que l'autre, il n'est qu'une pure épreuve, sans sujet, sans horizon, sans signification, sans

doit bien entendu être détaché de toute signification renvoyant à des motifs personnels de foi ou d'absence de foi.

³¹⁹ Michel Henry, *op. cit.* p. 205 ; « Phénoménologie de la chair: philosophie, théologie, exégèse. Réponses », in Ph. Capelle (éd.), *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry*, Paris, Cerf, 2004, p. 175

objet. Ce qu'il éprouve, c'est identiquement lui-même, le Fond de la vie, l'autre en tant qu'il est lui aussi ce Fond - il éprouve donc l'autre dans le Fond et non en lui-même, en tant que la propre épreuve que l'autre fait du Fond. Cette épreuve est l'autre qui a le Fond en lui comme le moi a le Fond en lui. Mais cela, ni le moi ni l'autre ne se le représentent. C'est pourquoi c'est le Même dans lequel ils sont abîmés l'un et l'autre. *La communauté est une nappe affective souterraine et chacun y boit la même eau à cette source et à ce puits qu'il est lui-même - mais sans le savoir, sans le distinguer de lui-même, de l'autre ni du Fond* »³²⁰. Ce « Fond » primordial et abyssal en lequel tout revient au Même ne présente-t-il pas une ressemblance frappante et troublante avec le « Fond de l'Être » (*Grund des Seins*) ou avec le *Mitsein* heideggérien qui immerge quotidiennement l'existant dans le « On », ainsi qu'avec l'« il y a » lévinassien, c'est-à-dire l'élémental dans sa version nocturne et cauchemardesque en lequel le soi d'un « ça veille » se donne antérieurement à tout *ego* d'un « je commence », « je me pose » ? S'il est permis de dire de l'« être-avec » qu'il correspond au degré zéro de l'expérience de l'autre (cf. *infra*), ne pourrait-on alors en dire autant d'un « vivre-avec » qui ne serait autre chose que sa pure et simple transposition sur le plan pathétique ? Le « Fond » en question revient en tout cas au contenu d'une hypothèse que nous pourrions qualifier de "proto-logique" ou de "mystique", et que nous avons non pas à nier, mais à suspendre. La phénoménologie doit écarter la représentation naïve selon laquelle l'espace, le temps ou la vie seraient comme un contenant ou un milieu élémentaire universel dans lequel on serait tous plongés. Une telle représentation provient d'une compréhension inauthentique de la manifestation. En réalité, la vie, puisqu'elle c'est d'abord d'elle qu'il s'agit ici, se donne à moi non pas comme un milieu vague ou indifférencié dans lequel je nagerais, dans une immédiateté fusionnelle avec tous les autres vivants, mais bien plutôt de façon à chaque fois absolument mienne, comme une sphère d'incarnation monadologique. Sur ce point, il nous faut impérativement revenir à la rigueur husserlienne, en reconnaissant fermement, comme le fait d'ailleurs J. Rogozinski, le fait que, sous réduction, je ne connais immédiatement

³²⁰ PM p. 178, je souligne

qu'une seule vie, la mienne, celle de ma propre chair, l'unique qui me soit donnée en original, et que c'est dans cette vie là qu'il m'est possible, par le moyen d'un transfert apprésentatif, d'appréhender tout autre vivant comme un *alter ego* incarné. Nous devons reprocher à Henry de tendre à dissoudre la vérité primordiale de la différence égologique dans une Archi-ipséité théologique dont la donation phénoménologique ne saurait se vérifier de manière immédiate, avec un degré d'apodicticité égal à celui qui, sous réduction, accompagne l'épreuve concrète de ma propre égoïté comme « je peux » pratique ou théorique. Henry laisse entendre que mon égoïté monadique ne serait pas aussi originaire que l'Archi-ipséité qui est, d'après lui, censée se donner communément à tous les *ego* vivants. Elle ne serait qu'un originaire de second rang par rapport au Soi de l'Archi-Fils. Mais il nous faut objecter que, chez lui, le fait phénoménologiquement avéré de la séparation monadologique est illégitimement précédé par et fondé sur l'hypothèse métaphysique d'une fusion universelle de tous les *ego* dans le Soi éternel du Premier Vivant. Toutes les chairs finies baigneraient et se confondraient à l'origine dans l'unique Archi-chair du Fils de Dieu, en laquelle toute différence égologique se trouverait réellement abolie, telle serait, d'après Henry, la signification de la déclaration de Paul aux Galates : « Plus de Juif ni de Grec, plus d'esclave ni d'homme libre, plus d'homme ni de femme ». Cette hypothèse de foi, reconnaissons-le, est en soi sublime et parfaitement respectable, même si, du point de vue d'une éthique de l'altérité radicale, elle ne saurait manquer de faire problème : comment l'autre peut-il se dire véritablement autre, s'il procède d'un fond commun avec moi ? N'implique-t-elle pas un repli dans la sphère d'identité du Même et du Non-même, donc une fermeture à toute possible dimension d'une altérité en tant que telle ? Mais l'hypothèse en question pourra aussi, à l'inverse, apporter à une phénoménologie de l'*alter ego* une certaine confirmation de l'identité de l'autre au moi. S'il est permis au croyant de la faire sienne, elle reste cependant tout à fait invérifiable en phénoménologie rigoureuse et doit par conséquent être écartée. Et d'autant plus qu'elle risque de provoquer une espèce de court-circuit : si l'autre et moi co-appartenons à une unique et même Archi-ipséité, je n'ai alors nullement besoin d'avoir à passer par le monde, la visibilité, l'intentionnalité, l'ek-stase, pour pouvoir connaître et rencontrer

l'autre qui s'identifie à chaque fois à un autre vivant. La vie n'a besoin d'aucun autre pour me relier à mon frère ou ma sœur. Ma chair, assure Henry, me donne réellement accès à toute autre chair, *via* l'Archi-chair du Christ. « Si [le corps objectif d'autrui] s'oppose à nos yeux aux corps inertes de l'univers matériel, c'est parce que nous le percevons comme habité par une chair »³²¹. Cette affirmation ne doit pas nous leurrer : pour Henry, la possibilité d'une telle "perception" de l'autre comme autre chair, autre *ego* incarné, reste foncièrement étrangère à tout transfert analogique au sens husserlien, à toute projection intentionnelle, à toute découverte ek-statique - de tels modes de phénoménalité sont jugés non seulement inutiles à l'effectuation concrète de mon expérience de l'autre, mais, plus encore, incertains et même trompeurs, s'il est vrai que la chair s'auto-révèle exclusivement dans l'immédiate invisibilité de sa nuit pathétique : « C'est l'Ego transcendantal, c'est mon Corps originel en tant que Je peux qui font, qui sont cette expérience, tandis que Husserl leur substitue la représentation de deux corps en accouplement dans un monde »³²². D'après Henry, l'autre, avant même de m'apparaître à travers une série d'aspects intramondains, se donne à moi dans sa réalité d'autre chair, du fait que nous provenons l'un et l'autre d'une même Archi-ipséité qui nous précède et nous excède l'un comme l'autre, cela même si nos places respective dans la Vie ne sont pas interchangeable. Or, toujours selon Henry, l'opération de visée intentionnelle ou de découverte ek-statique du corps d'autrui n'ajoute strictement rien à son auto-révélation comme autre *ego* incarné ; tout au contraire, elle le déréalise, le prive de sa consistance pathétique, le rend exsangue : « *Au même titre que le mien, le corps objectif d'autrui est cela : l'irréalisation d'une chair dans l'apparaître du monde et par lui* »³²³. Pour le radicalisme henryen, les choses se passent ainsi et pas autrement : je me vis moi-même comme un *ego* incarné, je connais immédiatement et en toute certitude le fait que je ne me suis pas apporté dans cette condition originaire, mais que je suis tout au contraire radicalement passif par rapport à une Vie absolue, je fais l'expérience spirituelle de me recevoir moi-même à chaque instant dans

³²¹ IPC p. 218

³²² « Réflexions sur la cinquième Méditation cartésienne de Husserl », in *PM-III* « Pathos-avec », p. 149

³²³ IPC p. 219

l'Archi-ipséité de la chair du Christ, et c'est ainsi qu'il me devient possible de rejoindre toute autre chair, sans même avoir à faire le moindre détour par le monde et ses jeux de lumières trompeurs ! Nous simplifions à l'extrême une argumentation qui ne peut pourtant manquer de tourner court : pour notre part, nous ne comprenons pas comment pourrait être possible une donation de l'autre à moi qui s'accomplirait de manière absolument indépendante de toute manifestation dans l'horizon d'un monde - ce qui ne veut nullement dire que nous exigerions à titre de condition *sine qua non* le fait empirique d'un face-à-face, étant donné que nous reconnaissons que la rencontre se joue essentiellement dans l'invisible ou l'inobjectif -. Comment, si j'étais complètement aveugle et sourd - mais même la cécité ou la surdité présuppose encore la donation d'un horizon de conscience ek-statique -, pourrais-je donc me rapporter, sur un mode purement pathétique, à un autre que moi, et savoir de manière sûre que cet autre se trouve, ici et maintenant, effectivement auprès de moi, qu'il ne s'agit pas simplement d'une présence fantasmée ? S'agissant du principe monadologique, si Henry, dans certains passages, comme par exemple ceux qui s'attachent à décrire l'union érotique, reconnaît explicitement le fait qu'il n'est pas possible à ma vie finie de fusionner avec une autre vie finie, ne projette-t-il pas cependant, non sans une espèce de "romantisme"³²⁴, la possibilité d'une telle fusion dans cet espèce d'arrière-monde que constitue l'Archi-ipséité du Fils - quoique la notion d'"arrière-monde", dans ce cas, ne convienne pas précisément : en effet, le « Fond » qu'invoque Henry n'est pas à proprement parler un monde, mais une donation censée précéder et fonder toute venue au monde, il n'existe, ni n'ek-siste ; l'hypothèse en question est, comme dit, celle d'un milieu pathétique originel et éternel, dont le hors-de-soi du

³²⁴ Ou du moins sans un résidu de « romantisme », au sens non pas de la définition pertinente et parfaitement admissible que propose P. Audi - « L'idéologie romantique est ce système de la pensée qui croit pouvoir dépasser la finitude et l'individualité de l'homme en subordonnant théoriquement l'individu vivant à des puissances anonymes censées le dominer et le déterminer de l'extérieur, tels que « la vie », « l'histoire », « la nature », « l'esprit » ou « l'être », ces figures étant toutes des figures du Savoir » [...] » (*Michel Henry, op. cit.* p. 78, note 6) -, mais plutôt de l'affirmation de la croyance sublime à une communion fusionnelle qui précéderait tous les *ego* individuels eux-mêmes et qui s'identifierait au Corps mystique de la deuxième personne divine, à l'*Ego* de l'Archi-Fils. Encore une fois, nous ne jugeons en rien le contenu d'une telle croyance - je reconnais que j'y adhère personnellement -, mais nous soutenons seulement qu'elle n'a nullement droit de cité sous régime de réduction rigoureuse.

monde briserait tragiquement la pure transparence et l'adamique innocence. Pour terminer, nous pouvons remarquer qu'en postulant une archi-co-naissance de moi et de l'autre, Henry présente une certaine proximité avec Merleau-Ponty - « [...] autrui et mon corps *naissent ensemble* de l'extase originelle. La corporéité à laquelle appartient la chose primordiale est plutôt corporéité en général ; comme l'égoïsme de l'enfant, la « couche solipsiste » est aussi bien transactivisme et *confusion du moi et de l'autre* »³²⁵ -, même si, pour le phénoménologue de l'auto-affection, la relation à l'autre exclut bien entendu toute ekstase ontologique et toute généralité non individuelle.

Une explication entre Henry et Husserl est indispensable pour mieux expliciter notre propre position relativement à la question de l'expérience de l'autre en phénoménologie rigoureuse. A Henry, nous devons donner tout à la fois raison et tort. D'une part, nous considérons qu'il a raison de reprocher à Husserl le fait que la théorie de l'intentionnalité ne saurait suffire à elle seule à rendre pleinement intelligible l'expérience de l'autre. C'est vrai, en affirmant l'hégémonie de la conscience intentionnelle au détriment de l'auto-révélation de la vie, Husserl est resté pris dans les présuppositions du monisme ontologique et n'a pas réussi à penser dans toute sa radicalité l'affectivité propre à l'ego. Si elle était privée d'auto-affection réelle, l'intentionnalité, nous l'avons compris, serait absolument incapable de s'atteindre soi-même et *a fortiori* d'atteindre un autre que soi. Si la conscience husserlienne ne se résume pas à un pur spectateur théorique, mais est bel et bien décrite comme insérée dans un corps propre qui se trouve « ici », son incarnation reste cependant encore beaucoup trop abstraite, coupée des modalités affectives singulières, et sa phénoménalité est illégitimement rabattue sur l'intentionnalité, jusque chez Merleau-Ponty qui conçoit encore le rapport à soi-même de la chair selon le modèle réflexif ou spéculaire³²⁶. A ce titre, la phénoménologie matérielle henryenne supplée aux insuffisances de la phénoménologie intentionnelle husserlienne. Mais Henry, d'autre part, a tort, en tant qu'il juge la phénoménalité intentionnelle ou, plus radicalement, ekstasique comme un

³²⁵ *Signes, op. cit.* p. 220, je souligne

³²⁶ C'est ce que montre notamment C. Romano in « Le miroir de Narcisse : sur la phénoménologie de la chair », pp. 177-224, in *Il y a*, PUF, Epiméthée, Paris, 2003 ; cf. aussi F. Dastur, *Chair et langage, essai sur Merleau-Ponty, op. cit.*

élément inutile ou même comme un obstacle épistémologique à l'explicitation de la possibilité, pour moi, d'accéder à l'autre. Le fait absolument incontestable que mon propre *ego* se trouve immédiatement et concrètement donné à soi-même dans la vie incarnée, ce fait est une condition certes nécessaire, mais non pas pour autant suffisante, pour rendre véritablement compte de la possibilité de l'expérience de l'autre. A l'illégitime hégémonie du hors-de-soi intentionnel ou ontologique, Henry a malheureusement substitué une autre hégémonie non moins légitime, celle de la pure intériorité vivante, qui revient au fond à sa réplique symétrique. Or, cette chute dans le monisme pathétique ne peut que vouer la phénoménologie de l'expérience de l'autre à de nouvelles apories. « Toute expérience d'autrui au sens d'un être réel avec lui s'accomplit en nous, sous forme d'affect »³²⁷ : cette thèse de Henry est éminemment équivoque. Certes, une pure ek-stase privée de toute intériorité affective ne pourrait, par principe, me donner un autrui réel, puisqu'elle ne serait même pas capable de se saisir elle-même concrètement ; mais cela ne veut pas dire pour autant que toute expérience de l'autre devrait nécessairement s'accomplir intégralement dans un milieu pathétique absolument étranger au hors de soi du monde. F. Khosrokhavar a parfaitement su pointer le fait de la coexistence, au sein de la phénoménologie henryenne de l'autre, de deux thèses, l'une légitime dont la radicalité nous oblige ; l'autre illégitime, qui n'est que l'expression de cette forme de radicalisme que nous appelons le monisme pathétique : « Montrer l'insuffisance de la thèse « ekstatique » dans l'explication de l'intersubjectivité est une chose, fort légitime, et que l'argumentation de Henry montre avec une grande force à partir du pathos de l'affectivité. Mais la seconde thèse qui consiste à réduire l'intersubjectivité à la pure subjectivité auto-affective sous prétexte du rejet de la phénoménalité est totalement distincte de la première. Henry passe souvent insensiblement de la première à la seconde et après son entreprise de déconstruction de la première, prétend comme résolu le problème en faisant fond sur la seconde »³²⁸. L'obligation de récuser l'objectivisme ne doit surtout pas

³²⁷ *PM* p. 155

³²⁸ « La scansion de l'intersubjectivité : Michel Henry et la problématique d'autrui », in *op. cit.* p. 72.

nous conduire à basculer dans l'excès d'une forme de monisme pathétique diamétralement opposé au monisme ontologique et en fait non moins aporétique. En effet, avec le radicalisme affectif, comme l'écrit encore F. Khosrokhovar, « Tout se passe comme si le pôle extérieur et objectif de la communauté (ses us, ses coutumes, ses modes de ritualisation, bref, tout ce qui relève d'un être-ensemble lié à une tradition elle-même tributaire du monde et de ses procédures d'impersonnalisation et de d'objectivation historique) était entaché de nullité et que ne demeurerait pertinente que la dimension purement intérieure, échappant à la temporalité, relevant uniquement d'une présence auto-affective dénégatrice de l'épaisseur de passé et de la phénoménalité »³²⁹. Ainsi, il s'agit pour nous d'opérer un double geste de justice : d'une part, libérer, avec Henry, la théorie husserlienne de l'*Einführung* de tous les présupposés fallacieux du monisme ontologique ; et, d'autre part, sauver la radicalité de la phénoménologie matérielle henryenne de tout quant à soi autistique - cela, non pas en faisant appel à l'hypothèse phantasmatique d'une fusion primordiale de tous les *ego*, ni à l'affirmation théologique du Premier Vivant, mais bien plutôt, et quand bien même cela paraîtrait à première vue paradoxal, en nous efforçant, avec Husserl notamment, de demeurer fermement fidèle au principe d'un *ego* monadique, d'une ipséité foncièrement solitaire qui se trouve originairement donnée à soi-même dans un double procès à la fois d'incarnation et de mondification, et qui se rapporte à l'autre par la médiation d'un transfert apprésentatif, dont il s'agit maintenant de préciser les caractéristiques essentielles et les modalités d'effectuation.

Faisons résolument retour aux concepts husserliens de monade et de transfert apprésentatif - sans nous contenter de répéter une fois de plus le slogan du « retour à Husserl » - et entreprenons de les réinterpréter par-delà toute espèce de monisme. Le monisme ontologique qui atteint son summum dans la radicalisation heideggérienne de l'intentionnalité à l'ekstase ontologique représente la tentation d'appréhender l'autre comme un pur existant privé de chair, tandis que le monisme pathétique, tout à l'inverse, prétend réduire l'autre à une pure et simple chair acosmique qui,

³²⁹ *Ibid.* p. 70

pour échapper à l'hypothèse-limite du mauvais solipsisme - l'enfermement autistique -, serait inéluctablement acculée à opérer, dans une espèce de saut panique qui interromprait la poursuite de la phénoménologie rigoureuse, une transgression mystique ou théologique de la limite epochale que la réduction doit sévèrement circonscrire. Or, pour déjouer cet antagonisme, nous devons réussir à penser un transfert associatif qui donne à mon *ego* monadique l'autre non pas seulement comme une pure et simple chair, ni comme une pure intentionnalité ou une pure ek-stase, mais bien plutôt comme une chair d'emblée douée d'intentionnalité, autrement dit ouverte ek-statiquement au monde, tout à la fois comparable à la mienne et cependant absolument distincte d'elle. Il va de soi qu'un tel transfert qui doit effectuer pour moi la carnation intentionnelle de l'autre n'a évidemment pas une signification physique ou ontique, puisqu'il n'ajoute rien, ni ne change rien à la nature de la substance biologique ou de la faculté psychique dont la personne d'autrui, selon la pensée la plus courante, est censée se composer. Mais passons du prescriptif au descriptif. En fait, sous réduction, ce qui est transféré, ce n'est pas, à proprement parler, ma chair elle-même, mais seulement la signification d'être une chair-au-monde similaire à la mienne. Mais la signification ainsi projetée sur cette région de la doxie que je constitue en corps d'autrui, cette signification n'est nullement vide ni purement abstraite, du fait que je la vis concrètement dans l'épreuve immédiate et pathétique de ma propre monade. A la différence de tout transfert d'un bien matériel, le transfert phénoménologique n'implique aucunement que je sois dépossédé de ma chair ou que je cesse d'en jouir, ni qu'un autre vienne à en jouir à ma place. La possibilité du transfert originaire a pour condition impérative le fait que je me trouve d'abord donné à moi-même dans le double processus fondamental sur lequel nous avons déjà insisté et qui consiste dans une auto-hétéro-donation : tout à la fois et inséparablement une incarnation in-statique et une mondification ek-statique. En effet, c'est seulement parce que la signification d'« être une chair vivante » n'est pour moi ni étrangère, ni vide, ni purement abstraite, du fait que je me trouve moi-même immédiatement identique à un *ego* incarné - ce qui n'est nullement le cas du *Dasein* de *Sein und Zeit* qui, s'il possède d'emblée une certaine précompréhension du sens de l'être, ignore

en revanche radicalement, en tant qu'il se réduit à un pur existant désincarné ou à un « être-à-la-mort » décharné, la réalité affective en laquelle consiste la condition incarnée et qu'il est donc foncièrement incapable d'appréhender autrui comme un autre vivant -, c'est seulement pour cette raison qu'il m'est de fait possible de transférer une telle signification à un certain donné intramondain de caractère exceptionnel (en quoi ? il va s'agir de le préciser un plus loin), de telle sorte à le faire apparaître comme un autrui pour moi. Mais, à l'inverse, si je me réduisais absolument à une chair purement acosmique, privée de toute possibilité de visée intentionnelle - comme tendrait à nous le faire croire le monisme pathétique que postule illégitimement le radicalisme henryen -, il ne me serait alors pas non plus possible d'effectuer le transfert projectif en question, puisque dans ce cas là, alors même que je posséderais immédiatement une parfaite connaissance de l'épreuve concrète qui consiste à venir dans une chair, je serais cependant radicalement incapable de me rapporter à une telle épreuve sur un mode ek-statique et *a fortiori* de reporter intentionnellement sur un donné extérieur la signification déterminante d'être une autre chair-au-monde analogue à la mienne. Ainsi, la possibilité du transfert qui conditionne fondamentalement la possibilité d'une phénoménalisation d'autrui requiert tout à la fois *et* une auto-donation - celle par laquelle je m'incarne à chaque instant - *et* une hétéro-donation - une rupture ek-statique d'avec la pure immédiateté pathétique de la chair, autrement dit l'ouverture éclaircissante et résonnante d'un horizon de signifiante - : ainsi, la possibilité concrète, pour ma propre monade, d'accueillir en elle cet autrui sur lequel je transfère intentionnellement le sens d'être *un autre être vivant*, une telle possibilité, d'un point de vue transcendantal, repose entièrement sur le fait primordial d'un processus d'auto-hétéro-donation qui combine un double mouvement originaire, tout à la fois une venue dans la chair et une venue au monde.

L'aperception empathique ou intropathique correspond, d'après le § 1 des *Ideen... I*, à un acte intuitif donateur : lorsque le transfert se produit, un autre m'est effectivement donné « en chair et en os », dans la personne de cet autrui, même si je n'accède jamais pour autant de manière immédiate à la réalité pathétique des vécus de conscience de l'autre,

autrement dit au "lieu" invisible où sa chair intentionnelle se vit elle-même, se souffre et jouit de soi-même, se comprend intérieurement, en se projetant dans l'horizon d'un monde, en tant que monade étrangère à ma propre monade. Le transfert ne veut bien entendu nullement dire une transmigration de mon « moi » dans la chair d'autrui, ni l'inverse. Le fait, pour moi, d'accéder à un autre sur le mode d'une « présentation appréhensive », ce fait ne revient nullement, pour moi, contrairement à ce que pourrait nous laisser croire une expression commune telle que « s'ouvrir à l'autre », à sortir de ma chair comme un animal sortirait de sa coquille, étant donné que je ne quitte jamais ma propre chair, elle qui s'identifie tout au contraire au lieu unique et insubstituable où il m'est possible de donner l'hospitalité à toute révélation possible d'un autre se montrant en la personne d'un autrui. Il serait tout à fait illusoire d'envisager l'autre comme un « ailleurs » qui me permettrait de m'évader de ma propre situation incarnée, de me délivrer de ma chair qui serait une « prison » ou un « tombeau ». Si la relation à l'autre peut en un sens me libérer de moi-même, ce n'est certainement pas en supprimant ma propre chair, ce serait bien plutôt en l'accroissant, la dilatant ou la creusant de l'intérieur. Mais n'allons pas trop vite. A l'autre auquel je transfère le sens d'être un *alter ego*, il n'appartient pas de me délivrer de ma propre chair. C'est à moi, bien plutôt, qu'il revient de me laisser reconduire à mon lieu originaire - ma sphère monadologique -, de telle sorte à pouvoir laisser s'y libérer une révélation de l'autre. L'impossibilité de tout accès immédiat à une autre chair que la mienne n'est pas un donné contingent ou provisoire, mais un fait principiel, radical et insurmontable : répétons-le, une différence égologique abyssale sépare absolument ma propre monade incarnée de toute autre monade étrangère que je constitue en moi selon le transfert analogique en question. Avec J. Rogozinski, nous devons reconnaître que « Husserl avait vu juste : autrui ne m'est jamais donné originairement dans sa chair et le transfert qui l'incarne n'effectue qu'une association extérieure, sans permettre une véritable identification »³³⁰. Mais s'il en est ainsi, il va alors falloir expliquer comment une identification du moi et de l'autre, aussi illusoire qu'elle soit, est néanmoins de fait

³³⁰ *Le moi et la chair, op. cit.* p. 246

possible : dans les vifs élans de sympathie, d'amour ou de haine, il arrive en effet que je fasse comme si ma chair fusionnait avec une ou plusieurs autres chairs. Mais pour le moment, insistons sur le fait que la préposition *über*, « au-dessus », dans le mot *Übertragung*, doit signifier un franchissement (se porter au-dessus de) non pas réel, mais seulement intentionnel de l'abîme de la différence égologique. De plus, le transfert comme « couplage » n'est pas un raisonnement, ni un acte de pensée logique, mais correspond à une synthèse passive d'association, distincte de toute synthèse passive d'identification, il consiste en un processus automatique, instantané, irréfléchi, qu'on peut en un sens, aussi longtemps que je demeure pris dans l'attitude naturelle, qualifier d' "inconscient" (non pas, bien entendu, au sens de l'inconscient freudien ou lacanien), en tant qu'il se produit à mon insu, sans que je le veuille ni m'en aperçoive : il équivaut à un pur don qui, dans sa naïveté, s'ignore soi-même, même si, dans son effectuation purement automatique, son efficacité reste fragile et menacée. Le transfert associatif s'effectue de lui-même, même si je ne possède pas de manière actuelle une compréhension claire et réfléchie des concepts phénoménologiques de chair, d'intentionnalité ou de donation. Mais qu'est-ce qui motive donc une telle effectuation ? La possibilité du transfert, d'après Husserl, repose sur une ressemblance ou un rapport d'analogie entre le corps d'autrui et le mien : « [...] un corps *semblable* à mon propre corps-organisme est également appréhendé comme organisme [...] »³³¹, il présente, en tant qu'objet distinct, une structure telle qu'il subit automatiquement un processus de couplage qui l'apparie au mien, ainsi il m'est immédiatement évident que ce corps est un corps vivant comparable à mon propre organisme. Pour pouvoir conférer intentionnellement au donné qui se montre là-bas la signification « corps d'autrui », je dois d'abord percevoir une ressemblance avec l'aspect que mon propre corps montrerait s'il se trouvait lui-même là-bas. Cette explication, toutefois, se heurte aussitôt à une objection de type circulaire. Husserl lui-même ne manque pas de s'en apercevoir : « je fais l'expérience de l'autre comme semblable à moi, comme si j'étais là-bas. Mais pour pouvoir comparer et coupler mon être corporel vivant et l'être

³³¹ MC p. 182, je souligne

corporel vivant de l'autre, il me faut d'abord avoir l'autre en tant qu'expérience effective ou possible et allant de pair avec moi »³³². Le cercle tient en ceci : pour pouvoir constituer l'autre comme *alter ego*, je dois d'abord percevoir son corps comme un organisme, c'est-à-dire comme une chair vivante (ainsi que consciente) ; mais pour pouvoir appliquer à l'autre, à partir de la seule chair que je connaisse véritablement - la mienne -, le transfert assimilant, il faut d'abord que me soit donnée l'analogie organique qui apparie ma chair et le corps de l'autre. J. Rogozinski tente d'échapper à un tel cercle en opérant un renversement : d'après lui, ce n'est pas l'aperception d'une ressemblance de l'organisme visible de l'autre avec mon propre organisme qui fonde la possibilité pour moi d'identifier l'autre à un *alter ego*, mais, tout à l'inverse, c'est une auto-identification primordiale du moi qui prend chair dans le « chiasme » qui rend possible et qui motive une projection narcissique qui me donne l'impression que l'autre me ressemble et se présente comme un *alter ego*³³³. Nous touchons ici une question difficile. Plutôt que de céder à la théorie du « restant » que nous récusons catégoriquement pour des raisons que nous avons exposées ailleurs³³⁴, considérons plus précisément l'explication que nous propose Husserl. Nous sommes partis du principe que c'est moi seul, *ego* originaire, moi qui sais originairement ce en quoi consiste concrètement l'épreuve d'une ipséité vivante, qui peut constituer, par le moyen d'un transfert appréhensif, tout autre comme un *alter ego*. Or, la question, ici, est de savoir si la possibilité d'un tel transfert réside en priorité dans la découverte d'une ressemblance entre deux corps objectifs - celui d'autrui et le mien - ou bien dans une identification de type narcissique qui me donnerait l'illusion qu'autrui et moi nous ressemblons, malgré la différence égologique qui nous sépare abyssalement. Si nous considérons la position husserlienne à la lumière (pathétique) de la radicalité henryenne, ne devons-nous pas commencer par demander : comment mon *ego* incarné, s'il se donne originairement, d'après Henry, dans la radicalité acosmique

³³² AMC p. 314

³³³ « Il semble bien que l'analyse de Husserl inverse le sens de l'expérience : ce n'est pas la perception d'une ressemblance avec le corps de l'autre qui me permet de m'identifier à lui - c'est mon identification avec lui qui rend possible la saisie d'une ressemblance entre nos deux corps » (*Le moi et la chair, op. cit.* pp. 240-241).

³³⁴ Cf. V. Moser, « *Le Moi et la chair, Introduction à l'ego-analyse de Jacob Rogozinski* », in *Labyrinthe* n° 30, 2008, Maisonneuve & Larose, Paris, pp. 139-145.

d'une nuit affective, peut-il donc parvenir à s'identifier à ce corps objectif visible, audible, perceptible qui se montre dans l'horizon du monde, ce corps que je reconnais dans le miroir ou en image, en disant : « c'est moi » ? Mon ipséité, nous l'avons établi plus haut, se donne de façon double, dans une auto-hétéro-donation transcendante : je suis pour moi-même, tout à la fois et indissolublement, un *ego* pathétique et un moi ekstatique, un *ego-moi*. L'auto-donation immédiate de mon *ego* dans l'incarnation pathétique s'accompagne originairement d'une hétéro-donation ekstatique qui permet à la masse de ma chair immergée dans sa nuit de s'atteindre elle-même ontologiquement, c'est-à-dire de se saisir elle-même comme un vivant ouvert à l'horizon d'un monde et de se réfléchir intentionnellement comme un « moi » en situation, compris à l'intérieur d'une histoire : je me trouve donné à moi-même comme un *ego-moi*, autrement dit je m'auto-apparais comme un être vivant, au sens non pas commun ou biologique, mais radicalement phénoménologique : un mélange originaire et irréductible d'in-stase et d'ek-stase. Pour mieux comprendre cela, reprenons l'exemple concret d'un phénomène tel que ma main. Celle-ci se donne à moi de manière double, à la fois comme un pouvoir invisible et immédiat de préhension - cf. les admirables analyses du mouvement vivant par Henry -, et comme une série d'esquisses spatio-temporelles qui présentent dans l'horizon du monde un certain ensemble de formes et de couleurs - cf. les géniales descriptions de l'objectivité par Husserl -. Ces deux données ne sont pas nécessairement concomitantes, ils peuvent de fait se donner séparément : dans l'obscurité, je sens mon pouvoir de préhension, mais je ne vois pas ma main comme partie objective de mon corps ; à l'inverse, dans l'expérience de la paralysie, ma main comme pouvoir de préhension cesse de se donner à moi ; je vois seulement ma main objective qui m'apparaît comme une chose extérieure, étrangère, inerte, morte, du fait que je ne "l'habite plus du dedans"³³⁵. Or, il est clair qu'aucun rapport de ressemblance ne lie, d'une part, ma main de chair comme pouvoir de préhension immédiatement avéré pour mon *ego* vivant et, d'autre part, ma main corporelle comme membre physiologique réduit à son pur et simple phénomène d'être intramondain

³³⁵ Cf. par exemple les fameuses analyses merleau-pontyennes du « membre fantôme » in *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.* pp. 92 sq.

qui correspond pour moi, *hic et nunc*, à une intuition donatrice absolument indubitable. Ces deux manifestations, toutes aussi certaines l'une que l'autre, ne présentent pas plus de ressemblance ou de dissemblance que n'en présentent - pour prendre un autre exemple -, d'une part, le sentiment absolument indubitable que j'ai d'avoir faim et, d'autre part, la représentation anatomique de mon estomac, quoique j'associe naturellement celle-ci à celui-là. S'agissant du phénomène de ma main, nous pouvons tout à fait imaginer que mon pouvoir de préhension, sans pour autant que quelque chose change à son contenu pathétique spécifique, pourrait se manifester dans la lumière du monde sous un aspect totalement différent - par exemple, pourquoi pas ?, celui d'une pelle mécanique : ce serait le cas, si j'étais un être de science fiction, mi-homme, mi-machine ! -. Autrement dit, contingente est l'identification qui s'établit entre, d'une part, mon *ego* incarné comme somme de mes divers pouvoirs transcendants et, d'autre part, cette objectivation physiologique dont je dis, lorsque je la reconnais dans le miroir ou en photo : « c'est moi ». Une telle identification ne va pas nécessairement de soi : l'individu psychotique ne parvient pas à se reconnaître dans l'aspect physiologique que lui renvoie le miroir ou dans le regard de l'autre, tandis que l'individu "mal dans sa peau" éprouve un décalage étrange ou désagréable entre, d'un côté, le sentiment qu'il a de soi-même et, de l'autre, son image extérieure. En termes phénoménologiques, si nous devons ici écarter toute référence au couple catégoriel de la ressemblance / dissemblance, c'est parce que la donation originale doit se décrire - Henry et Marion nous l'enseignent - comme marquée par la dualité fondamentale du pathétique et de l'ek-statique, qui correspondent à deux modes de phénoménalité radicalement hétérogènes et étrangers qui excluent par principe toute possibilité d'une ressemblance commune. Si un visible peut de fait ressembler à un autre visible - par exemple un corbeau à un vautour - et si un affect peut de fait ressembler à un autre affect - par exemple une angoisse à une peur -, un certain affect et un certain visible, en revanche, ne peuvent en droit se ressembler, parce qu'il appartiennent respectivement à deux modes de donation hétérogènes : l'incarnation pathétique, d'une part, et, de l'autre, la modification ek-statique. Ils ne peuvent se ressembler, mais peuvent pourtant de fait s'associer, par l'effet

d'une identification de l'un à l'autre - par exemple, chez Poe, la figure du corbeau s'associe à une impression d'angoisse, de sorte qu'il n'est plus possible au poète d'entendre un croassement ou de voir l'ombre du plumage sans du même coup ressentir dans sa chair un sentiment de constriction, et réciproquement -. Toute identification factuelle entre un affect et un visible peut être dite contingente, en ce sens qu'elle ne repose sur aucune espèce de ressemblance. Mon impression invisible d'angoisse peut de fait s'associer à d'autres impressions visibles, par exemple la vision d'un nœud coulant, d'une potence etc. Si donc l'invisible affectif et le visible mondain ne se ressemblent en rien et ne sauraient, par principe phénoménologique, se ressembler de quelque façon que ce soit, en quoi consiste alors la nature du rapport d'identification qui les associe factuellement ? Nous pouvons répondre : le rapport en question n'est pas un rapport de ressemblance, mais bien plutôt d'*expression*. En effet : le visible exprime l'invisible, sans pouvoir lui ressembler, il ne l'imité pas, mais le traduit ou le trahit - au sens où l'on dit du corps qu'il « trahit » l'âme, c'est-à-dire qu'il révèle involontairement, sur le mode médiatisé de l'indice, un élément qu'on aurait voulu garder caché. Trahir, ici, n'est pas tromper, s'il est vrai que « le corps ne ment pas » ; l'erreur ou l'illusion tiennent à une interprétation illégitime de l'indice corporel. C. S. Pierce distingue ces deux espèces de signes : l'indice - qui n'implique pas nécessairement un rapport de ressemblance, par exemple le rond de bouteille imprimé sur la nappe ne ressemble quasiment pas avec la bouteille - et l'icône - qui, au contraire, suppose nécessairement un rapport de ressemblance, par exemple le portrait et son modèle -. Si nous recourons ici à la notion d'expression, dont la conceptualisation exigerait sans doute de longs développements que nous éviterons ici faute de place et de temps, c'est en priorité au sens de l'*expressio* leibnizienne³³⁶ où la courbe mathématique, par exemple, exprime telle ou telle fonction algébrique, indépendamment de tout rapport de ressemblance. En effet, la courbe graphique, d'une part, et, de l'autre, la formule algébrique, ne se ressemblent strictement en rien, mais celle-là constitue une expression

³³⁶ C'est par référence à l'*expressio* selon Leibniz que N. Depraz propose d'interpréter la pensée husserlienne de l'*alter ego* comme un reflet du moi (cf. *Transcendance et incarnation, op. cit.* pp. 152-153).

exacte de celle-ci - c'est-à-dire une transposition fidèle dans un autre système de rapports -, et réciproquement. De façon comparable, ma main visible dans le monde exprime mon pouvoir de préhension invisible, sans du tout lui ressembler (cette comparaison est cependant imparfaite, dans la mesure où la formule algébrique et la courbe graphique se manifestent l'une comme l'autre dans l'horizon du monde qui s'affecte dans la vie, et non pas l'une dans le monde et l'autre indépendamment de toute lumière ek-statique, dans la seule nuit pathétique ; de plus, aucune espèce de calcul, pas même celui d'un Créateur mathématicien, n'intervient pour faire correspondre ma main de chair et ma main corporelle). Mon corps visible tout entier exprime ma chair invisible, mais en dehors de tout rapport de ressemblance / dissemblance. Mon corps visible, toutefois, n'est pas un simple indice de moi-même, mais me donne à voir en tant que moi-même. « Le visage est le miroir de l'âme » : ce *topos* cicéronien ne doit pas nous induire en erreur. S'il nous est permis d'identifier rigoureusement le « visage » à mon corps visible et l'« âme » à ma chair invisible - qui ne se donnent pas l'un sans renvoyer à l'autre, sinon mon corps aurait l'aspect d'un cadavre -, nous devons alors nous méfier du motif du miroir et récuser tout présumé d'un rapport de ressemblance / dissemblance spéculaire entre mon visage visible et mon âme invisible : en fait, nous devons bien plutôt considérer que mon visage comme corps visible ek-statique *ex-prime* mon âme comme chair invisible pathétique - et nous pourrions ajouter, réciproquement : en celle-là *s'im-prime* celui-ci.

Mais s'il en va ainsi, nous devons alors nous demander : comment le recouvrement - nous reprenons ici, dans un sens assez général, une traduction du terme husserlien de *Deckung* qui signifie aussi une mise en coïncidence - de mon *ego* invisible et de mon « moi » visible - autrement dit la "superposition" identifiante de l'imprimé et de l'exprimé - peut-il donc s'accomplir ? Un tel recouvrement peut-il se fonder sur l'aperception d'un rapport de ressemblance ? En aucun cas, s'il n'existe absolument aucune espèce de ressemblance objective entre ces deux types de donnés : d'une part, le contenu affectif et invisible de mes souffrances et de mes jouissances, et, de l'autre, les diverses esquisses spatiales sous lesquelles se montre successivement mon corps intramondain. Comme l'écrit Husserl lui-même, « ma chair n'a encore rien qui lui soit

semblable »³³⁷ : nous pouvons entendre par là, avec Henry, que ma chair, à la différence de tout corps, ne présente aucune apparence lumineuse, du fait qu'elle s'affecte seulement de soi-même, dans l'invisible. Husserl écrit aussi : « L'aperception de ma chair comme corps [est] première présupposition de l'*Einfühlung* »³³⁸. Si donc ce n'est pas un rapport de ressemblance qui rend possible l'identification - expérimentée de fait - de ma chair que je sens et de mon corps que je vois, il doit alors s'agir d'une auto-identification primordiale, peut-être comparable à celle dont nous parle J. Rogozinski. Par exemple, ma main de chair que je vis immédiatement comme pouvoir pratique de préhension, d'une part, et, d'autre part, ma main corporelle, anatomique, que je découvre dans l'horizon de lumière du monde, ces deux dimensions de manifestation, si elles se donnent naturellement à moi comme confondues dans un unique et même phénomène - ma propre main que je sens et que je vois, que je sens que je vois et que je vois que je sens -, n'est-ce pas du fait d'une synthèse passive d'identification qui, indépendamment de toute aperception d'une ressemblance (ainsi que de toute décision volontaire), effectue originairement l'entrelacement du visible ek-statique et de l'invisible pathétique par le processus transcendantal d'une unique et même auto-hétéro-donation qui associe une incarnation et une modification ? De ce point de vue, nous devons présupposer une identification primordiale qui permette d'explicitier le fait que mon *ego* vivant - c'est-à-dire mon « je peux » invisible qui s'éprouve à la fois contre la terre et contre la doxie - se fonde avec mon moi ek-sistant - c'est-à-dire ma manifestation visible à la fois comme corps intramondain et comme auto-compréhension logique de mon être en situation -, alors que l'un et l'autre ne se ressemblent d'aucune façon et ne sauraient par principe se ressembler, puisqu'ils se donnent l'un et l'autre selon des modes de phénoménalité radicalement étrangers et hétérogènes, à savoir le pathos pour l'*ego* et l'ek-stase pour le moi, quoique mon moi ek-statique ne se donne concrètement à soi-même qu'en s'éprouvant soi-même dans la matière vive de ma chair égoïque et que, réciproquement, mon *ego* incarné s'arrache d'emblée et toujours déjà à la pure immédiateté de sa

³³⁷ AMC, p. 206

³³⁸ *Husserliana XV, Beil. LIV*, 660

nuit pathétique, de telle manière à se saisir soi-même irréellement dans la lumière du monde, sur le mode perceptif ou intellectif. Si donc aucun rapport de ressemblance ne peut, ni en fait ni en droit, lier ma chair invisible à mon corps intramondain, *a fortiori*, aucun rapport de ressemblance ne peut lier ma chair invisible à ce corps intramondain que je constitue, par transfert apprésentatif, en corps d'autrui. Mais s'il en va ainsi, nous devons alors affirmer que l'aperception d'un rapport de ressemblance ne saurait légitimement expliquer à *elle seule* le fait que le corps d'autrui m'apparaisse comme animé par la vie d'une chair invisible analogue à la mienne. Que faut-il en conclure ? D'une part, nous ne récusons pas totalement la thèse de Husserl, mais ne faisons que la relativiser : il faut que ma chair invisible s'auto-identifie à mon corps visible, en dehors de tout rapport de ressemblance / dissemblance, pour que le tout qui résulte d'une telle synthèse puisse établir un rapport de ressemblance/ dissemblance entre elle-même et un autre corps visible, que le transfert constitue en corps d'autrui apprésentant une chair invisible analogue à la mienne. Ces deux processus - auto-identification de l'*ego-moi* et transfert apprésentatif - ne se succèdent pas dans le cours d'une chronologie, mais s'accomplissent originaires. Bien plutôt que de tenir l'auto-identification pour plus originaire que le transfert qui ne serait quant à lui qu'un « originaire de second rang » (selon une expression reprise à Marion), ne devons-nous pas considérer l'un et l'autre de ces deux processus comme également originaires, comme s'effectuant à l'intérieur d'un inextricable entrelacement ? D'autre part, nous ne donnons pas totalement raison à J. Rogozinski, nous lui reprenons seulement l'idée d'une auto-identification primordiale, mais en un sens différent, puisque nous l'appliquons au processus non pas du transfert apprésentatif - que nous jugeons, avec Husserl, fondé en priorité sur la ressemblance -, mais seulement au recouvrement fondamental de l'*ego* invisible et du moi visible, en notant que pour J. Rogozinski, qui considère que l'ipséité originaire demeure étrangère à toute ek-stase et qui n'estime donc pas nécessaire de distinguer entre un *ego* in-statique et un moi ek-statique, la question ne se pose pas de savoir comment peut de fait s'effectuer le recouvrement de l'une et l'autre de ces deux dimensions de l'ipséité que nous tenons quant à nous pour co-originaires. Récapitulons, en distinguant

ces trois dimensions co-originaires (qui ne se succèdent pas chronologiquement, mais s'accomplissent transcendentalement) : 1/ L'auto-identification de mon *ego* incarné invisible et de mon moi incorporé visible ; une telle auto-constitution par identification, si elle ne se fonde aucunement sur la ressemblance, ne saurait alors en aucun cas se définir comme un "auto-transfert" ; ne devons-nous pas, en effet, juger qu'il vaut mieux réserver le terme de « transfert » à la constitution d'autrui ? 2/ Le transfert associe, selon un rapport de ressemblance / dissemblance, à mon *ego-moi* incarné et incorporé un autre corps visible que je constitue ainsi en un corps organique analogue au mien. 3/ Le transfert s'accomplit avec l'appréhension, par ce corps organique visible qui ressemble, quoique plus ou moins, à mon propre corps, d'un *ego* incarné invisible : le corps visible d'autrui est identifié par moi à une chair invisible qui, quant à elle ne m'est jamais donnée immédiatement, mais qui s'exprime à même la présentation d'autrui comme corps visible. L'identification, par moi, de cet autrui visible à un autre *ego* invisible, n'est pas vécue immédiatement par moi - entendons par là que l'*ego* étranger ne se donne jamais à moi dans sa sphère originare. Il s'agit d'une espèce d'hétéro-identification qui n'est possible que parce que mon *ego* incarné invisible s'est lui-même auto-identifié à mon moi incorporé visible. Ainsi, le double processus d'identification ici en question unit à chaque fois, selon un rapport d'expression, deux éléments hétérogènes du point de vue de leur mode de phénoménalité - d'une part, mon *ego* incarné et mon moi incorporé intramondain ; d'autre part, le corps incorporé d'autrui et un autre *ego* incarné invisible -, tandis que le transfert associe, selon un rapport de ressemblance / dissemblance, deux éléments homogènes du point de vue du mode de phénoménalité - d'une part, mon corps intramondain et un autre corps intramondain qui présentent l'un et l'autre une série d'aspects visibles plus ou moins comparables ; d'autre part, ma propre chair invisible et une autre chair invisible à laquelle je n'accède jamais immédiatement, mais que je m'apprésente et à laquelle je confère intentionnellement le sens d'éprouver un flux d'affects plus ou moins ressemblants aux miens que je connais réellement -. On pourrait dire que mon propre *ego* incarné invisible parvient à se frayer, en quelque sorte, un passage phénoménologique jusqu'à la manifestation indirecte d'un autre *ego*

incarné invisible, en transitant par la médiation de ces deux processus élémentaires : à la fois, d'une part, une identification de type auto- ou hétéro-, et, d'autre part, un transfert apprésentatif. Mais cette image risque de nous tromper, puisqu'il n'y a pas, ici, de progression chronologique ou spatiale. Le processus en question ne pourrait-il pas plutôt se décrire sur le modèle d'un chiasme quadripolaire - ma chair, mon corps, le corps d'autrui, la chair de l'autre - et anti-symétrique, par référence à la modélisation de la *Paarung* élaborée par N. Depraz³³⁹ ?

Cependant, puis-je avoir une preuve que le transfert apprésentatif ne me rend pas victime d'une illusion ? Ne se pourrait-il que ce que je constitue comme une autre chair intentionnelle n'en serait, en fait, pas véritablement une, autrement dit que je sois leurré par un mannequin ou un automate ? Ou bien que le transfert soit légitime - j'ai affaire non pas à une chose inerte, mais bien à un autre *ego* vivant -, mais que je prête à l'autre des vécus de conscience qui ne sont nullement les siens : par exemple, je lui attribue à tort la haine que je me porte à moi-même ou je crois lui déclarer que je l'aime alors que je n'aime en fait que l'image que je me fais de lui, c'est-à-dire moi-même, le plaisir qui accompagne mes propres vécus de conscience ? Et comment se fait-il que la signification d'être une chair intentionnelle, que je puise dans une authentique auto-compréhension de ma monade originaire, puisse de fait constituer un modèle paradigmatique qui me permet d'appréhender l'autre de manière pertinente ? Nous pouvons tout à fait penser que si j'étais mis en rapport avec le Tout Autre (par définition, l'idée d'une mise en rapport avec l'incommensurable est soi éminemment problématique), un tel modèle pourrait ne pas valoir : en effet, il ne serait nullement légitime que je constitue par transfert le Tout Autre en un *alter ego*. Kant, dans sa *Critique de la faculté de juger*, n'a pas manqué de s'étonner qu'une certaine adéquation - manifeste par la possibilité d'unifier et d'ordonner systématiquement le chaos des diverses et multiples intuitions dans le sens de la représentation scientifique d'un monde - soit de fait possible entre, d'une part, les lois de l'esprit humain et, de l'autre, la réalité en soi de la nature, qu'il appréhende en effet comme la figure par excellence de

³³⁹ Cf. *Transcendance et incarnation*, op. cit. pp. 133 sq.

l'altérité radicale (au détriment, peut-être, de l'altérité de l'autre homme), qui s'impose au sujet raisonnable dans le sentiment du sublime. Un étonnement de type comparable serait ici possible (du moins si nous ne suspendions pas toute thèse relative à l'existence d'une extériorité à la sphère réduite au champ monadologique) : si je tentais de transférer sur le Tout Autre un modèle qui ne vaudrait que pour moi, je le manquerais alors forcément et le défigurerais, en ne le comprenant qu'à mon image et selon ma ressemblance. Pour Spinoza, c'est à une illusion de ce type que succombe l'anthropomorphisme : sur la Nature ou la Divinité (dont le panthéisme [ou l'« acosmisme », selon Hegel] spinozien affirme la stricte identité : *Deus sive Natura*), nous projetons, de manière « humaine trop humaine », une image en miroir de ce nous sommes ou croyons être nous-mêmes. Qu'est-ce qui fait que le transfert apprésentatif peut me donner plus qu'une connaissance purement négative de l'autre ? S'il s'avère adéquat ou pertinent à mon *ego* pour se rapporter à l'autre, est-ce par l'effet d'une pure contingence ? Sous réduction, nous devons bien entendu suspendre toute thèse de type providentialiste qui fonderait l'adéquation ou la pertinence en question sur la décision éternelle d'un Dieu créateur. Dès lors qu'il m'est de fait possible de me demander si le transfert ne me rend pas victime d'une illusion qui consisterait à faire violence au Tout Autre en le ramenant à la mesure de ma lorgnette idiomatique - fait que j'expérimente indiscutablement -, je ne suis donc certainement plus sous l'emprise totale de l'illusion. Je doute, donc le transfert ne saurait m'illusionner absolument. L'idée du Tout Autre me vient-elle par le transfert ? A tout le moins, il est remarquable que l'hypothèse théorique de celui-ci n'exclut nullement la donation factuelle de celle-là.

Du reste, le transfert ne peut-il échouer ? De fait, un tel échec peut se produire, par exemple lorsque autrui m'apparaît, peut-être pour des motifs au moins en partie pathologiques, non plus comme une chair à part entière, mais comme une masse de viande : « Je puis toucher l'autre - une corporéité qui ressemble à de la « viande » (« *fleisch* » *ähnliche Körperlichkeit*) [...] »³⁴⁰, remarquait déjà Husserl. Avec J. Rogozinski, nous devons dire qu'« autrui, en ce sens, est un phénomène instable, toujours

³⁴⁰ AMC p. 194

menacé de se décomposer »³⁴¹. Si un défaut de transfert est de fait possible et menace incessamment la communauté de se corrompre et de se dissoudre, ne faudrait-il pas, à l'inverse, envisager aussi la possibilité d'un excès de transfert ? Si nous admettons d'entendre par « animisme »³⁴² l'attitude dite « primitive » qui consisterait, en termes phénoménologiques, à attribuer intentionnellement à certaines choses inertes une ipséité vivante ou une passibilité charnelle - cet arbre sacré, par exemple, m'apparaît comme l'habitable d'un esprit ancestral et je crois qu'il ressent de la joie ou de la peine si je l'entoure de chants, d'offrandes, le touche, lui parle etc. -, ne pourrions-nous alors considérer qu'une telle façon de voir procéderait d'une espèce de transfert généralisé, dont l'extension outrepasserait les limites légitimes ? Est-ce à dire que l'effectuation du transfert associatif que nous tenons pour « normale » - n'attribuer le sens d'être une chair intentionnelle qu'aux phénomènes qui le méritent en réalité - pourrait ou devrait se concevoir comme le résidu, épuré par l'expérience et la raison, d'un animisme primitif et illusoire ? En outre, nous pouvons aussi nous demander : la constitution du corps vivant qui se montre en images présuppose-t-il un transfert associatif ? Qu'en est-il, en particulier, de l'image spéculaire ? Et d'abord, pour pouvoir reconnaître mon propre reflet dans le miroir, ai-je besoin d'opérer un transfert ? Si c'est, avons-nous proposé, une synthèse passive d'auto-identification primordiale qui effectue transcendentement le recouvrement mutuel entre, d'une part, ma chair invisible, qui se donne à moi synchroniquement dans l'épreuve active de mon « je peux » qui se déploie d'un seul bloc, en tant que masse organique - et, d'autre part, ce corps intramondain - mon propre corps, « moi-même » - que je vois ou entends dans l'horizon lumineux et sonore du monde, quoique de manière seulement partielle, à travers un jeu diachronique d'esquisses qui se présentent / s'appresentent, n'est-ce pas, en revanche, l'établissement d'un rapport de ressemblance qui permet à ma conscience vivante de rapprocher analogiquement, d'une part, ce même corps intramondain en

³⁴¹ J. Rogozinski, *Le moi et la chair, op. cit.* p. 255

³⁴² E. B. Tylor définit, par exemple, l'animisme comme « l'ensemble des croyances en un principe supérieur (force vitale ou âme) qui réside dans les lieux et les objets ». (*La civilisation primitive*, Paris, 1878 ; J. Vidal, « animisme », in P. Poupard, *Dictionnaire des religions*).

tant que synthétisé avec mon vécu pathétique acosmique, autrement dit mon corps propre tel que je le vis de l'intérieur et, de l'autre, ce corps reflété que le miroir me donne à voir, de telle manière à constituer celui-ci comme une image de celui-là ? Toutefois, si nous devons bien distinguer entre, d'un côté, une auto-identification indépendante de toute ressemblance / dissemblance et, de l'autre, une identification fondée sur l'aperception d'une ressemblance, pouvons-nous légitimement parler d'un « transfert » à propos du processus qui me permet d'identifier mon propre corps incarné à son image spéculaire³⁴³ ? Nous ne pouvons en droit confondre ces deux actes intentionnels spécifiques : d'une part, constituer, par le moyen d'un transfert associatif, un *alter ego* dans sa présentation « en chair et en os » ; de l'autre, constituer un corps vivant - le mien ou celui d'un autre - en image. Donner le sens d'être une image et donner le sens d'être une autre chair intentionnelle, ces deux actes de conscience sont-ils ou non compossibles, si l'image nous renvoie à quelque chose qui n'est précisément pas présent en « chair et en os », et si cet autrui m'apparaît non pas comme une présence-absence, mais tout au contraire comme « là en personne » ? « Schilder observe que, fumant la pipe devant le miroir, je sens la surface lisse et brûlante du bois non seulement là où sont mes doigts, mais aussi dans ces doigts glorieux, ces doigts seulement visibles qui sont au fond du miroir »³⁴⁴. Cette observation rapportée par Merleau-Ponty, aussi peu convaincante qu'elle nous semble³⁴⁵, pointe en tout cas un phénomène illusoire qui résulte d'une projection illégitime. A l'encontre de toute conception ambiguë d'une « chair du monde » qui se sentirait elle-même ou qui sentirait nos corps (comme si cette table éprouvait du plaisir à ce que je la caresse !), nous devons fermement affirmer, avec Henry, ceci : il est clair et certain que mon image dans le miroir, prise en elle-même, dans l'extériorité de son « là-devant », ne sent

³⁴³ Sur la question des rapports entre l'*Einfühlung* et le motif de l'image spéculaire, cf. § 12 « L'*alter ego* est-il *Spiegelung* de mon *ego* ? » in *Transcendance et incarnation*, op. cit. pp. 145-160.

³⁴⁴ *L'Oeil et l'Esprit*, op. cit. p. 33

³⁴⁵ « Husserl confère à l'image dans le miroir une plénitude presque charnelle », estime N. Depraz, qui cite le maître : « En apercevant mon image dans le miroir, l'expérience est telle que les champs de sensation de celle-ci sont mes véritables champs de sensation [...] j'ai là pour ainsi dire une double chair [...] » (*Transcendance et incarnation*, op. cit. p. 150). Merleau-Ponty va encore plus loin que Husserl : il tend à l'excès qui consisterait à attribuer à l'image spéculaire elle-même une passibilité charnelle.

strictement rien, n'est animée par aucune vie subjective. En fait, ces doigts objectifs au fond du miroir n'éprouvent absolument aucun affect : c'est seulement moi-même, dans ma propre chair monadique, l'unique que je connaisse, qui fais réellement l'épreuve pathétique d'une impression de brûlure et qui projette intentionnellement une telle sensation sur cette image de mon corps intramondain, jusqu'à faire comme si elle appartenait à celui-ci à titre de propriété réelle. Or, est-il légitime d'assimiler une telle projection à celle du transfert associatif qui me donne autrui en personne ? Certes, dans la constitution husserlienne d'un *alter ego* comme dans l'observation de Schilder, il se produit une certaine projection affective à partir de ma propre vie incarnée ; mais si nous admettions avoir à faire, dans ces deux cas, à un unique et même acte de conscience, il ne nous serait alors plus possible de faire la différence entre la manifestation « en chair et en os » d'un *alter ego* et celle d'une pure et simple image, celle d'un autre ou de moi-même. Ainsi, nous devons conclure que l'opération originaire d'identification qui me permet de reconnaître dans le miroir une image de moi-même tel que je me donne à voir dans mon propre corps, que cette opération, même si elle se fonde sur un rapport de ressemblance (je vois directement des parties de ce corps intramondain que j'ai auto-identifié à ma chair acosmique et je reconnais les aspects de ces mêmes membres en tant qu'ils se reflètent dans le miroir), ne peut en droit être assimilée à un transfert associatif. S'il en va ainsi, toutefois, ne peut-il tout de même arriver que je transfère à un objet que je constitue en image le sens d'être une chair intentionnelle ? Qu'en est-il, par exemple, de l'image cinématographique ? Dans ce cas, il se produit tout à la fois un certain transfert de chair - les corps qui se projettent sur l'écran m'apparaissent en effet comme des êtres de chair et de sang, habités par des pensées et des sentiments comparables aux miens - et une constitution en image - je ne suis jamais totalement dupe de l'illusion : même profondément captivé par le spectacle, je me rapporte à ces "*alter ego*" comme à des représentations, et non pas comme à des personnes présentes devant moi en « chair et en os » (de plus, rien, c'est évident, n'exclut la possibilité de fait que je m'identifie phantasmatiquement à l'un ou l'autre des personnages représentés, une telle identification, si elle est plus ou moins distante ou critique, répond au contraire à une tendance quasi

automatique). Le spectacle théâtral présuppose lui aussi un transfert appréhensif, mais la projection intro-pathique vise ici non pas de pures et simples apparences illuminant un écran en deux dimensions, mais des corps réels que je constitue comme d'autres corps vivants, réellement présents devant moi (à moins qu'il s'agisse d'une représentation filmée). Le spectacle théâtral, contrairement au spectacle cinématographique qui est toujours produit en différé, se joue en direct. Ces personnages sur scène, je les appréhende comme autant de corps habités chacun par une vie subjective, mais sans jamais pouvoir pour autant vérifier immédiatement qu'ils éprouvent effectivement les affects qu'ils manifestent indirectement par leur comportement, leurs gestes, leurs mimiques, leurs paroles qu'ils profèrent sur un certain ton. Tout en leur transférant intentionnellement, sans même m'en apercevoir, la condition d'être une chair analogue à la mienne, je leur donne, sans avoir à passer par de longs raisonnements, le sens de « jouer la comédie ». Toutefois, tout comédien qui ne ferait que simuler des affects sans les éprouver réellement dans sa propre chair, ne risquerait-il pas de nous paraître artificiel ? Le comédien qui réussit à nous convaincre n'est-il pas celui qui, au lieu de feindre ou de « faire semblant », parvient bien plutôt à générer en lui-même, par un travail d'auto-affection, les affects de joie, de tristesse, de peur, de colère... qu'il exprime sur scène à travers son propre corps visible et audible au public, celui qui se montre capable de se laisser envahir par une charge émotionnelle telle qu'elle va, en le traversant et l'habitant, lui permettre de manifester un comportement qui apparaîtra crédible aux yeux et aux oreilles des spectateurs ? Pour moi, l'ouverture de cette alternative - ou bien la feinte ou bien l'épreuve effective - présuppose en tout cas la donation du sens d'être une intentionnalité incarnée, puisqu'un objet inerte ne peut ni faire semblant, ni ressentir réellement. Quant aux corps que me montrent la peinture ou la photographie, du fait qu'il ne se donnent pas comme animés - tout au plus suggèrent-ils le mouvement, parfois avec un génie admirable -, nous pourrions dire qu'ils n'appellent pas avec autant de puissance que ceux du cinéma ou du théâtre l'effectuation d'un transfert associatif. Mais dans tous les cas, le transfert en question se spécifie, selon qu'il s'accompagne du sens d'une donation « là-devant, en réalité » ou bien en image.

Toute manifestation de l'autre suppose-t-elle ou non nécessairement l'effectuation directe d'un transfert appréhensif ? Dans la vie de tous les jours, n'arrive-t-il pas de façon quasi continue que l'autre en général fasse sentir sa présence vague, sans pour autant que j'accomplisse le moindre transfert appréhensif, sans que je constitue un autrui déterminé, ni en « chair et en os », ni même dans une image clairement déterminée ? De fait, l'ombre de l'autre m'accompagne ou me hante au milieu de mon existence ordinaire qui ne se déroule pas sur une île vierge, mais dans un monde de culture. L'autre ne cesse de se présenter à moi sur le mode de l'absence - selon une espèce d'appréhension, de présence-absence qui, pourtant, diffère sans doute de l'appréhension de l'autre = X en la personne de tel autrui se montrant « là devant moi » ou en image -, par l'intermédiaire des objets qui remplissent mon environnement, y compris celui qui m'est le plus familier : par exemple, cette table sur laquelle je mange ou travaille quotidiennement, ce n'est pas moi-même qui l'ai fabriquée ; elle provient d'un autre ou d'une machine, elle me renvoie à un autre que moi ou à du non-moi. Tandis que certains objets ou étants particuliers me font signe vers un autrui déterminé - par exemple tel visage proche et aimé dont j'ai reçu cet objet en cadeau -, l'artefact sans signature qui se découvre dans l'horizon du monde m'apparaît comme le vestige d'une altérité indéterminable, dont la trace arrive jusqu'à moi à la façon de la poussière d'une étoile morte depuis très longtemps. Toutefois, pour considérer les choses avec la radicalité de l'auteur d'*Être et temps*, il ne suffit pas, ici, de s'en tenir au constat empirique selon lequel la collection des artefacts - les « œuvres » durables qui nous ouvrent un monde, nous dit Hannah Arendt - dénote pour moi la présence d'autres hommes ; il faut comprendre que c'est le monde lui-même qui, en tant qu'ouverture ontologique fondamentale, implique « d'emblée et toujours déjà » un « être-avec » (*Mitsein*) les autres. C'est parce que, dès l'origine, je suis passivement astreint à la phénoménalité ek-statique du monde, que mon existence se trouve nécessairement transie par la présence-absence d'une altérité qui peut se manifester indépendamment de toute référence à un autrui précis. Cependant, à l'encontre du monisme ontologique heideggerien, nous devons ici répéter une fois encore avec Henry le fait que l'« être-avec » ne peut se donner concrètement à soi-même en dehors

de la vie. Mais nous proposons de faire un pas supplémentaire, afin d'échapper aussi à la grave menace du monisme pathétique : si nous admettons le modèle phénoménologique d'une auto-hétéro-donation originaire, nous pouvons alors dire de l'« avec » qu'il se donne à la fois ekstatiquement et in-statiquement : d'emblée et toujours déjà, tout à la fois, je me trouve donné à moi-même avec les autres, c'est-à-dire au monde et dans la vie avec eux, *je suis avec et je vis avec les autres*, au sens le plus général et le plus indéterminé. Il y va ici, en effet, d'une altérité anonyme, sans visage, que je ne rencontre pas personnellement, avec laquelle je ne compose pas directement une communauté concrètement vécue, il s'agit d'une altérité neutre qui n'est même pas nécessairement celle d'un autre homme, qui pourrait se confondre avec une altérité extrahumaine - machine, bête, dieu... -. En ce sens, nous pouvons dire de l'« être-vivant-avec » originaire qu'il correspond au degré zéro de l'expérience de l'autre et qu'il risque foncièrement de se confondre avec le « On », même si, à l'inverse de Heidegger, nous maintenons fermement la primauté originaire de l'ego sur le « On » - comme le remarque P. Audi : « C'est dire qu'il ne saurait y avoir d'épreuve en troisième personne. Ni de sentiment, ni de sensation. « On » ne s'éprouve pas. « On » n'éprouve rien. *A fortiori* : « "On" ne sent pas »³⁴⁶. Toutefois, l'hypothèse de l'auto-hétéro-donation originaire d'un vivre-au-monde-avec-les-autres au sens le plus vague et général ne contredit-il pas la thèse du transfert associatif que nous avons postulé au principe de nos présentes recherches ? Si d'emblée et toujours déjà, je suis et vis avec les autres, qu'avons-nous alors besoin de faire appel à la théorie du transfert ? Mais justement, la donation de l'« être-vivant-avec-les-autres » pourrait-elle donc suffire pour me donner un *alter ego* concret ? Rien n'est plus douteux. Devrions-nous dire que la présence-absence de l'autre en général, s'il est vrai qu'elle se donne originairement dans l'auto-hétéro-donation de mon existence vive, précède pour moi, d'une certaine manière, tout transfert effectif ou même qu'elle me prédisposerait, en un sens, à effectuer celui-ci ? Ou bien plutôt, tout à l'inverse, que la présence-absence en question reviendrait à la possibilité fondamentale du transfert, en tant que je la vivrais sur un mode négatif ou

³⁴⁶ Michel Henry, *op. cit.* p. 48 ; PPC p. 148

lacunaire : ma subjectivité transcendantale serait structurée de telle sorte que j'aurais en moi l'idée pure d'un *alter ego*, mais, de façon momentanée ou durable, aucune intuition sensible ne viendrait remplir cette catégorie vers laquelle ma conscience se trouverait spontanément tendue ? Ne serait-il pas plus convaincant de penser que l'altérité sans autrui en question ne serait en fait qu'une pure et simple abstraction provenant d'une expérience concrète de l'autre, tel que je le constitue par transfert apprésentatif ? Dans ce dernier cas, l'auto-hétéro-donation du « vivre-au-monde-avec-l'autre » aurait un statut non pas originaire, mais seulement dérivé. A dire vrai, notre questionnement se heurte ici à un point particulièrement redoutable ; aussi préférons-nous éviter toute affirmation péremptoire.

En tout cas, si la donation de l'autre au moi se résumait à un transfert apprésentatif revêtant un caractère seulement ponctuel, le phénomène d'autrui, bien que m'apparaissant comme une chair intentionnelle en tous points comparable à la mienne, devrait alors s'annihiler alors de manière absolue, dès que je cesserais de le percevoir « en chair et en os » : aussitôt qu'il serait sorti de mon champ de vision ou d'audition, il redeviendrait un être désincarné, un fantôme, une ombre qui redescendrait aux enfers ; et d'abord, cet autre en question, surgi devant mes yeux, ne m'aurait-il pas donné l'impression d'être comme tombé du ciel, à l'instar de l'une de ces divinités mythologiques qui, venant visiter ou inspecter les mortels, se vêtent temporairement d'une apparence humaine, pour ensuite s'en dépouiller d'un geste ? Cependant, si les choses ne se passent pas ainsi dans l'expérience, c'est du fait qu'en plus du transfert de chair, je constitue autrui en lui conférant intentionnellement et automatiquement le sens d'avoir - pour reprendre un thème psychologique fondamental de Piaget - une certaine « permanence d'objet », entendons une stabilité ontique, une préexistence et une subsistance dans l'être : cet autrui dont je constitue la manifestation, par cet acte même, acquiert pour moi le sens de posséder naturellement une capacité de se conserver à l'identique à travers le temps et l'espace du monde. Il m'apparaît, au moins dans une certaine mesure, comme une présence substantielle à laquelle il m'est possible de me rapporter en l'absence de sa donation *leibhaft*, comme un étant objectif que je peux viser sur le mode du

souvenir et soumettre à un jeu de variations imaginaires - « Faire varier autrui en pensée sur la base de l'empathie, cela veut dire nécessairement me faire varier moi-même en pensée avec mes motivations »³⁴⁷ - : un tel processus d'objectivation, qui s'accompagne naturellement d'une position d'existence que l'épochè doit mettre entre parenthèses, si, en un sens, elle assied mon emprise sur autrui, ne tend-t-elle pas forcément du même coup à nier son altérité en la menaçant de réification ou d'identification phantasmatique ?

Il est clair, du reste, que le transfert ne procède pas de manière massive, en ce sens que ce qui se constitue pour moi, c'est n'est pas un grand Autre dont l'unique et même chair s'apprécierait à travers une multitude de visages divers, mais bien plutôt des individus à chaque fois absolument uniques et singuliers qui se distinguent entre eux comme autres les uns par rapport aux autres : « Je vois également », remarque en effet Husserl, « que la multiplicité des autres s'appréhende réciproquement comme autres [et que] je peux appréhender chacun des autres non seulement comme « autre », mais comme se rapportant à tous ceux qui sont « autres » pour lui et donc, en même temps, immédiatement à moi-même »³⁴⁸. Mais s'il en va ainsi, comment puis-je de fait savoir que j'ai effectivement affaire à une multiplicité d'autres, plutôt qu'à un unique grand Autre qui se jouerait de moi en revêtant mille masques ? N'est-il pas de fait possible, dans certaines expériences à la limite de la folie, de subir l'illusion d'un tel grand Autre qui s'imposerait massivement à moi en me fixant épouvantablement de ses milliers de paires d'yeux inquisiteurs ? Comment puis-je connaître de manière assurée le fait que la différence égologique abyssale qui sépare ma chair de toute autre chair se répète chez les autres, entre chacune de leurs chairs respectives, si je n'accède jamais immédiatement à une sphère monadique étrangère ? Il peut m'arriver de faire comme s'il existait une opposition nette et tranchée entre, d'un côté, mon propre moi se détachant de la foule et, de l'autre côté, les autres qui m'apparaissent comme confondus dans une unique et même masse grégaire et indifférenciée - le « grand animal » de Platon -, pouvant me donner l'impression soit de menacer de m'écraser

³⁴⁷ AMC p. 48

³⁴⁸ MC p. 210

sauvagement, soit de composer un troupeau que je pourrais considérer de haut, juger servile, médiocre, aliéné etc. Mais il est de fait aussi possible que je me laisse aller à me confondre moi-même avec une telle masse : c'est précisément ce qui se produit dans le phénomène que l'auteur *d'Être et temps* décrit sous le nom de *Verfallenheit*, qui désigne l'aliénation du « je » singulier à la tyrannie du « On », ce sujet anonyme, neutre, impersonnel qui correspond à la fois à tout le monde et à personne - plutôt que de m'exposer résolument à l'épreuve critique de ma propre liberté abyssale, j'esquive ma possibilité la plus haute et succombe à l'inauthenticité, en ne me comportant, n'agissant, ne parlant et ne pensant que selon le diktat conformiste ou stéréotypé du « On ». Cette analyse remarquable et classique de Heidegger, nous pouvons l'élargir au champ spécifique de l'affectivité : il arrive quotidiennement qu'emportés par un fort élan de sympathie ou d'amour qui nous incline à oublier la différence irréductible entre l'autre et moi, nous nous prenions à faire comme si l'abîme qui sépare ma chair de l'autre chair pouvait être comblé par l'accomplissement d'une fusion sans reste. Le phénomène du « On » est-il originaire ou bien dérivé ? Si, à la manière de Heidegger, nous le posons comme originaire³⁴⁹, comment pourrions-nous alors - ainsi que le souligne J. Rogozinski dans sa critique de l'égicide heideggérien³⁵⁰ - ne pas effacer illégitimement la différence égologique primordiale qui désigne la discontinuité réelle et insurmontable qui s'éprouve de fait entre ma propre chair intentionnelle et toute autre chair analogue, ainsi qu'entre toutes les autres chairs les unes par rapport aux autres ? Si nous devons, tout au contraire, reconnaître impérativement la primauté absolue d'une égoïté monadique à chaque fois mienne, le phénomène du « On » doit alors nécessairement se décrire comme un phénomène dérivé, qui provient d'une ignorance, volontaire ou spontanée, de la différence égologique fondamentale. Si l'auteur du traité de 1927 a le mérite d'avoir mis le doigt sur l'aliénation de l'existant, sa rigueur méthodologique l'a cependant conduit à mettre hors circuit toute interrogation relativement aux funestes

³⁴⁹ « Le On est un existentiel et il appartient, en tant que phénomène originaire, à la constitution positive du Dasein [...] En tant que On-même, chaque Dasein est dispersé dans le On, et il doit commencer par se retrouver [...] Le Dasein est de prime abord On et le plus souvent demeure tel » (*Être et temps*, op. cit. § 27, [126], p. 109).

³⁵⁰ Cf. *Le moi et la chair*, op. cit. pp. 27-30

conséquences que sa description était susceptible d'impliquer sur le plan de l'éthique.

Si nous admettons que le transfert apprésentatif conditionne transcendentalement, pour cet *ego* monadique auquel je me réduis, toute possibilité qu'un autre se donne à moi en personne, il nous faut à présent préciser que le transfert ne s'effectue pas de manière purement uniforme et établir une différence importante entre, d'une part, un transfert qu'il faudrait, du point de vue de sa teneur affective, qualifier de neutre ou d'indifférent et, de l'autre, un transfert présentant une orientation positive ou négative, marqué par une certaine polarisation tendue entre amour et haine, attraction et répulsion, autrement dit un transfert s'accompagnant d'une charge phantasmatique que je projette ou introjecte sur autrui, le plus souvent spontanément ou à mon insu ? Si rien n'est plus fréquent, dans ma vie de tous les jours, que le fait de transférer à un certain contenu intuitif le sens d'être une chair intentionnelle analogue à la mienne, autrement dit de constituer le phénomène d'un autrui, il est patent qu'une telle opération automatique ne s'effectue pas toujours selon une modalité affective identique. En effet : d'une part et peut-être le plus souvent, il se peut que mon transfert demeure tout à fait neutre ou indéterminé : autrui se présente à moi comme une silhouette humaine, certes, mais n'ayant pourtant aucun rapport particulier à moi ; comme une présence que je respecte, entoure d'une certaine distance, évite de bousculer etc., certes, mais qui me reste cependant totalement indifférente et que j'oublie aussitôt qu'elle est sortie de mon propre champ de perception. Le phénomène d'autrui qui se manifeste à moi sur un tel mode de neutralité revient finalement à un quasi non phénomène, du fait que son apparition et sa disparition ne me font ni chaud ni froid : cet autrui qui n'est qu'un passant promptement envolé, à la limite, ne mériterait même pas pleinement le nom d'« autrui », puisqu'il se résume à une ombre fugace et privée de consistance. Dans la vie courante, je croise ainsi quantité d' "autrui" que je constitue à chaque fois passivement en d'autres personnes humaines, mais sans pour autant projeter sur eux le moindre contenu subjectif, ni la moindre représentation phantasmatique. Dans l'existence pratique, tous ces "autrui" m'apparaissent comme autant de lieux occupés où je ne peux donc aller ou d'obstacles qu'il me faut éviter

de heurter, tandis que je me déplace à une allure plus ou moins vive, ils me contraignent à zigzaguer ou à jouer des coudes. Mais d'autre part et sans doute plus exceptionnellement, il arrive que mon transfert comporte la charge d'une certaine orientation affective qui peut prendre le sens positif d'une attirance amoureuse ou, au contraire, le sens négatif d'une répulsion haineuse. Dans cet autre type de rapport, cet autrui que je constitue par transfert manifeste une présence nettement plus vive et forte, il se montre avec davantage d'effectivité « cet autre que voici », du fait qu'il suscite mon intérêt, retient mon attention, captive mon imagination. Or, si cet autrui, dans ce cas, se détache ainsi de manière tranchée du fond indifférencié des autres en général, s'il ressort décidément de ce milieu neutre comme par un effet de contraste, ne serait-ce pas parce qu'il se prête en effet - peu importe qu'il le sache ou non, ou qu'il le veuille ou non - à une mise en scène dans le monde subjectif de mes propres phantasmes ? C'est un fait que mon amour ou ma haine font apparaître autrui en tant que tel : nous retrouvons ici la thèse marionnette qui envisage la phénoménalisation comme une érotisation (ou comme une exécution). Le transfert ainsi affectivement orienté, loin de se résumer à une opération purement intellectuelle, s'accompagne - ne faudrait-il pas reprocher à Husserl de n'avoir pas pris suffisamment en considération un tel phénomène ? - d'un puissant processus d'introjection amoureuse ou haineuse : sur cet autrui qui lui offre une prise particulière du fait qu'il se présente comme un écran ou un miroir, mon *ego* incarné trouve l'occasion de projeter, sur un mode foncièrement narcissique et inconscient - entendons d'abord : sans s'apercevoir directement ou pleinement d'un tel fait -, une dimension particulière de sa propre vie subjective qui, comme Henry l'a suffisamment souligné, advient de façon nocturne et demeure en elle-même invisible ; tout se passe comme s'il procédait, en tant que conscience incarnée et donatrice de sens (*Sinngebung*) ou d'éclat visuel, sonore, affectif... à une espèce auto-objectivation phantasmatique, en s'ex-posant à soi-même une part des diverses et multiples modalités affectives qui l'animent, l'agitent, l'aiguillonnent ou le tourmentent : c'est ainsi que tel autrui va refléter à mes yeux le dynamisme joyeux qui me soulève à tel moment, tel autre ma peur de vieillir, tel autre ma colère contre l'injustice, tel autre mon regret

d'une innocence perdue, tel autre mon horreur de la déchéance physique ou morale, tel autre mon désir d'une affirmation parfaitement assurée, tel autre encore ma tristesse liée à une séparation, et ainsi de suite... En fait, si nous considérons les « choses mêmes » dans leur spontanéité, il nous faut dire d'autrui qu'il ne vient à exister vraiment pour moi, qu'à partir du moment où j'investis sa manifestation - qui ne se donne et ne s'annonce d'abord, pourrait-on dire, que comme une espèce de germe ou d'ébauche - d'une certaine charge affective positive ou négative : sous l'effet du transfert chargé de phantasme amoureux ou haineux, cet autrui prend en effet une consistance particulière, il se matérialise effectivement comme un être de chair, il peut venir m'habiter, me peupler ou me hanter, il peut intégrer progressivement la "constellation" des visages - étoiles ou trous noirs - qui gravitent à l'intérieur de ma sphère monadique, autour du point-source de mon *ego* incarné qui répand sur eux l'éclat clair ou, au contraire, obscur de son soleil affectif. L'apparition du premier autrui résulte d'un transfert affectif de caractère foncièrement égocentrique. Dans cette perspective, nous pourrions aller jusqu'à considérer que la vie invisible de mon moi se dévoile / voile spontanément à soi-même, en se projetant, sur un mode positif ou négatif, dans les divers et multiples aspects que lui présentent les autrui. D'après Husserl, « l'autre est reflet de moi-même, et pourtant, à proprement parler, ce n'est pas un reflet » ; N. Depraz commente cette citation : « L'autre n'est pas reflet au sens de double, ne l'est qu'à moitié au sens du miroir. / En tant qu'expression, il a en revanche un sens plénier : « mais maintenant, voici un nouveau concept de reflet », qui repose sur l'idée leibnizienne du miroir comme *expressio* : « Dans une monade se reflètent d'autres monades singulières, "directement", par *Einfühlung* [...] Elle se "reflète" en chacune » »³⁵¹. Nous proposons pour notre part d'interpréter ces remarques en disant que la vie affective invisible dont le flux anime mon *ego* incarné tend à s'exprimer à soi-même en se "reflétant" sur cet écran de visibilité que lui présente autrui, dans la mesure où il donne prise à ses phantasmes.

Si donc le regard phénoménologique nous révèle ce fait élémentaire que dans l'attitude la plus naturelle et ordinaire, autrui ne se manifeste

³⁵¹ *Transcendance et incarnation, op. cit.* pp. 152-153

effectivement à moi comme une personne remarquable qu'à partir du moment où la lumière de mon affectivité idiosyncrasique lui confère, par un processus implicite d'introjection, un certain relief particulier, nous pouvons alors nous demander : le transfert amoureux ou haineux peut-il me permettre de phénoménaliser spontanément un autre en tant que tel, et non pas seulement une image phantasmatique trahissant mon propre narcissisme ? Nous devons répondre que non, si le transfert en question me précipite, au contraire et à double titre, dans l'illusion : 1/ je tends à croire et à faire comme si l'autre qui s'apprête à même autrui s'épuisait objectivement dans la pure et simple exhibition de cet autrui ; 2/ dans la fusion amoureuse, j'incline à ignorer la différence égologique, tandis que dans la division haineuse, je perds de vue le fait que cet autrui que j'abjecte comme radicalement étranger à moi-même résulte en réalité d'une projection que je tire de moi-même. Ainsi, dans l'attitude naturelle, je suis la proie d'un profond aveuglement : je n'aperçois ni le processus du transfert projectif, ni, surtout, l'illusion phantasmatique à laquelle il me voue. Aussi la charge positive ou négative dont j'investis autrui m'apparaît-elle illusoirement comme un caractère physique ou moral qui déterminerait la personne de l'autre de manière objective et substantielle : je crois que l'autre possède réellement ces qualités que j'aime ou ces défauts que je hais. Metteur en scène à mon insu, j'enrôle de force l'autre, je le contrains, plus ou moins violemment, à incarner ou personnifier une dimension affective particulière de ma propre vie invisible. Et je suis, le premier, dupe de mon propre cinéma. La vie sociale, si elle se déroulait le plus souvent sous le primat du transfert phantasmatique, tendrait alors dangereusement à se confondre avec un rêve éveillé. Mais s'il reste plus fréquent - heureusement pour moi comme pour les autres - qu'autrui n'offre pas de prise particulière à mes projections imaginaires - ce qui pourrait bien sûr se discuter -, nous devons alors considérer comme excessive la thèse - certes, très provocatrice - selon laquelle autrui ne serait rien d'autre qu'un pur et simple fantasme ! Veillons, d'ailleurs, à bien distinguer entre, d'une part, autrui selon l'attitude naturelle, qui est spontanément posé comme un être personnel et substantiel appartenant objectivement à l'ensemble de l'univers empirique, et, d'autre part, autrui en tant que réduit à son pur et simple phénomène qui se ramène à l'un des vécus de

conscience intentionnelle de mon propre *ego* monadique. La phénoménologie, en tant qu'elle exige l'*epochè* de toute thèse transcendante, se distingue notamment de toute espèce de phénoménisme - entendons par là toute doctrine métaphysique - par exemple le phénoménisme empiriste de Hume ou le phénoménisme idéaliste de Berkeley - qui, sans du tout se libérer de l'attitude naturelle, s'en tient simplement à remplacer la thèse commune de l'existence de sujets humains dans un monde naturels par la thèse selon laquelle il n'existe que des phénomènes naturels auxquels l'habitude donne une apparence de régularité ou bien exclusivement des phénomènes immatériels que Dieu met en scène dans nos esprits. En constatant que c'est en tant que phantasme qu'autrui se manifeste à moi avec le plus de force, que c'est en tant que je le constitue en un visage adoré ou abhorré qu'il me fait la plus forte ou la plus vive impression, nous ne voulons nullement dire qu'autrui, considéré du point de vue de l'attitude naturelle, n'aurait point d'autre existence que celle d'une représentation purement mentale et de surcroît phantasmatique, à l'intérieur de ma conscience psychologique ! Ici, la description d'autrui comme vécu de conscience phantasmatique s'accomplit toujours sous réduction rigoureuse. Le transfert associatif, s'il implique ainsi couramment, quoique non de manière absolument nécessaire, une certaine charge phantasmatique, peut de fait se vivre - même si cela n'est légitimé par aucune condition transcendantale - comme une identification aliénante qui fait d'autrui un reflet de moi ou mon double, ou qui fait de mon moi une copie de la représentation que j'ai d'autrui, cela naturellement, sans que je m'en aperçoive directement. Or, il appartient et il revient à la réduction phénoménologique de me conduire à découvrir qu'en réalité, c'est moi-même qui tire les ficelles, c'est-à-dire qui exerce, mais le plus souvent sans même m'en rendre compte, l'initiative de faire apparaître autrui sous le jour positif ou négatif de ma propre affectivité, qui demeure quant à elle - Henry nous l'aura appris -, du fait de son mode de phénoménalité spécifique, immergée dans un oubli de soi, dissimulée dans la nuit de sa propre immédiateté pathétique à soi-même. Si, contrairement à ce que pouvait penser son inventeur, la méthode *epochale* peut avoir une fonction qui n'est pas seulement scientifique ou épistémologique, en quoi pourrait-elle donc aider les *ego* que nous

sommes à se libérer chacun des représentations phantasmatiques que nous plaquons sur autrui et qui nous empêchent de rencontrer l'autre en tant que tel ?

Mais d'abord, il reste à savoir plus précisément : qu'est-ce qui conditionne et motive le fait que la charge affective du transfert associatif qui s'effectue à partir de ma propre chair intentionnelle soit marquée par un caractère d'attraction ou de répulsion, par une orientation amoureuse ou, au contraire, haineuse, par toute une gamme de nuances possibles entre ces deux extrêmes affectifs ? Emettons cette hypothèse qui nous semble plausible : la polarisation positive ou négative du transfert non neutre ne serait-elle pas liée à l'épreuve de la ressemblance ou de la dissemblance qui caractérise foncièrement toute expérience de l'autre et qui fait qu'elle se vit toujours dans une irréductible ambivalence affective ? On serait en effet spontanément tenté de dire que je me sens attiré par autrui, si celui-ci présente à mes yeux un ou plusieurs traits de ressemblance (plus ou moins évidents) par rapport à moi ou à tel ou tel autrui que j'aime et, à l'inverse, que je me trouve pris de répulsion si autrui ne me ressemble en rien, s'il m'apparaît comme foncièrement étranger à ce que je suis ou crois être ou encore s'il me rappelle, plus ou moins consciemment, un autrui que je déteste. Mais en fait, les choses sont certainement plus complexes : de fait, autrui peut me paraître haïssable s'il reflète à mes yeux les défauts que je m'attribue à moi-même, consciemment ou non ; ou, au contraire, aimable, si sa dissemblance m'apparaît comme enviable, parce qu'opposée à l'image négative que j'ai de moi-même. Quoi qu'il en soit, toutefois, cet autrui que je constitue comme mon *alter ego* tout à la fois me ressemble par certains côtés - l'impression d'une étrangeté absolue est difficilement concevable - et se différencie de moi par d'autres. Autrui tantôt m'apparaît sous un jour familier, lorsque l'impression générale de ressemblance l'emporte sur celle de dissemblance ; tantôt, c'est, à l'inverse, une impression de distance ou d'étrangeté qui prédomine. Marquée par une foncière équivocité, la présentation d'autrui pourrait se comparer à une espèce de *Janus bifrons*. « L'autre est donc tout à la fois, selon des catégories hétérogènes, mais bien connues, le proche et le lointain, le prochain et l'ennemi, le familier et l'étranger, ou encore l'étrange et le semblable. C'est sur la ligne de crête

de cette tension, au sein même de l'autre, qui fait tout autant sa richesse que sa complexité, qu'il s'agit de se tenir »³⁵². Tout se passe en effet comme si autrui se présentait alternativement à moi sous deux faces, l'une familière, l'autre étrangère : il me serait ainsi possible - sans vouloir nous livrer à de vaines subtilités - de distinguer entre un autrui en tant que mien et un autrui en tant qu'autre, cela alors même qu'autrui désigne déjà l'autre en tant que mien, l'autre en tant qu'il se montre à moi dans son identité phénoménologique à l'un de mes vécus de conscience en particulier. Autrui se présente à moi comme un mélange de ressemblances et de dissemblances, un mélange saturé, étonnant et détonnant qui se donne et éclate en la sphère de mon affectivité monadique, antérieurement à toute possibilité, pour moi, de procéder à une analyse logique consciente et réfléchie. Autrui m'apparaît comme un phénomène instable, dont la puissance de surcroît contredit le plus souvent mes prévisions. Un unique et même autrui peut alternativement se manifester à moi sous un jour familier et sous un jour étranger, comme lointain ou comme proche, il peut faire pour moi l'objet d'une série de perceptions divergentes ou même contradictoires - il peut, par exemple, se produire un contraste frappant entre le fait, pour moi, d'apercevoir un long moment, sous une ou plusieurs esquisses, un visage qui demeure silencieux, puis, après avoir projeté spontanément sur ce visage un certain nombre d'anticipations possibles, d'assister à une manifestation verbale ou gestuelle qui les récuse complètement ; une telle contradiction m'en dit souvent plus long sur moi que sur l'autre en tant que tel -. Autrui ne se donne jamais dans une ressemblance ou une dissemblance qui serait absolument pure. Il m'apparaît toujours dans une foncière ambivalence, comme un mélange de semblable et d'étranger, qui m'attire par certains côtés et me repousse par d'autres. Autrui, par ses aspects physiologiques - les traits de son visage, son sexe, sa couleur de peau, sa taille, les accents de sa voix etc. - par son comportement - son attitude, ses paroles, ses gestes, son regard, le ton de sa voix etc. - et par l'identité culturelle qu'il peut exprimer - sa langue, son aspect vestimentaire, son milieu social, son niveau d'instruction, ses opinions politiques ou religieuses etc. -, me donne

³⁵² N. Depraz, *Transcendance et incarnation*, op. cit. p. 126

un ensemble d'indices de ressemblance ou de dissemblance par rapport à moi ou du moins par rapport au sentiment ou à l'idée que j'ai de ma propre identité. Le fait que prédominent des indices de dissemblance peut provoquer chez moi des affects de surprise, de peur, de déception ou, au contraire, d'attrait pour l'inhabituel ou l'exotique, un soulagement joyeux de me sentir moi-même absolument unique, singulier, sans pareil - il y a, note Montaigne, plus de différence d'un homme à un autre homme que de l'homme à l'animal - ; le fait, à l'inverse, que les signes de ressemblance paraissent l'emporter m'ouvre l'espoir attirant d'une communauté possible - il semble que nous ayons des affinités, des goûts ou des intérêts en commun, des choses à partager, un terrain d'entente à cultiver -, mais peut aussi me donner à ressentir une certaine inquiétude, liée au risque d'une illusion fusionnelle ou d'un asservissement, ce qui m'incite à éviter tout élan de sympathie précipitée, à demeurer réservé ou prudent, à sourire à distance. Ressemblance ou dissemblance ne doivent pas être disqualifiées, sous prétexte qu'il ne s'agirait que d'impressions psychologiques subjectives, mais doivent, toujours sous réduction, être accueillies à titre de données intuitives originaires, selon le « principe des principes » husserlien, cela alors même qu'elles offrent à l'illusion phantasmatique les prises les plus puissantes. Mais toute illusion, comme on l'a bien compris, suppose nécessairement, à titre de condition de possibilité transcendante, une donation parfaitement effective.

Nous nous trouvons ainsi confrontés à un *double-bind* : ou bien le transfert ne reste pas neutre et fait effectivement apparaître un autrui doué de consistance, mais je succombe alors du même coup à l'illusion humaine trop humaine de la fusion amoureuse ou de la division haineuse ; ou bien le transfert demeure pur de toute projection affective risquant de défigurer l'autre et de fausser ma rencontre avec lui, mais alors aucun autrui consistant ne se présente à moi et je suis condamné à errer dans le désert inhumain d'une complète indifférenciation apathique - la métaphore du « désert », ici, ne désigne bien entendu qu'une hypothèse-limite, qui va nous servir dans la suite de notre analyse : n'étant point un pur esprit, comment pourrais-je donc vivre sans jamais m'attacher amoureusement ou haineusement à qui que ce soit ? -. Dans un cas comme dans l'autre, la possibilité d'une authentique expérience de l'autre est radicalement mise

en échec par l'aporie du solipsisme compris au sens le plus péjoratif : mon *ego* monadique demeure inéluctablement privé de toute relation véritable à un autre en tant que tel. Comment donc échapper à cette antinomie ? On pourrait ici être tenté de faire demi tour et de revenir à Levinas ou à Henry, mais est-ce la bonne solution ?

D'abord, si nous suivions jusqu'à l'extrême la logique de Henry, nous devrions alors admettre que notre présente réflexion est partie sur de mauvaises bases. Nous avons prétendu expliciter l'expérience de l'autre à partir d'une relecture de ces deux concepts élémentaires de Husserl : l'*ego* monadique et le transfert. Or, d'un point de vue henryen, si celui-là peut en droit être conservé à condition d'être reconduit à l'*ego* qui se trouve auto-affecté dans la Vie absolue, il nous faudrait, en revanche, écarter résolument toute référence au transfert apprésentatif, s'il est vrai que ce concept est fondé sur la primauté du voir ek-statique qui constitue elle-même le présupposé massif et illégitime du monisme ontologique. Autrui, selon la pensée de Henry, se ramènerait finalement à l'autre vivant, tel qu'il se montre dans l'horizon du monde, c'est-à-dire dans cet espace irréalisant de lumière qui, selon le radicalisme henryen que nous récusons, serait par principe le lieu même de la séduction et de la tromperie. Aussi, pour pouvoir rencontrer l'autre sans tomber dans le piège des illusions mondaines, il faudrait se relier à lui indépendamment de tout voir ek-statique, dans la pure immanence de la vie. Aussi longtemps qu'elle demeure prise dans la dimension mondaine du voir, la relation à l'autre resterait un *mirage*. Au voir, il faudrait privilégier inconditionnellement l'écouter. Henry considère, comme dit, qu'une authentique expérience de l'autre ne peut s'accomplir que dans l'invisibilité pathétique de la nuit - ce qui constitue une thèse extrême ou même "mystique". Notons que les phénoménologies de l'autre de Henry et de Levinas partagent une espèce d'aniconisme - en ce sens qu'à toute image mondaine, elles opposent, de manière tranchée, l'invisible de l'autre en tant qu'Autre (c'est-à-dire, pour Henry, l'immanence radicale et, pour Levinas, à l'extrême opposé, la transcendance absolue) - qui fait écho au deuxième interdit du décalogue, bien entendu, ainsi peut-être qu'à la méfiance platonicienne à l'encontre de la vision sensible.

La critique levinassienne a adressé à la théorie husserlienne ce

reproche : la conscience intentionnelle, même si elle se définit comme tension dirigée vers (*gerichtet auf*) un autre qu'elle-même, menace de réduire l'autre à un pur et simple objet constitué, autrement dit de le tuer. « Husserl courrait le risque d'objectiver autrui, en un geste que Levinas rabattrait volontiers sur celui de Hegel », étant donné que la « constitution, par une synthèse indéfinie d'actes noématiques, vise à résorber à terme toute altérité de l'objet en en faisant une unité noématique de sens immanente à la conscience »³⁵³. Comme on le sait, Sartre, dès 1943, dans *L'être et le néant*, jugeait que le rapport moi / autrui selon Husserl ne différait en rien du mode d'accès kantien à l'objet de connaissance en général³⁵⁴ ; Merleau-Ponty écrit dans *Le visible et l'invisible* : « Pour une philosophie qui s'installe dans la vision pure, le survol du panorama, il ne peut y avoir rencontre d'autrui : car le regard domine, il ne peut dominer que des choses, et s'il tombe sur des hommes, il les transforme en mannequins qui ne se remuent que par ressorts »³⁵⁵ ; « Jamais je ne pourrai en toute rigueur penser la pensée de l'autre : je peux penser qu'il pense, construire, derrière ce mannequin, une présence à soi sur le modèle de la mienne, mais c'est encore moi que je mets en lui, c'est alors vraiment qu'il y a « introjection » »³⁵⁶ ; Marion a perpétué à sa manière un tel grief : « l'ego altère d'autant plus l'autre qu'il le connaît mieux »³⁵⁷. Or, est-il vraiment fondé ? Husserl n'établit-il pas une différence suffisamment tranchée entre *Erfüllung* et *Einfühlung* ? Ne conçoit-il pas la transcendance de l'autre comme *alter ego* sur un modèle qu'il n'est pas légitime de simplement rabattre sur la transcendance de l'objet ? A quelles conditions pouvons-nous reconnaître, avec N. Depraz, le fait que l'« altérité exhibée dans l'opération intentionnelle, loin de limiter l'intentionnalité d'autrui à une intentionnalité objectivante, forme le support préalable à la position d'une *altérité phénoménologique* irréductible à l'objectivité pure et simple »³⁵⁸ ? Certes, le corps d'autrui se donne comme un objet spatial qui m'apprécise une ou plusieurs faces

³⁵³ *Transcendance et incarnation, op. cit.* p. 88

³⁵⁴ Cf. *L'être et le néant, op. cit.* pp. 288-289

³⁵⁵ *Le visible et l'invisible, op. cit.* p. 109

³⁵⁶ *Signes, op. cit.* pp. 213-214

³⁵⁷ *Questions cartésiennes, I, « La solitude de l'« ego » », PUF, Paris, 1991, p. 217*

³⁵⁸ *Transcendance et incarnation, op. cit.* p. 195

cachées. Mais il s'agit d'un corps vivant (*Leibkörper*) qui, par ailleurs et surtout, m'apprécise une intéciorité spirituelle, qui demeure quant à elle absolument inobjectivable : le fait de tourner autour du corps autrui ne me permettra jamais d'accéder directement aux vécus de conscience intimes de l'autre, tels qu'il les éprouve et les connaît dans sa propre chair intentionnelle. La perception d'un cadavre ne s'accompagne pas d'une telle appréciation, le corps mort se constitue en un objet pur et simple qui ne laisse transparaître aucune "vie intérieure". L'autre n'est pas seulement un objet qui débordé toujours et irréductiblement la série de mes visées de conscience ; je le constitue en effet comme une autre conscience vivante qui s'identifie elle aussi à un foyer de constitution de l'univers et qui est capable de me faire apparaître. Il nous faut ainsi souligner avec insistance la différence de nature qui distingue, d'une part, l'apprécise des faces cachées d'un pur et simple objet (par exemple un cube) qui se présente dans l'espace et, d'autre part, l'apprécise d'un *alter ego* à même la présentation d'un autrui. L'autre qui s'apprécise ou se présente (*sich vergegenwärtigt*) se donne comme irréductible à cet autrui qui se présente (*sich gegenwärtigt*) : « l'expérience de l'autre [...] n'est pas complètement originairement donatrice, mais elle est pourtant une perception »³⁵⁹.

Si le phénomène d'autrui comme corps visible / audible qui se montre à moi directement dans l'horizon lumineux du monde qui s'auto-affecte immédiatement dans la nuit de ma propre chair, si ce phénomène peut, en fait comme en droit, faire pour moi l'objet d'une série de remplissements (*Erfüllungen*), il peut alors, au moins dans une certaine mesure, devenir un objet de science (physiologique, anatomique etc.). Or, il n'en va pas ainsi de l'autre en tant qu'Autre : celui-ci, parce qu'il m'est accessible non pas « en original », mais seulement par le moyen d'une pénétration empathique (*Einfühlung*), exclut par principe toute possibilité d'être appréhendé sur le mode objectif de la science. Husserl remarque que « [...] l'aperception appréciative [de l'autre] n'exige et n'admet jamais sa confirmation par une présentation »³⁶⁰. Non seulement je n'ai nullement besoin d'un remplissement pour faire une authentique

³⁵⁹ *Husserliana XIV*, n° 19

³⁶⁰ *MC* p. 194

expérience d'un autre, mais, bien plus, si l'autre se donnait à moi comme le terme d'un pur remplissement, il perdrait alors nécessairement, du même coup, toute altérité possible, parce qu'il subirait l'effet d'une objectivation meurtrière. Dans l'idée d'une connaissance qui progresse indéfiniment à travers des séries de rectifications toujours plus concordantes, n'est-il pas permis de voir une récusation de l'objection selon laquelle le transfert intentionnel ne pourrait traiter l'autre qu'à la manière d'un pur objet de constitution à exhiber : l'autre qui s'apprécie à même autrui ne peut en droit jamais se figer dans un terme noématique définitivement constitué, il demeure tout au contraire la destination d'une multitude de projections hypothétiques ou phantasmatiques qui doivent être soumises au travail inlassable d'une déconstruction critique des plus rigoureuses ? Qu'il s'agisse des autres ou des objets, Husserl admet le fait qu'« aucune synthèse concevable ne peut atteindre l'adéquation complète et achevée, et [que] toujours elle s'accompagne de pré-intentions et de co-intentions non remplies »³⁶¹. C'est effectivement en personne qu'autrui se donne à moi, mais sans jamais pour autant se livrer intégralement dans son altérité radicale, puisque la sphère monadique de ses vécus de conscience qui se renouvellent à chaque instant jamais ne s'étale objectivement sous mon propre regard. La nature du transfert associatif est telle qu'elle m'interdit de me rapporter à un *alter ego* à la manière d'un visible susceptible d'une objectivation intégrale. Dès lors qu'un *alter ego* se donne de fait à moi, j'accède à la différence épiphanique : l'opération appréhensive du transfert ouvre à mon expérience la dimension d'un invisible qui ne se réduit nullement à une face spatiale cachée. Si donc autrui peut être objet de science, l'appréhension de l'autre en tant qu'autre monade instaure en revanche un rapport érotique ou éthique. Si l'objectivisme scientiste ou positiviste qui culmine notamment dans le béhaviorisme tend illégitimement à une forme de monisme qui prétend épuiser l'autre en tant que tel dans autrui, l'éthique « métaphysique » de *Totalité et infini* tendrait, tout à l'inverse, à décrire une révélation du Tout-Autre qui, à la limite, de façon infiniment plus humaine mais au fond pas plus légitime, court-circuiterait autrui entendu comme cet autre que je

³⁶¹ MC § 28, p. 108

perçois par la vue. Mais en fait, autrui et l'autre ne doivent surtout pas être dissociés. Certes, autrui et l'autre se donnent à moi séparément - c'est-à-dire selon deux modes de phénoménalité radicalement distincts et hétérogènes : une présentation directe et une appréhension médiate -, mais cela de façon absolument indissociable. Dans l'expérience de l'autre selon la théorie de l'*Einfühlung*, la présentation d'autrui et l'appréhension de l'autre s'exercent pour ainsi dire l'une dans l'autre, elles se donnent l'une et l'autre comme solidairement liées par un rapport de « co-présentation » (*Mitgegenwart*) qu'il pourrait être permis de rapprocher de la notion d'« intériorité réciproque » que Henry puise dans le texte johannique - l'autre ne se donne qu'en autrui et autrui ne se donne qu'en l'autre -, si l'entente correcte de cette expression interdit toute « dichotomie rigide »³⁶² entre autrui et l'autre qui, de fait, ne se juxtaposent surtout pas à la manière de deux blocs. Le « co- » de la co-présentation indique une unité foncière qui suppose une interpénétration du visible et de l'invisible. Il ne n'est nullement possible d'ôter autrui pour laisser absolument place à l'Autre - à la manière dont on ôterait un vêtement ou un masque pour exposer à nu un corps ou un visage -, ni, à l'inverse de me rapporter à un autrui qui n'appréhenderait aucune autre monade, sans du même coup le réduire à un objet et me rendre coupable d'un meurtre. Autrui peut-il se décrire comme un indice ou une trace de l'Autre ? Autrui me donne en personne non pas une autre monade, mais l'appréhension d'une autre monade qui, quant à elle, ne se donne jamais à moi de manière immédiate. Le rapport phénoménologique fondamental qui unit indissolublement autrui à l'autre pourrait-il se comparer au rapport linguistique qui s'établit entre le signifiant et le signifié ? Avec Husserl, nous devons répondre négativement : « Ce que je vois véritablement, ce n'est pas un signe ou un simple *analogon*, ce n'est pas une image - au sens qu'on voudra - c'est autrui »³⁶³, autrui en personne, « en chair et en os », *leibhaft*. L'autre s'exprime en autrui, et, inversement, autrui s'imprime en l'autre, de telle sorte que mon *alter ego* se manifeste à moi dans une auto-hétéro-donation parfaitement unitaire.

Tandis que l'autre en tant qu'Autre, c'est-à-dire en tant que monade

³⁶² *Transcendance et incarnation, op. cit.* p. 171

³⁶³ *MC* p. 201

étrangère, analogue à la mienne, mais située dans son propre « ailleurs » qui ne m'est jamais accessible immédiatement, qui demeure pour moi un "lieu" interdit, ab-solu, séparé - un au-delà de mon être³⁶⁴ que Levinas va jusqu'à dire « saint » - que je ne peux fouler du pied, tandis que l'autre ainsi appréhété, disons-nous, ne se donne jamais à moi que comme une transcendance énigmatique = X, au sujet de laquelle je risque toujours de me méprendre et dont il me faut le plus souvent me contenter de croyances ou d'hypothèses, le phénomène d'autrui, en tant qu'intuition donatrice originaire, appartient en revanche incontestablement à l'immanence de ma propre sphère réduite, il est englobé, en tant que modalité sensible et évidente de ma chair-au-monde, dans la certitude apodictique de mon propre *ego*. « Au point de vue phénoménologique », remarque Husserl « l'autre est une *modification* de « mon » moi »³⁶⁵ - pour respecter la distinction autrui / l'autre que nous nous efforçons ici de dégager, nous devrions ici écrire plutôt « autrui ». Autrui se donne immédiatement à moi comme une modification de moi-même, tel que je me trouve - nous permettons-nous de préciser par rapport à Husserl - auto-hétéro-donné dans la sphère monadique de ma chair-au-monde : le « moi » dont il s'agit ici, nous l'avons bien compris, s'identifie rigoureusement à mon ipséité originaire à la fois in-statique et ek-statique que nous appelons, pour notre part, mon *ego-moi*, et en aucun cas à mon « moi » mondain constitué, entendons mon identité sociale, professionnelle, culturelle, psychologique etc. - puisque toutes ces déterminations contingentes ont été mises hors circuit. Si donc le phénomène d'autrui s'identifie à une pure et simple modalité de ma propre monade, il apparaît alors qu'un rapport fondamental de solidarité, de familiarité ou d'intimité phénoménologique, unit - mais toujours dans la distance - à mon « moi » originaire cet autrui que je considère sous réduction. Nous pourrions dire, de façon imagée, et sans oublier la

³⁶⁴ Ce qui ne veut nullement dire qu'il faudrait se représenter l'autre en tant qu'Autre comme une sphère monadique qui occuperait un espace situé à l'extérieur de ma propre sphère monadique ! La monade, répétons-le, exclut tout dehors. Ce n'est donc nulle part ailleurs qu'à l'intérieur de ma propre monade que se creuse la dimension irréductible par où s'apprécie à moi toute autre monade étrangère. La monade n'est nullement renfermée, parce qu'elle s'ouvre, s'évide et s'aère infiniment "du dedans", sans jamais sortir d'elle-même.

³⁶⁵ MC p. 187

précision de la note 172, qu'autrui se présente à moi comme une province de mon royaume monadique, tandis que l'autre en tant qu'Autre s'apprécie à moi comme une terre étrangère. Ou que l'opération de réduction instaure entre moi et autrui « une relation non-duelle d'altérité, là où il n'y avait qu'opposition en extériorité »³⁶⁶.

Si nous pouvons estimer légitime et pertinente l'application de la thèse henryenne de la phénoménalité double à la description de l'expérience de l'autre, c'est d'abord parce qu'elle rejoint la distinction fondamentale que Husserl établit entre les modes de donation respectifs d'autrui et de l'autre en tant qu'autre : si autrui se présente à moi de manière directe, en tant que modification familière de la matière pathétique qui tisse l'immanence de ma propre chair, l'autre en tant qu'Autre, en revanche, s'apprécie, par principe phénoménologique, de façon ni objective ni évidente, en se donnant à moi à titre de monade analogue à la mienne, en tant qu'autre sphère incarnée et intentionnelle qui se reçoit elle aussi comme un centre absolu de constitution de l'univers, mais avec laquelle il ne me sera, en droit, jamais possible de me confondre - telle est la signification essentielle du solipsisme vécu auquel il nous faut impérativement faire droit. En termes henryens, nous pouvons dire qu'autrui se montre à moi dans le hors-de-soi du monde, sur un mode objectif ou ontique - hors-de-soi qui, à l'encontre de tout monisme ontologique, doit s'auto-apparaître concrètement dans le pathos de mon egoité incarnée -, tandis que l'autre en tant qu'Autre que la donation originelle m'apprécie médiatement me demeure radicalement invisible, du fait qu'il s'éprouve soi-même dans l'« ici » pathétique de son propre lieu d'incarnation qui - n'oublions pas de le préciser à l'encontre de tout monisme de la vie - s'ouvre d'emblée et toujours déjà en une clairière ekstatique semblable à celle de mon être. Ainsi, avec Husserl et Henry, ainsi qu'avec Marion dont nous confirmons ici la thèse de la primauté absolue de la donation, nous considérons que la donation de l'autre à moi peut et doit se décrire comme une donation de caractère essentiellement double, comme, tout à la fois et indissolublement, l'auto-donation d'un autrui et l'hétéro-donation d'un autre en tant qu'Autre, autrement dit comme l'auto-

³⁶⁶ *Transcendance et incarnation, op. cit.* p. 53

donation directe d'un autrui intramondain qui m'apprésente, sur le mode d'un *h t r n*, un autre absolument étranger à moi du fait de la différence égologique abyssale, et, en d'autres termes encore, comme l'hétéro-donation d'une sphère originaire inaccessible qui se présente familièrement à moi sous l'aspect *aut n* de ce corps objectivable qui tombe évidemment sous ma perception. Plutôt que de « duplicité », parlons ici de « dualité » pour caractériser en son essence la phénoménalité qui assure toute donation possible d'un autre à moi. Certes, le phantasme d'autrui me trompe, ou plutôt c'est moi-même qui me trompe, en réduisant l'autre à cet autrui que je constitue phantasmatiquement (un parallèle serait ici permis avec ce constat de Descartes : l'erreur ou l'illusion ne résident pas dans nos sens eux-mêmes, mais seulement dans notre jugement sur eux). Autrui, c'est l'autre en tant que moi, c'est l'« autre-dans-le-Même », c'est l'autre en tant que je le force par ma visée intentionnelle, en tant que je force ses traits par le caractère de ma conscience constituante qui le jette hors de soi et tend à l'exhiber caricaturalement dans ce spectacle que voici. Autrui, c'est l'autre en tant que je le prends dans mes filets, c'est-à-dire en tant qu'il est constitué par ma conscience donatrice de sens logique, mais aussi et d'abord - ce que Husserl a peut-être négligé - donatrice de sens affectif et de poids phantasmatique. Mais autrui, d'emblée, porte cependant en lui une irréductible trace de l'étranger qui s'apprésente en lui, et l'autre en tant qu'Autre résiste absolument à toute défiguration caricaturale que je voudrais lui imposer. Il demeure hors de portée du jeu de mes variations imaginaires. L'autre en tant qu'Autre ne peut être déclaré une illusion d'optique, s'il me faut suspendre toute thèse positive ou négative à l'égard de son existence réaliste. Ainsi, nous voyons en toute clarté que le paradigme heuristique de l'auto-hétéro-donation convient particulièrement pour décrire l'expérience de l'autre : explicitée à sa racine, une telle expérience consiste en effet dans une « présentation appr sentative », comme le dit merveilleusement Husserl, qui s'identifie à l'entrelacement de ces deux modes de donation - l'auto-donation d'un autrui et l'hétéro-donation d'un autre en tant qu'Autre -. Mais ajoutons que le paradigme considéré peut aussi et d'abord s'appliquer à la description du « comment » de ma propre sphère monadique, qui se trouve quant à elle en effet originairement bipolarisée entre, d'une part, le pôle de mon

ego - qui se reçoit soi-même dans une auto-donation qui s'identifie à une prise de chair et de pouvoir - et, d'autre part, le pôle de l'*alter* - qui se manifeste à moi par l'hétéro-donation, à l'intérieur même de ma monade, d'une capacité fondamentale à m'appréhender une autre monade qui me transcende absolument en tant qu'elle ne m'est jamais accessible immédiatement, dans sa propre chair, de telle sorte que son contenu = X échappe pour moi à toute possibilité d'une description directe : je dois, répétons-le, m'en tenir le plus souvent à des hypothèses qui reposent sur la perception d'un ensemble de signes plus ou moins concordants -. Avec Husserl, soulignons bien le fait qu'à ma sphère primordiale réduite appartient de manière absolument certaine et indiscutable l'événement appréhensif en tant que tel par lequel je me trouve moi-même, sans du tout l'avoir décidé, tendu intentionnellement vers une monade étrangère, alors même que j'ai suspendu toute thèse relative à l'existence ou la non-existence d'un autre en dehors de mon champ d'immanence, monade que je ne vise donc pas comme une chose substantielle qui préexisterait à l'événement appréhensif qui m'affecte automatiquement (ou même qui en serait la cause positive), mais que je décris bien plutôt comme surgissant à même cet événement originaire d'appréhension : « Ce qui est spécifiquement propre à cet ego, son être concret comme monade, qui est purement en lui-même et pour lui-même dans une sphère fermée de propriété contient aussi, comme toute intentionnalité, l'intentionnalité qui est orientée vers autrui ». Toutefois, ajoute Husserl, « tout d'abord pour des raisons de méthode [...] l'effectuation synthétique de cette intentionnalité doit rester thématiquement hors circuit (la réalité effective (*Wirklichkeit*) d'autrui pour moi »³⁶⁷ : une fois que j'ai découvert le pôle d'auto-donation de ma monade, je dégage alors son pôle d'hétéro-donation, qui s'identifie au fait d'associer passivement à la présentation d'autrui l'appréhension d'un autre en tant qu'Autre.

Oui ou non, l'expérience de l'autre peut-elle, ainsi que le voudrait Henry, se dispenser absolument de tout rapport au voir ? Pour notre part, nous répondrons négativement. L'exemple particulier de la relation amoureuse nous montre que le désir de rencontrer l'autre est difficilement

³⁶⁷ AMC p. 18

dissociable de l'attirance liée à la beauté (même morale, elle ne demeure pas purement abstraite). Il faut se voir, mais ne pas se laisser piéger par l'enfermement idolâtrique ou phantasmatique. Pour échapper à l'antinomie, il n'est pas nécessaire de récuser absolument le transfert intentionnel, mais il faut plutôt le maintenir et approfondir son explicitation. Henry veut couper le mal - entendons l'illusion - à la racine, en écartant le voir lui-même. Il jette, comme on dit, le bébé avec l'eau du bain. S'il se libère de la menace de l'illusion phantasmatique, ne perd-t-il pas, cependant, la possibilité d'une révélation glorieuse de l'autre ? A toute gloire du monde nécessairement fausse, il oppose la gloire véritable qui demeure purement et simplement invisible. Mais si exclusivement pathétique, est-il encore légitime de la nommer « gloire » ? Si la lumière n'est plus qu'une métaphore qui provient de la visibilité, à quoi bon la conserver si celle-ci a été définitivement écartée ? Reprochons à Henry de prétendre qu'il me serait possible d'accéder immédiatement à l'autre en tant que tel en court-circuitant autrui. Le fait de parler d'une « duplicité de l'apparaître » et non pas seulement d'une dualité de l'apparaître, ce fait tend à frapper d'un discrédit tout à fait illégitime le concept husserlien fondamental de présentation appréhensive : la présentation mondaine d'autrui serait foncièrement trompeuse, tandis que l'appréhension de l'autre me renvoie à une intériorité que Husserl n'a pas su situer radicalement dans l'immanence de la vie.

Le transfert associatif reste inauthentique, dès lors qu'il ignore la différence égologique en cédant à l'amour fusionnel ou à la haine ou qu'il abandonne à l'indifférence l'annonce de l'autre en la personne d'autrui. Si le transfert associatif peut de fait se vivre comme une identification illusoire, soit positive - amour fusionnel -, soit négative - division haineuse -, faut-il pour autant tenir toute identification du moi à autrui pour nécessairement aliénante ? Mais comment une expérience de l'autre ou de la communauté pourrait-elle être possible indépendamment de toute identification entre moi et l'autre ? Ne serait-il pas possible de s'identifier sans pour autant s'aliéner ? Voilà précisément ce qu'il s'agit de penser : une possible *identification à distance*³⁶⁸ qui consisterait, en termes

³⁶⁸ Cf. *Le moi et la chair*, op. cit. pp. 259-260 : « Il importe de distinguer les identifications fusionnelles, aliénantes et une identification à distance qui saurait

kantiens, dans une espèce de « synthèse d'amour et de respect » : « [...] sans respect il ne peut y avoir de véritable amour, bien que l'on puisse profondément respecter quelqu'un, sans pour autant l'aimer »³⁶⁹. Kant définit le respect comme un principe de répulsion qui oblige les hommes à se tenir à distance les uns des autres et qui fait ainsi contrepoids à l'amour comme force d'attraction³⁷⁰. Pour Kant, le respect provient de la Loi qui oblige la volonté subjective à agir moralement, en tenant à distance de notre faculté de désirer cet objet d'aversion qu'est le mal. L'acte éthique consiste à faire *comme si* l'autre en tant qu'Autre était moi, mais sans jamais oublier la différence égologique³⁷¹. Or, ce qui m'interdit de fusionner avec l'autre, c'est d'abord une détermination transcendante : c'est le fait que je me trouve originairement donné à moi-même dans une sphère monadique qui exclut absolument toute possibilité d'une substitution réelle avec une sphère étrangère constituée en elle par analogie, c'est ce fait élémentaire et indépassable qui interdit la fusion et rend transcendentale possible le respect. Je ne con-nais pas l'autre en qu'Autre, je ne nais pas avec lui au lieu où il se reçoit lui-même dans ses propres vécus de conscience, alors même qu'il s'apprête à moi. C'est l'écart inter-monadique qui m'ouvre toute possibilité de respecter l'autre par-delà autrui. Cet écart correspond à la donation de la différence égologique, qui s'enracine dans la dimension *hétéron* de l'auto-hétéro-

respecter l'altérité de l'Autre, me permettrait de reconnaître l'étranger comme mon semblable, d'entrer en communauté avec lui, mais sans pour autant céder aux phantasmes de fusion au sein d'un Corps Unique ».

³⁶⁹ *La fin de toutes choses*, in *op. cit.* III, p. 322

³⁷⁰ « Grâce au principe de l'*amour réciproque* les hommes sont portés à se *rapprocher* continuellement les uns des autres ; et grâce à celui du *respect* qu'ils se doivent les uns aux autres, à se *tenir à distance* les uns des autres et si l'une de ces deux grandes forces morales venait à décliner [...] « le néant (de l'immoralité) engloutirait dans son gouffre tout le règne des êtres (moraux) comme une goutte d'eau » » (*Doctrine de la vertu*, § 24, in *op. cit.* p. 721).

³⁷¹ « A la différence des morales de la sympathie ou de la pitié, ou de l'éthique levinassienne hantée par la « proximité obsédante » du prochain, l'éthique kantienne de la Loi exige la distance du respect, le tracement d'une limite, d'un point d'arrêt = X qui nous délivre de notre capture, de notre aliénation à l'Autre. Loin d'attester une aversion pour l'Autre ou de sa subordination à un Neutre sans visage, l'écart du respect ouvre au contraire l'horizon d'une rencontre possible avec autrui, l'espace de liberté où je puis l'accueillir en sa dignité d'autre sans céder à la dialectique aliénante du sacrifice ou au mirage d'une proximité fusionnelle où son altérité s'abolirait » (J. Rogozinski, *Le don de la Loi*, *op. cit.* p. 213). Le motif marionnien de la « distance » fait lui aussi droit à l'idée d'un écart qui unit en séparant.

donation originaire. La différence fondamentale, décrite avec génie par Husserl, entre la présentation d'autrui et l'appréhension de l'autre en tant qu'Autre, apporte une confirmation décisive à notre propre construction phénoménologique. Nous terminerons en considérant comme légitime et pertinente l'hypothèse d'un « je peux transférer » authentique : entendons la donation originaire, à mon *ego* adonné, d'un pouvoir de prendre l'initiative d'accorder généreusement à l'étranger qui s'apprête dans ma monade l'initiative de se révéler à moi, par-delà le masque dont j'ai naturellement tendance à l'affubler, par-delà toute réaction d'aversion que les indices de dissemblance risquent de susciter dans ma chair, ainsi que par-delà la possibilité de l'indifférence. Postulons qu'il m'est originairement donné de pouvoir laisser à l'autre en tant qu'Autre la liberté de se phénoménaliser à partir de lui-même et en lui-même dans la personne de cet autrui auquel je m'identifie à distance. Ce pouvoir, il ne tient qu'à moi de l'exercer. Il m'est de fait possible de nier théoriquement un tel postulat éthique, mais la seule manière de vérifier son effectivité consiste à s'efforcer de le mettre concrètement en pratique. Cela n'implique aucun volontarisme, puisque, comme nous l'avons compris, un tel pouvoir n'est pas une substance que j'acquerrais ou possèderais par mon propre mérite, mais bien plutôt un don que je reçois dans la mesure où je ne fais pas obstacle à sa donation, où je lui accorde mon « fiat », de telle sorte à le laisser se déployer généreusement de lui-même à travers ma propre *praxis*. C'est à cette condition que l'autre en tant qu'Autre peut se révéler mon prochain dans la personne de cet autrui.

Conclusion : *Le séjour indéchirable*

1) La phénoménalisation comme auto-hétéro-donation

De prime abord et le plus souvent, le monde où nous vivons nous apparaît comme un monde tout fait - à la limite comme une marchandise prête à la consommation ; or, le regard phénoménologique nous apprend, tout au contraire, que les choses mêmes ont à se faire, qu'elles sont le fruit d'une genèse transcendante que nous appelons la « phénoménalisation » : comment penser celle-ci - selon quelle méthode et par quel processus - ? Qu'est-ce qui nous pousse à vouloir la penser ? Et qu'est-ce qu'une telle pensée peut nous apporter, outre un pur savoir théorique ?

Toute notre thèse s'est déployée dans un unique et même horizon : la question du sens de la phénoménalisation comme mot ou comme chose même. Nous sommes partis d'une précompréhension de la phénoménalisation : la lumière vive dans son « comment » transcendantal, que nous avons ramenée à l'intentionnalité en action. Or, la théorie classique de Husserl implique la question de la passivité fondamentale du « Je » constituant et s'expose à une double entreprise de radicalisation critique à la fois ontologique (Heidegger) et pathétique (Henry). Comment dire la vie intentionnelle dans son écartèlement entre le pathos et l'ek-stase ? Nous nous sommes mis en quête d'une réponse, en interrogeant la signification précise du terme technique de « phénoménalisation », qui fonctionne dans les discours respectifs de Henry et de Marion en tant que concept plus opératoire que véritablement thématique pour lui-même : il renvoie à la « vie » comme l'auto-affection qui matérialise l'ek-stase ou à la « révélation » comme phénomène saturé qui déborde l'horizon et renverse le « Je » constituant. Il nous faut faire justice à ces deux concepts qui présentent une certaine congruence : ils possèdent des mérites - l'auto-affection délivre la phénoménologie du monisme ontologique, tandis que la saturation l'affranchit de l'hégémonie de l'objectivité ou de l'étantité -, mais impliquent aussi de profondes difficultés - la perversion de la dualité en « duplicité » risque de faire basculer

l'apparaître dans un monisme pathétique qui ne serait qu'une réplique inversée du monisme ontologique, tandis que la reconduction absolue à la donation première et dernière, outre le fait qu'elle comporte un résidu de photocentrisme, menace d'oublier ou d'aplatir la différence pathético-extatique originaire, dont Henry a trouvé l'intuition chez Maine de Biran. Nous avons pointé, dans la pensée henryenne, la présence d'un flottement entre, d'une part, la thèse d'une exclusivité absolue du pathos et, d'autre part, celle d'une co-donation de la vie et de l'être, flottement qui signifie pour ses lecteurs à la fois un risque et une chance. En tout cas, ni l'intentionnalité en action, ni l'auto-affection, ni la saturation ne peuvent épuiser l'explicitation du sens de la phénoménalisation pré-comprise comme genèse de la lumière vive : voilà ce que nous a permis de constater l'espèce de déconstruction à laquelle nous avons soumis ces concepts fondamentaux. Or, pour répondre à leur insuffisance, bien plutôt que de les congédier, nous avons tenté d'élaborer, à partir d'une réappropriation critique de leurs éléments essentiels - il nous a fallu, au nom d'une version amendée du « principe des principes », récuser la thèse de l'ek-stase trompeuse en réintégrant les sentences perceptives à l'intérieur de la sphère de certitude originaire, ainsi qu'élargir le « montré » au « manifesté » pour rompre avec le primat de l'intuition -, une construction phénoménologique que nous avons appelée l'« auto-hétéro-donation ». Celle-ci, qui se nomme aussi l'« étrointe » transcendantale de l'ek-stase et du pathos, réalise une synthèse de ces deux positions fondamentales de Marion et de Henry : d'une part, la primauté absolue de la donation (*Gegebenheit*) sur l'objectivité et l'étantité ; d'autre part, la dualité de l'apparaître qui se partage entre l'immanence de l'affectivité et la transcendance ek-statique. Cette construction phénoménologique définit un processus de co-donation dont le sens du « co- » doit s'entendre en priorité par référence au modèle non pas de la dialectique, ni du chiasme, mais à celui, heideggérien, du « conflit originaire » (*Urstreit*) qui, dans *L'origine de l'œuvre d'art*, oppose la *Erde* et la *Welt*, qu'il est permis de rapprocher respectivement de l'auto-donation de la vie et de l'hétéro-donation du monde. Une construction phénoménologique, d'après A. Schnell, suppose essentiellement ces traits caractéristiques : une « intuitivité spécifique », la nécessité d'être commandée par les choses

mêmes, une démarche en « zigzag ». Or, notre propre construction vérifie effectivement ces trois conditions : premièrement, l'intuitivité spécifique se remplit dans un certain événement de vérité. Dans la quotidienneté, la non-vérité l'emporte le plus souvent dans le conflit qui l'oppose à la vérité : des choses se montrent, mais le fait même qu'elles se montrent demeure ignoré. Or, il arrive cependant que le dynamisme de l'apparaître se dévoile avec éclat : l'activité donatrice habituellement efficace se révèle tout d'un coup à travers l'effraction brève - il peut suffire d'un geste, d'un regard ou d'un silence - d'un trait déchirant, qui surgit comme une percée de vérité, comme un événement de lumière vive qui provoque l'étonnement philosophique³⁷², le questionnement scientifique, l'inspiration artistique, le coup de foudre amoureux, l'interruption éthique etc. C'est précisément l'expérience vécue d'un contraste de ce type qui nous assure que notre construction ne se résume pas à une pure spéculation, mais s'enracine dans la concrétude. Pour déjouer tout photocentrisme, précisons que l'« intuitivité », ici, doit s'entendre au sens le plus large : le trait déchirant peut se manifester dans une intuition sensible ou intelligible, non moins que dans un pur affect. Deuxièmement, l'auteur de la construction n'est pas l'auteur du trait déchirant, mais seulement son témoin, et celui-ci précède celle-là : c'est un événement de vérité qui a commandé toute notre entreprise phénoménologique, et non l'inverse. Nous n'avons fait que répondre, d'une manière singulière et qui n'est pas la seule possible, à un certain éblouissement, en prenant l'initiative de la lui laisser autant que nous avons pu. Le trait déchirant ne se commande pas, il ne peut que se guetter. Troisièmement, notre démarche procède effectivement en zigzag : tout à la fois, l'événement de vérité vécu se phénoménologise, se construit en ce processus intelligible que nous nommons l'auto-hétéro-donation ; et, réciproquement, ce processus construit s'exemplifie, se trouve des attestations empiriques dans des manifestations concrètes appartenant au champ quotidien. Un processus sans événement est vide ; un événement sans processus sombre dans le *léthé*. Le mouvement du va-et-vient

³⁷² Nous admettons que la vérité saturante du trait déchirant ne saurait s'épuiser dans une interprétation philosophique particulière : par exemple, le *thaumazein* des Grecs, l'illumination du *cogito*, l'intuition de la durée bergsonienne, l'éternel retour nietzschéen, l'*Angst* heideggérienne, l'éclair de l'*Ereignis*, le visage lévinassien etc.

méthodique doit permettre de rectifier et de confirmer notre modèle théorique. Nous avons cherché à montrer la fécondité opératoire de celui-ci en nous risquant à l'exposer à l'épreuve des choses mêmes, en lançant quelques coups de sonde à l'intérieur de l'expérience prise dans ses dimensions pratique, théorique, érotique et éthique. Dans nos trois analyses, notre explicitation a procédé selon une construction analogique caractérisée par la structure duelle *autôn / hétéron* : 1) un *ego* qui se reçoit comme centre d'initiative = « je peux » - me mouvoir / voir / transférer - qui 2) s'auto-déploie de manière combative à travers un espace de résistance - le *continuum* organique / doxique / phantasmatique - 3) jusqu'à une certaine limite immanente - la peau / l'horizon / autrui - ou transcendante - la terre / le fond / l'autre en tant qu'autre -. Tout le combat est rythmé par le phénomène affectif de la spiration - dispute automatique des phases d'inspiration et d'essoufflement - qui révèle à l'*ego* la mesure du pouvoir qu'il reçoit momentanément dans sa lutte contre la pesanteur pathético-extatique. Lorsque s'intensifie le contraste entre le souffrir et le jouir, la vie se dévoile et tend, corrélativement, à voiler le monde ; et à l'inverse, la vie se voile dans l'apathie relative qui accompagne le spectacle ou la contemplation.

Le trait déchirant, dans sa fulgurance, inaugure la différence pathético-extatique. Tout trait, du fait même de se tracer, sépare nécessairement l'espace en deux, tout en le reliant en tant que trait d'union : ainsi, la donation originare ne s'effectue point sans forcément ouvrir la différence abyssale qui sépare la vie et l'être, ces deux modes de phénoménalité radicalement hétérogènes et irréductibles l'un à l'autre, qui n'ont absolument rien en commun, hormis le fait de se donner, de co-appartenir à une unique et même donation absolument première et dernière. L'auto-hétéro-donation se communique originarement de sa propre initiative, en s'envoyant comme trait déchirant à l'adonné qu'elle suscite *ex nihilo*, en l'arrachant à la non-vérité de l'*aphanisis* ou du *léthé* ; en l'affectant par sa blessure de vérité, elle l'instaure dans la condition d'un individu à la fois vivant et au monde, et non pas d'un pur vivant (monisme pathétique) ni d'un pur existant (monisme ontologique). La phénoménalisation comme *Urstreit* de la vie et de l'être se déploie d'elle-même à travers un continuel surmontement de toute possibilité de non-

apparaître. Elle consiste dans un travail originaire qui convertit, passivement ou activement, le donné affectif ou perceptif en ce phénomène visible-invisible qui se saisit soi-même comme chair-au-monde à chaque fois mienne, saisissement qui se révèle lorsqu'il m'arrive de me laisser étreindre par un trait de lumière vive. L'étreinte me tient, elle me re-tient contre la non-vérité, elle tient à moi, il tient à moi de la laisser me porter à la phénoménalisation de ses propres puissances.

2) La phénoménalisation comme monadisation

Mais plus précisément encore, que signifie la phénoménalisation comme étreinte pathético-extatique ? A travers tout trait déchirant authentique se révèle l'étreinte originaire de la lumière vive. L'*alétheia* comme trait déchirant, toutefois, a pour dernier mot non pas la déchirure, mais bien plutôt l'indéchirable comme fond qui rend possible toute épreuve concrète de déchirement. Car seul ce qui ne se donne que tout d'une pièce peut se sentir déchiré jusqu'au cœur. Les diverses et multiples ruptures empiriques ne sont qu'autant d'occasions pour la révélation et la confirmation de l'indéchirable en tant que tel. Ce qui demeure indéchirable, indivisible, c'est l'individu. On définit celui-ci comme un tout qu'il n'est pas possible de diviser à l'infini sans nécessairement modifier son identité. Mais l'individu comme organisme vivant qui se montre dans l'horizon intramondain n'est en fait jamais absolument insécable, il finit inéluctablement par tomber en poussière. Quelle est donc l'essence de l'individu ? Si l'on avance que l'individualité est le fait, pour une entité, d'être isolable objectivement par son contour ou ses propriétés spécifiques, nous objectons que cette définition ne résiste pas à la déconstruction. Les phénoménologues ont proposé différentes pensées de l'indivis : la corrélation noético-noématique ; le rapport unitaire de l'être, de l'étant et du *Dasein* ; ou celui de la donation, du donné et de l'adonné ; ou encore celui de l'affectant et de l'affecté, du vivant fini et de la Vie absolue etc. Pour notre part, nous considérerons que l'in-dividualité en tant que telle consiste dans l'a-tomisme de l'étreindre originaire. Ce que le trait déchirant révèle par-dessus tout, c'est l'insécabilité de l'*Urstreit*, c'est l'indissolubilité absolue de l'étreinte originaire comme œuvre d'ipséisation, d'individualisation, de *monadisation*. L'individu originaire, contrairement à ce qu'affirme le radicalisme henryen, ne se résume pas à un noyau de pure auto-affectation, mais s'identifie à la monade pathético-extatique. La phénoménalisation n'est pas un processus neutre, anonyme, impersonnel, dont la monade ne serait qu'une dérivation accidentelle ; celle-ci désigne bien plutôt sa détermination essentielle : l'étreinte s'éprouve à chaque fois mienne. Il n'y a pas de « ça s'étreint ». Pas d'étreinte concrète sans une ipséité réelle et à chaque fois singulière. Qu'elle me porte ou qu'elle

m'étrangle, qu'elle me délaisse sans m'abandonner ou m'enlève sans me prévenir, l'étreinte ne cesse jamais de me lier à moi-même, du fait qu'elle consiste dans la création continuée de mon individualité. C'est la fidélité à toute épreuve de l'étreinte qui rend transcendentalement possible tout sentiment de déchirement, d'abandon ou de dérélition. Ainsi, le trait déchirant désigne l'événement de la révélation monadique qui m'arrache à toute illusion fusionnelle, non pas un éclair de mégalomanie, mais l'illumination abyssale du solipsisme vrai : « c'est moi la vérité », « je suis l'unique (*monos*) à qui tout se donne », non pas au sens de Stirner, mais en tant que le phénomène de l'univers tout entier s'incarne en ma propre chair, que l'« ici » de mon incarnation se fait le berceau du monde. L'étreinte donne à soi-même cet individu que je suis à chaque fois, elle attache l'un à soi-même, elle lie l'un comme un, à travers tout déchirement. L'étreindre originaire s'identifie au principe d'individuation (*principium individuationis*) en tant que tel. L'étreinte, c'est la vérité en tant qu'elle *me* saisit à bras le corps, *me* prend aux entrailles, *me* tire à part, *me* tient à l'écart, *m'*emporte au large, *m'*isole en *me* reconduisant dans la sphère monadique de *ma* propre solitude-liberté. Dans l'événement du trait déchirant, la donation se manifeste comme préhension, prise, traction, rapt, ravissement ou enchaînement, capture : je ne peux absolument pas m'échapper à moi-même : « me voici », moi, cet individu-ci, unique et sans pareil. Essence ou cœur de l'individu, individualité en tant que telle, la monade se révèle à chaque fois la cible du trait déchirant. Seule la monade comprise comme auto-hétéro-donation indéconstructible, irréductible, indéchirable, est susceptible de connaître effectivement l'épreuve du déchirement. La monade est ce à quoi tout est réductible, mais qui n'est elle-même réductible à rien. Le trait déchirant, même s'il blesse et fait mal, s'avère une chance, une faveur accordée à l'individu pour s'arracher à l'inauthenticité et renouer avec sa vérité monadique originaire. Flèche qui me réoriente vers ma vérité primordiale d'individu, il s'envoie à chaque fois comme destin monadique. Sa puissance se mesure à la crise ou au bouleversement - à la rupture entre un « avant » et un « après » - qu'il est capable de susciter à l'intérieur de l'individualité qu'il brise sans jamais l'anéantir.

Ainsi, nous soutenons que la phénoménalisation doit s'entendre

selon un sens résolument monadologique, comme l'auto-hétéro-révélation de ma monade, comme le processus génétique par et à travers lequel la sphère monadique à chaque fois mienne effectue, sur un mode agonique, son propre déploiement multidimensionnel : pratique, théorique, érotique, éthique, politique, religieux etc³⁷³. Cette thèse n'implique aucun idéalisme métaphysique ou solipsisme autistique. Il est grand temps d'en finir avec le cliché de la monade confinée en elle-même ! Cette caricature est nourrie par l'attitude naturelle qui ignore nécessairement la vérité monadique dont la révélation suppose la pratique de la réduction. La monade dont nous parlons ici n'est ni une substance, ni un objet, ni un étant, mais se donne, elle consiste dans l'épreuve même de l'auto-hétéro-donation originaire. « Le terme introduit par Husserl pour remplacer le concept de « sujet », en son acception traditionnelle (métaphysique, mais aussi criticiste) [...] est [...] celui de « monade » qui inclut à la fois l'*ego*, les objets se constituant dans sa vie intentionnelle - et le renvoi aux autres monades (intersubjectivité). Autrement - et simplement - dit : *la monade exprime l'unité englobant à la fois le Moi, le monde et autrui* »³⁷⁴. C'est à une telle unité que nous identifions l'insécabilité de l'étreinte. En naissant à ma monade, je connais la non-dualité originaire du moi et d'autrui dont le phénomène se réduit en effet à une modification de ma propre chair, tandis que le trait déchirant m'arrache à toute illusion fusionnelle en ouvrant l'abîme de la différence égologique qui sépare, de mon côté, moi-autrui, et, sur la rive opposée qui me restera à jamais inaccessible en réalité, l'autre en tant que tel, l'autre tel qu'il vit et pense l'univers à l'intérieur de ses propres vécus de conscience - et une telle ouverture me déniaise de mes phantasmes en me dévoilant l'autre comme énigme insondable. « Moi, l'*ego*, j'ai donc le monde à partir d'une effectuation, dans laquelle [...] je me constitue ainsi que mon horizon des autres et, en même temps, la communauté-de-« nous » (*Wir Gemeinschaft*) homogène, et cette constitution n'est pas une constitution de monde, mais l'effectuation qui peut être désignée comme « monadisation de l'*ego* » -

³⁷³ Il faudrait préciser les conditions historiques et culturelles qui auront rendu possible la révélation de l'individu comme monade : celle-ci apparaît comme une invention de l'Occident, c'est-à-dire d'abord du christianisme sécularisé.

³⁷⁴ *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive, op. cit.* pp. 270-271, je souligne

comme l'effectuation de la monadisation personnelle, de la pluralisation monadique »³⁷⁵. Le sens de la phénoménalisation consiste dans un déploiement organique, cosmique et relationnel de la monade à chaque fois mienne, selon sa propre spiration. La monadisation intersubjective correspond à la cristallisation progressive, autour de mon *ego*-centre d'initiative, d'une constellation de visages amis ou aimés, création qui suppose de ma part l'effectuation répétée d'un transfert apprésentatif authentique, c'est-à-dire synthétisant amour et respect. Ces astres ne sont pas immortels, ils basculent dans l'oubli dès que ma chair cesse de rayonner vers eux. Le processus de personnalisation implique naturellement une part d'ombre : la constitution de trous noirs, de figures abhorrées ou de silhouettes seulement lointaines et vagues. La communauté advient comme une extension de ma solitude originaire, plutôt que la solitude ne résulte d'une privation de communauté : « Il n'y a donc de constitution du monde *que dans la mesure où l'ego se monadise* - ce qui signifie toujours qu'il s'effectue et se rend effectif *comme* communauté intersubjective et *en* elle »³⁷⁶. La phénoménalisation est ainsi l'aventure d'une monade toujours déjà envoyée en chemin. La monade ne sort jamais d'elle-même et il n'y a pas de transmigration d'une monade à une autre monade. L'étreinte assigne chaque individu à résidence. La monadisation correspond à un mouvement difficilement représentable qui procède à la façon d'une dilatation interne : la mondéisation intersubjective équivaut à une extension, un élargissement, un creusement, un approfondissement, une singularisation, une complexification, une pluralisation... de ma sphère originaire.

L'étreindre originaire se communique comme pouvoir d'étreindre, de s'attacher à phénoménaliser sur le mode de l'amour (ou de la haine). Elle enchaîne le pouvoir à soi-même, de telle manière à le libérer à sa possibilité de s'exercer de sa propre initiative. L'adonné se reçoit comme un « je peux » capable de prendre part, en tant que pouvoir de résistance hospitalière, à l'œuvre de l'*Urstreit*. Du fait que je suis étreint, je peux à mon tour étreindre, m'attacher à arracher le donné au *léthé*. Aimer et haïr constituent deux modes de l'étreindre ; indifférer, au contraire, revient à

³⁷⁵ *Husserliana VI*, p. 417

³⁷⁶ *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, op. cit. p. 271

ne pas tenir, à laisser tomber, à abandonner au *léthé*. Le désir (cf. *infra*), c'est l'étreinte qui me presse de résister à la pesanteur de la terre, de la doxie ou d'autrui. Une étreinte sans respect étouffe, écrase, dévore. L'autre ne se donne à étreindre que dans la personne d'autrui, mais la différence égologique exige que je respecte celui-ci. L'adonné, d'un point de vue métaphorique, advient comme le sillon du trait déchirant où l'auto-hétéro-donation jette la semence du surcroît doxique ou pathétique, et la phénoménalisation consiste dans la fructification de celle-ci. Toute surrection d'un adonné implique à la fois une chance pour la phénoménalisation et un risque de repli dans la non-vérité. L'étreinte embrasse à chaque fois cette double possibilité : cheminer vers la vérité ou bien errer³⁷⁷.

Bien plutôt que de se résumer à une étape méthodologique dans la constitution scientifique de la phénoménologie, la réduction monadologique ne pourrait-elle prendre pour nous le sens philosophique d'une voie de délivrance existentielle ? Comme l'écrit Rilke : « [...] la solitude [...] ce n'est aucunement une chose à prendre ou à laisser. Nous sommes solitaires. On peut s'illusionner à ce sujet ou faire comme s'il n'en était rien [...] Mais il est bien préférable de comprendre que nous le sommes et même de tout faire partir de là »³⁷⁸. Nous estimons que la reconduction méthodique à la monade originaire peut contribuer de manière décisive à réaliser ce vœu du poète. L'aliénation est le fait de désertier son lieu propre. Or, le trait déchirant doit m'arracher aux ombres de la caverne platonicienne et m'ouvrir à la liberté de vivre authentiquement mon individualité monadique. La démarche de conversion monadologique suppose de passer par une épreuve d'étrangèreté à soi-même : il faut rompre avec les figures d'identification mondaines et renaître à sa vérité originaire d'Individu. Habiter poétiquement le séjour de

³⁷⁷ Evitons d'identifier strictement, d'une part, l'opposition inauthenticité / authenticité et, de l'autre, la spirale involutive / évolutive. Au contraire de celle-là, celle-ci ne suppose pas nécessairement une intervention du vouloir individuel : elle correspond en effet à l'alternance automatique du souffle pratique ou théorique, ainsi qu'aux variations spontanées de la gravitation érotique (qui peut asservir ou bien libérer, selon que l'astre se présente sur le mode de l'idole ou bien de l'icône). L'inauthenticité qualifie l'attitude fondamentale de l'adonné qui esquive l'effort de s'ouvrir librement à sa propre révélation : « on » décide à ma place de ce que je suis, fais, pense.

³⁷⁸ « Lettre du 12 août 1904 », in *Lettres à un jeune poète*, in *Œuvres en prose*, Pléiade, Gallimard, NRF, Paris, 1993, p. 949

sa propre monade, se faire l'hôte de la vérité. Le mot « séjour » fait évidemment référence à la lumière, à l'ouverture (percé à jour), mais aussi à l'immanence de la vie (le *living-room*), donc à l'auto-hétéro-donation, sans aucun primat de l'*autôn* ni de l'*hétéron*. L'étymologie *séjur* dit un « arrêt » ou un « retard », une suspension qui nous renvoie à l'*epochè* et à un décalage par rapport à l'attitude naturelle. Bien se tenir, c'est se tenir dans son propre séjour, c'est se laisser être. « Séjourner », du latin *subdiurnare*, « vivre longtemps », « durer » (de *diurnus*, le « jour ») pourrait se rapprocher de « savourer », activité impliquant lenteur et attention et permettant de « sauver » ce qui se donne. La sagesse philosophique - ce serait une définition possible, et non la seule, bien entendu -, consisterait à savoir savourer l'épreuve de la donation, en séjournant soi-même dans sa monade. Il revient à la philosophie comme voie de délivrance de rendre à l'individu sa dignité, qui consiste en priorité dans sa vérité monadologique, plutôt que dans un ensemble de droits métaphysiques. A l'encontre de toutes les formes de fascisme ou de totalitarisme qui tiennent l'individu pour rien, il faut restituer à celui-ci la magnanimité que lui vaut le fait de se recevoir soi-même à chaque fois comme la condition de possibilité transcendante du phénomène universel.

3) La phénoménalisation comme pèlerinage ?

Si l'auto-hétéro-donation nous apporte une réponse satisfaisante au problème de savoir comment s'effectue la genèse du phénomène, la question du sens de la phénoménalisation n'est pas épuisée pour autant : il resterait à élucider son « pourquoi », ce que nous ne pouvons faire ici, pour ces quatre principales raisons : d'abord, par manque d'espace et de temps - ce serait l'objet d'une autre thèse ou peut-être d'un travail à venir. Ensuite, d'un point de vue méthodologique, nous nous sommes engagés à ne pas lever la réduction avant le point final : toute position téléologique a été suspendue. De plus, il faudrait faire intervenir des disciplines autres que la phénoménologie stricte, par exemple l'eschatologie théologique ou l'anthropologie des religions. Enfin, cela demanderait peut-être de changer de régime de discours, de passer du langage du concept à celui du mythe, ce qui susciterait des problèmes philosophiques supplémentaires. L'impossibilité de répondre immédiatement, toutefois, ne nous empêche pas d'esquisser une possibilité d'orientation pour la pensée. « Pourquoi la phénoménalisation ? », autrement dit « pour qui ? » ou « pour où ? », pour quelle destination ou quel destinataire ? L'étreinte originaire s'attache avec la plus grande ténacité à m'arracher à chaque instant à la non-vérité : tout se passe *comme si* elle tenait passionnément à la révélation de ma monade, *comme si* elle veillait jalousement sur ma propre monadisation intersubjective, tout en me confiant respectueusement, moi, l'adonné, à mon archi-liberté de répondre et de combattre.

S'il fallait conclure avec une utopie, ce serait celle d'une *république des monades*, d'une *communauté des uniques*, d'un *peuple des singuliers*, d'une *démocratie des irremplaçables*, d'une cité anti-platonicienne où chaque individu assumerait en toute authenticité, générosité et responsabilité sa propre vérité monadique. Le phénoménologue devrait ici laisser au poète et au visionnaire le soin de décrire une communauté cosmopolite dont le centre serait partout - en chaque *ego*-moi concret - et la circonférence nulle part - indéfiniment extensible : en mon soleil monadique, comme en chaque autre, naîtrait, grâce au transfert authentique, une multitude d'autres soleils monadiques, innombrable comme la descendance d'Abraham. Cette évocation folle pourrait se

référer, plutôt qu'aux mythes athéniens, à la figure symbolique de la cité de lumière vive qui se suspend entre ciel et terre : « Mets-toi debout et deviens lumière, car elle arrive, ta lumière : la gloire du SEIGNEUR sur toi s'est levée. / Voici qu'en effet les ténèbres couvrent la terre et un brouillard, les cités, mais sur toi, le SEIGNEUR va se lever et sa gloire, sur toi, est en vue. / Les nations vont marcher vers ta lumière et les rois vers la clarté de ton lever. / Porte tes regards sur les alentours et vois : tous, ils se rassemblent, ils viennent vers toi [...] Alors, tu verras, tu seras rayonnante [...] Oui, je rendrai splendide la Maison de ma splendeur »³⁷⁹. Illuminée par Dieu, Jérusalem illumine le monde et appelle les nations à se convertir. Le chrétien médiéval, on le sait, comprenait sa propre condition d'existence selon la représentation de l'*homo viator*³⁸⁰, du pèlerin (*peregrinus*) terrestre, de l'homme en marche vers la ville éternelle où l'Emmanuel - « Dieu avec nous » - resplendit en personne : « La cité n'a besoin ni du soleil ni de la lune pour l'éclairer, car la gloire de Dieu l'illumine et son flambeau, c'est l'agneau. / Les nations marcheront à sa lumière, et les rois de la terre y apporteront leur gloire [...] en ce lieu, il n'y aura plus de nuit. »³⁸¹. Voyage à la fois physique et spirituel en direction d'un lieu sacré ou saint déterminé - par exemple Saint-Jacques-de-Compostelle, La Mecque, Lhassa, le Mont Fuji-Yama etc. - abritant des reliques à vénérer, marche désirante vers un lieu d'accomplissement ou de ressourcement que l'on ne peut approcher sans se soumettre à des rites de passage ou de purification, le pèlerinage symbolise traditionnellement la situation transitoire de l'homme durant son séjour sur la terre, son existence tout entière depuis sa naissance jusqu'à sa fin, comparable à un parcours semé d'épreuves qui conduit chaque individu, à travers une

³⁷⁹ *Esaïe* 60.1-7

³⁸⁰ Saint Thomas d'Aquin écrit par exemple : « [...] si nous sommes appelés voyageurs, c'est parce que nous sommes en marche vers Dieu, qui est le terme final de notre béatitude. Sur ce chemin, nous progressons d'autant plus que nous nous rapprochons davantage de Dieu, dont on ne s'approche pas par une marche du corps, mais par les affections de l'âme. Or, c'est la charité qui produit ce rapprochement, du fait que par elle notre âme est unie à Dieu. Et c'est pourquoi il est de la nature de la charité du voyage de pouvoir s'accroître, car, s'il n'en était pas ainsi, le cheminement prendrait fin » (*Somme théologique* IIa, IIae, question 21, article 4). Notons la curieuse étymologie de *peregrinus*, qui désignait à l'origine l'individu privé de droit de cité dans l'Empire romain : le mot aurait pour racine *per ager*, c'est-à-dire « à travers champs », ou *per eger* qui indique un passage de frontières et implique un étrangement.

³⁸¹ *Apocalypse* 21.23-25

« vallée de larmes » ou un « désert intérieur », depuis l'« Eden » perdu jusqu'à la « terre de la promesse » où « ruissent le lait et le miel », jusqu'à la « terre nouvelle » et aux « cieux nouveaux », où il ne pénètre pleinement qu'à l'heure de sa mort. La béatitude éternelle comme rencontre face-à-face (*panîm al panîm*, en hébreu) avec un Dieu personnel et relationnel représente aux yeux des croyants monothéistes la patrie du salut, la « demeure du Père où chacun pourra trouver sa propre place »³⁸².

« La phénoménalisation comme pèlerinage » : cette formule n'indique qu'un au-delà possible de notre présente réflexion ; on ne bâtit pas une thèse de philosophie sur une métaphore. *A priori*, rien n'exclut la possibilité de penser la monadisation telle que nous l'avons définie comme un cheminement vers Dieu. Il est grand temps de dépasser ces slogans nihilistes : « Dieu est mort », « le ciel est vide » ; la nouvelle donne phénoménologique permet de poser à nouveaux frais la question théologique, sans donner lieu à une idole de plus. Portée par le viatique de son souffle quotidien, ma monade se déplie et se replie, mais son mouvement cycloïdal se surmonte et se dépasse, dans la mesure où le déploiement l'emporte à nouveau et décidément sur tout repli : le « divin » ne pourrait-il qualifier le dynamisme phénoménalisateur qui porte de victoire en victoire la monade éprouvée par sa lutte avec la pesanteur de la terre, de la doxie ou du phantasme ? L'auto-hétéro-donation ne pourrait-elle servir à jeter les bases d'une future phénoménologie théologique, qui nous permettrait de repenser le rapport homme / Dieu³⁸³ à partir de l'unité insécable de l'étreinte, ainsi que le thème mystique de la naissance de Dieu dans l'âme, à partir de la réduction à la sphère primordiale : « Etroite est la maison de mon âme pour que tu y viennes, ô mon Dieu », invoque l'auteur de la *Cité de Dieu*, « qu'elle soit dilatée par toi ! »³⁸⁴. Les mots « monade » et « moine » ont une racine commune (*monos*) qui dit l'un au sens de l'unité et de l'unicité. « Vivez en ce monde comme s'il n'y avait

³⁸² Cf. *Jean* 14.2

³⁸³ Et tout particulièrement le rapport de création « à l'image et selon la ressemblance » du Créateur.

³⁸⁴ *Confessions, op. cit.* Livre I, chapitre 5 (traduction modifiée)

que Dieu et vous »³⁸⁵, recommande le chantre de la Nuit obscure. N'oublions pas cette hypothèse spirituelle, que nous avons évoquée en passant : celle d'un Dieu s'incarnant qui accéderait immédiatement à l'épreuve de ma propre monade et connaîtrait directement le moindre de mes vécus de conscience - chose qui demeure absolument impossible à tout *alter ego* ? « Derrière et devant, tu me serres de près, tu poses la main sur moi [...] Où m'en aller, pour être loin de ton souffle ? Où m'enfuir, pour être loin de ta face ? / Je gravis les cieux, te voici ! Je me couche aux enfers, te voilà ! / Je prends les ailes de l'aurore pour habiter au-delà des mers, / là encore ta main me conduit, ta droite me tient »³⁸⁶ : aucun individu ne peut échapper à l'étreinte originaire ; les versets de ce psaume me convient à la laisser me saisir comme par un embrassement divin. Entraînée par le premier moteur automatique de l'auto-hétéro-donation, ma monade se déploie à la façon d'une sphère sans dehors qui se creuse de l'intérieur, s'approfondit indéfiniment et s'achemine ainsi vers sa vérité éternelle : « va vers toi-même », « deviens qui tu es ». « Celui-ci est mon Fils bien-aimé ! » : cette révélation déchire d'un trait les nuées, lors du baptême du Christ. *A priori*, il n'y a aucune nécessité à ce que l'auto-hétéro-donation ne puisse ressaisir et relancer, par-delà tout effondrement, son œuvre de phénoménalisation : la monade présente un caractère abyssal, en tant qu'elle se reçoit capable d'un approfondissement indéfini. Cette capacité (*capacitas*) pourrait-elle accueillir en son sein le Dieu de la Révélation ? La monade pourrait-elle se révéler *theotokos* ? *A priori*, rien ne nous interdit de penser l'hypothèse d'une étreinte qui serait capable de tout, qui embrasserait par sa structure phénoménologique la possibilité de tout paradis et de tout enfer, à la façon d'un grand *Amen*, prononcé inauguralement et sans retour par la donation première et dernière. Impossible d'éluder cette question eschatologique : la mort signifie-t-elle donc un basculement sans retour dans l'*aphanisis* - pour notre part, nous récuserons toute interprétation thanatologique, selon laquelle l'étreinte ne serait qu'une danse macabre -, ou bien plutôt le passage à un autre régime de phénoménalisation, marqué par une

³⁸⁵ Saint Jean de la Croix, *Œuvres complètes*, tome II, traduction par le P. Cyprien de la Nativité de la Vierge, édition établie et présentée par L.-M. de Saint-Joseph, Desclée de Brouwer, Paris, 2007, Maxime n° 195, p. 994

³⁸⁶ *Psaume* 139 (138).5 ; 7-10

atténuation ou, au contraire, une intensification dans le sens du souffrir ou du jouir ? Face à de tels interrogations, la phénoménologie "pure" ne peut rien décider. La foi est libre.

L'utopie d'une cité des monades qui dépasserait toute alternative entre individualisme et collectivisme ne pourrait-elle, enfin, rejoindre les visions du moine calabrais de *Fiore*, qui évoquait un « Troisième Âge de l'Esprit » où le monde se métamorphoserait en un immense monastère ? Nous laisserons le dernier mot au « poète métaphysique » Thomas Traherne, qui nous invite à penser la possibilité de voir en « Dieu » l'avenir infini de la monadisation à chaque fois mienne : « Un étrange orbe de joie, étendu / Procédant du dedans, / Qui de tout côté se transporta / Lui-même, et, proche parent / De Dieu, en vint en toute direction / A se dilater lui-même en un instant, et / Comme un centre indivisible à se tenir / D'un seul acte entourant l'éternité »³⁸⁷.

³⁸⁷ « Mon esprit » (My spirit), in *Poèmes de la félicité*, traduits par J. Wahl, Seuil, Paris, 1951, p. 73 ; traduction modifiée par J.-L. Chrétien, cf. *La joie spacieuse, op. cit.* p. 191.

BIBLIOGRAPHIE :

Philosophie, phénoménologie et métaphysique :

ARENDDT (Hannah), *La Condition de l'homme moderne*, traduction de J. Fradier, Calmann-Lévy, Paris, 1961

ARISTOTE, *Physique*, texte établi et traduit par H. Carteron, « Les Belles Lettres », Paris, 1952

ARISTOTE, *De l'âme*, traduction de J. Tricot, Vrin, Paris, 1992

AUDI (Paul), *Où je suis, topique du corps et de l'esprit*, Encre marine, Fougères, La Versanne, 2004

AUDI (P.), *Michel Henry*, « Les Belles Lettres », Figures du savoir n° 38, Paris, 2006

AUGUSTIN, *Confessions*, traduction d'Arnauld d'Andilly, édition de P. Sellier et d'O. Barenne, Gallimard, Folio classique, Paris, 1993

BARBARAS (Renaud) *Le désir et la distance, Introduction à une phénoménologie de la perception*, Vrin, Paris, 1999

BENOIST (Jocelyn), *L'idée de phénoménologie*, Beauchesne, Paris, 2001

BIRAN (Maine de), *Œuvres, Essais sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature*, Edition P. Tisserand, F. Alcan, Paris, 1932

BULTMANN (Rudolf), *Jésus, mythologie et démythologisation*, préface de P. Ricoeur, Editions du Seuil, Paris, 1968

CANGUILHEM (Georges), *La connaissance de la vie*, Vrin, Paris, 1955

CAPELLE (Philippe) (éditeur), *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry, Les derniers écrits de Michel Henry en débat*, Cerf, Paris, 2004

CONDILLAC (Etienne Bonnot de), *Les monades*, édition établie par L. L. Bongie, J. Millon, Collection Krisis, Grenoble, 1994

CHRETIEN (Jean-Louis), *La voix nue, Phénoménologie de la promesse*, Minuit, Paris, 1990

CHRETIEN (J.-L.), *L'appel et la réponse*, Minuit, Paris, 1992

CHRETIEN (J.-L.), *De la fatigue*, Minuit, Paris, 1996

CHRETIEN (J.-L.), *La joie spacieuse, Essai sur la dilatation*, Editions de Minuit, Paris, 2007

COLLECTIF

Descartes, sous la direction de J.-L. Marion, Bayard, Paris, 2007

L'intentionnalité en question, « Entre phénoménologie et recherches cognitives », J. Vrin, Problèmes & Controverses, textes réunis et présentés par D. Janicaud, Paris, 1995

Magazine Littéraire n° 403 (novembre 2001) « La phénoménologie »

Michel Henry, l'épreuve de la vie (abrégé MHEV), sous la direction d'Alain David et de Jean Greisch, La nuit surveillée, Cerf, Paris, 2001

Phénoménologie et Métaphysique, sous la direction de J.-L. Marion et de G. Planty-Bonjour, PUF, Epiméthée, Paris, 1984

Phénoménologie et Théologie, présentation de J.-F. Courtine, Criterion, Idées, Paris, 1992

Phénoménologie : un siècle de philosophie, ouvrage dirigé par P. Dupond et L. Cournarie, Ellipses, Paris, 2002

Philosophie et théologie en dialogue, 1996-2006, LIPT. Une trace, sous la direction d'A. Zielinski et d'E. Falque, L'Harmattan, Paris, 2005

Les symboles du lieu : l'habitation de l'homme, sous la direction de C. Tacou, L'Herne, Paris, 1983

Le buisson ardent et les lumières de la raison, Les approches phénoménologiques et analytiques, l'invention de la philosophie de la religion, Tome II, sous la direction de J. Greisch, Cerf, Paris, 2002

Le vocabulaire des philosophes, tomes I-IV, ouvrage coordonné par J.-P. Zarader, Collection Ellipses, Paris, 2002

DASTUR (Françoise), *Chair et langage, essai sur Merleau-Ponty*, Fougères, 2001

DASTUR (F.), *La phénoménologie en questions*, Vrin, Paris, 2004

DELEUZE (Gilles) & GUATTARI (Félix), *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Editions de Minuit, Collection « Critique », Paris, 1991

DELEUZE (G.), *Logique du sens*, Minuit, Paris, 1971

DERRIDA (Jacques), *La voix et le phénomène, Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, PUF, Epiméthée, Paris, 1967

DERRIDA (J.), *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967

DERRIDA (J.), *Psyché, Invention de l'autre*, Galilée, Collection La philosophie en effet, Paris, 1987

DERRIDA (J.), *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Galilée, Paris, 2000

DEPRAZ (Natalie), *Transcendance et Incarnation*, Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl, Vrin, Paris, 1995

DESCARTES (René), *Œuvres complètes*, C. Adam & P. Tannery, Vrin, Paris, 1996

FINK (Eugen), *De la phénoménologie*, traduit par D. Franck, avec un avant-propos d'E. Husserl, Editions de Minuit, "Arguments", 1966

FINK (E.), *Sixième médiation cartésienne, L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode*, J. Millon, Collection *Krisis*, Grenoble, 1994

FINK (E.), *Autres rédactions des Méditations cartésiennes*, textes issus du fonds posthume d'Eugen Fink (1932) avec des annotations et des appendices issus du fonds posthume d'Edmund Husserl (1933-1934), texte établi et édité par G. van Kerckhoven, traduit de l'allemand par F. Dastur et A. Montavont, J. Millon, Collection *Krisis*, Grenoble, 1998

FORTHOMME (Bernard) et HATEM (Jad), *Affectivité et altérité selon Levinas et Henry*, Cariscript, Paris, 1996

FRANCK (Didier), *Chair et corps : sur la phénoménologie de Husserl*, Minuit, Paris, 1981

GRANIER (Jean), *Nietzsche*, PUF, « Que sais-je ? », Paris, 1982

GUIBAL (Francis), *...et combien de dieux nouveaux : approches contemporaines*, 1. Heidegger ; 2. Levinas, Aubier-Montaigne, Paris, 1980

HAAR (Michel), *Le chant de la terre* (abrégé CT), *Heidegger et les assises de l'histoire de l'être*, L'Herne, Paris, 1985

HEIDEGGER (Martin), *Être et temps*, traduction d'E. Martineau, Authentica, 1985

HEIDEGGER (M.), *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, Tel, Paris, 1962

HEIDEGGER (M.), *Essais et conférences*, Gallimard, Tel, Paris, 1958

HEIDEGGER (M.), *Kant et le problème de la métaphysique*, traduit par A. de Waehlens et W. Biemel, Gallimard, Tel, Paris, 1965

HEIDEGGER (M.), *Qu'est-ce qu'une chose ?*, traduction de J. Reboul et J. Taminiaux, Gallimard, Tel, Paris, 1971

HEIDEGGER (M.), *Nietzsche*, tomes I & II, traduit par P. Klossowski, NRF, Gallimard, Paris, 1962

HEIDEGGER (M.), *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Gallimard, NRF, Paris, 1985

HEIDEGGER (M.), *Questions, III et IV*, traduction de J. Beaufret, F. Fédier, J. Hervier, Gallimard, Tel, Paris, 1990

HEIDEGGER (M.), *Acheminement vers la parole*, traduction de J. Beaufret, W. Brokmeier, F. Fédier, Gallimard, Tel, 1976

HEIDEGGER (M.), *Lettre sur l'humanisme (Über den Humanismus)*, traduction de R. Munier, Aubier, Paris, 1956

HENRY (Michel), *L'essence de la manifestation* (abrégé EM), tomes I & II, PUF, Epiméthée, Paris, 1963

HENRY (M.), *Philosophie et phénoménologie du corps* (abrégé PPC), *Essai sur l'ontologie biranienne*, PUF, Epiméthée, Paris, 1965

HENRY (M.), *Généalogie de la psychanalyse, Le commencement perdu*, PUF, Epiméthée, Paris, 1985

HENRY (M.), *La barbarie*, Grasset & Fasquelle, Paris, 1987

HENRY (M.), *C'est moi la vérité* (abrégé CMV), *Pour une philosophie du christianisme*, Seuil, Paris, 1996

HENRY (M.), *Incarnation, Une philosophie de la chair* (abrégé IPC), Seuil, Paris, 2000

HENRY (M.), *Paroles du Christ*, Seuil, Paris, 2002

HENRY (M.), *Auto-donation*, Prétentaine, 2002

HENRY (M.), *Phénoménologie de la vie*, tome I « De la phénoménologie » (abrégé PV-I), 2003 ; t. II « De la subjectivité » (PV-II), 2003 ; t. III « De l'art et du politique » (PV-III), 2004 ; t. IV « Sur l'éthique et la religion » (PV-IV), 2004, PUF, Epiméthée, Paris

HENRY (M.), *Pensée de la vie et culture contemporaine*, Actes du colloque international de Montpellier, 3-5 décembre 2003 (abrégé PVCC), Beauchesne, Paris, 2006

HUSSERL (Edmund), *Recherches logiques, prolégomènes à la logique pure*, I, traduction de H. Elie, A. L. Kelkel, R. Scherer, PUF, Epiméthée, Paris, 1990

HUSSERL (E.), *Recherches logiques II, 1, recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, traduction de H. Elie, A. L. Kelkel, R. Scherer, PUF, Epiméthée, Paris, 1991

HUSSERL (E.), *Recherches logiques II, 2, recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, traduction de H. Elie, A. L. Kelkel, R. Scherer, PUF, Epiméthée, Paris, 1993

HUSSERL (E.), *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, Livre premier (abrégé *Ideen I*), traduction de P. Ricoeur, Paris, 1971

HUSSERL (E.), *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, Livre second (abrégé *Ideen II*), *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, traduction d'E. Escoubas, PUF, Epiméthée, Paris, 1982

HUSSERL (E.), *L'idée de la phénoménologie*, traduction d'A. Lowit, PUF, Epiméthée, Paris, 1993

HUSSERL (E.), *La philosophie comme science rigoureuse*, traduction et présentation de M. de Launay, PUF, Epiméthée, Paris, 1998

HUSSERL (E.), *Méditations cartésiennes* (abrégé *MC*), traduction de G. Peiffer et E. Levinas, Vrin, Paris, 2001

HUSSERL (E.), *Autour des Méditations cartésiennes* (1929-1932) (abrégé *AMC*), édition d'I. Kern, traduction de N. Depraz, M. Richir, P. Vandavelde, Editions J. Millon, collection *Krisis*, Paris, 1998

HUSSERL (E.), *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, traduction de H. Dussort et préface de G. Granel, PUF, Epiméthée, Paris, 1991

HUSSERL (E.), *La terre ne se meut pas*, traduction de D. Franck, D. Pradelle, J.-P. Lavigne, Minuit, Paris, 1989

HUSSERL (E.), *Expérience et jugement*, traduction de D. Souche-Dagues, PUF, Epiméthée, Paris, 1991

HUSSERL (E.), *Sur l'intersubjectivité*, tome I, traduction, introduction, postface et index par N. Depraz, PUF, Epiméthée, Paris, 2001

HUSSERL (E.), *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale (Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phaenomenologie)* (abrégé *Krisis*), traduction et préface de G. Granel, Gallimard, Tel, Paris, 1976

HUSSERL (E.), *Chose et espace, Leçons de 1907*, introduction et notes par J.-F. Lavigne, PUF, Epiméthée, Paris, 1989

HUSSERL (E.), *De la synthèse passive*, traduction de B. Bégout et J. Kessler, J. Millon, Collection *Krisis*, Grenoble, 1998

JANICAUD (Dominique), *Le tournant théologique de la philosophie française*, Editions de l'éclat, Collection « tiré à part », Combas, 1991

JANICAUD (D.), *La phénoménologie éclatée*, Editions de l'éclat, Collection « tiré à part », Paris, 1998

KANT (Emmanuel), *Œuvres complètes*, sous la direction de F. Alquié, NRF, Gallimard, Pléiade, tomes I-III, Paris, 1980, 1985,

KIERKEGAARD (Sören), *Ou bien... ou bien, La reprise, Stades sur le chemin de la vie, La maladie à la mort*, R. Laffont, Paris, 1993

KOYRE (Alexandre), *Du monde clos à l'univers infini*, traduction de R. Tarr, PUF, Paris, 1961

LACOSTE (Jean-Yves), *Expérience et Absolu*, PUF, Epiméthée, Paris, 1994

LACOSTE (J.-Y.), *Le monde et l'absence d'œuvre*, PUF, Epiméthée, Paris, 2000

LEIBNIZ (Gottfried Wilhelm), *La monadologie*, Delagrave, Paris, 1987

LEVINAS (Emmanuel), *Totalité et infini*, Essai sur l'extériorité, Martinus Nijhoff, La Haye, 1971

LEVINAS (E.), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1974

LEVINAS (E.), *Le temps et l'autre*, PUF, Quadrige, Paris, 1979

LEVINAS (E.), *De l'existence à l'existant*, Vrin, Paris, 1986

LEVINAS (E.), *Dieu, la mort, le temps*, B. Grasset, Figures, Paris, 1993

LEVINAS (E.), *L'intrigue de l'infini*, textes réunis et présentés Par M.-A. Lescourret, Flammarion, 1994

LEVINAS (E.), *L'Éthique comme philosophie première*, préfacé et annoté par J. Rolland, Payot & Rivages, Rivages poche / Petite Bibliothèque, Paris, 1998

LEVINAS (E.), *Positivité et transcendance*, suivi de *Études sur Levinas et la phénoménologie*, sous la direction de J.-L. Marion, PUF, Epiméthée, Paris, 2000

LIPOVETSKY (Gilles), *L'ère du vide, Essais sur l'individualisme contemporain*, Gallimard, NRF, Paris, 1983

MALDINEY (Henri), *L'art, l'éclair de l'être*, Editions Comp'act, Traversées, 1993

MALEBRANCHE (Nicolas de), *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, tome XII & *Entretiens sur la mort*, tome XIII, Vrin, Paris, 1965

MARCEL (Gabriel), *Homo viator, Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*

MARION (Jean-Luc), *L'idole et la distance, cinq études*, Paris : Librairie générale française, Le livre de Poche, 1991

MARION (J.-L.), *Prolégomènes à la charité*, Editions de la Différence, Paris, 3^e édition, 2007

MARION (J.-L.), *Dieu sans l'être, Hors texte (abrégé DSE)*, Epiméthée, PUF, Paris, 1992

MARION (J.-L.), *Questions cartésiennes, tome I, Méthode et métaphysique*, PUF, Paris, 1991

MARION (J.-L.), *Réduction et donation, recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Epiméthée, PUF, Paris, 1989

MARION (J.-L.), *Etant donné, essai d'une phénoménologie de la donation (abrégé ED)*, Epiméthée, PUF, Paris, 1998

MARION (J.-L.), *De surcroît (abrégé DS), Essai sur les phénomènes saturés*, PUF, Paris, 2001

MARION (J.-L.), *La croisée du visible (abrégé CV)*, La Différence, Paris, 1991

MARION (J.-L.), *Le phénomène érotique, six méditations (abrégé PE)*, B. Grasset, Paris, 2003

MARION (J.-L.) *Le visible et le révélé (abrégé VR)*, Philosophie & Théologie, Cerf, Paris, 2005

MARQUET (J.-F.), *Liberté et existence, Etude sur la formation de la philosophie de Schelling*, La nuit surveillée, Cerf, Paris, 2006

MERLEAU-PONTY (Maurice), *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Tel, Paris, 1976

MERLEAU-PONTY (M.), *Signes*, Gallimard, NRF, Paris, 1960

MERLEAU-PONTY (M.), *L'Oeil et l'Esprit*, Gallimard, Paris, 1963

MERLEAU-PONTY (M.), *Le visible et l'invisible*, texte établi par C. Lefort, NRF, Gallimard, Paris, 1964

MILLET (Jean-Philippe), *L'absolu technique, Heidegger et la question de la technique*, Editions Kimé, Paris, 2000

MONTAVONT (Anne), *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, PUF, Epiméthée, 1999

NANCY (J.-L.), *Les lieux divins*, Trans-Europ-Repress, Mauvezin, 1987

NANCY (Jean-Luc), *Le sens du monde*, Editions Galilée, Paris, 1993

NANCY (J.-L.), *Les muses*, Galilée, Paris, 1994

NANCY (J.-L.), *Être singulier pluriel*, Galilée, Paris, 1996

NANCY (J.-L.), *Au fond des images*, Galilée, 2003

NANCY (J.-L.), *Noli me tangere : essai sur la levée du corps*, Bayard, Le rayon des curiosités, Paris, 2003

NIETZSCHE (Friedrich), *La naissance de la tragédie (Die Geburt der Tragödie)*, texte, fragments et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, traduit par M. Haar, P. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy, Gallimard, Collection Folio / Essais, Paris, 1977

NIETZSCHE (F.), *Le gai savoir*, traduction de H. Albert revue par M. Sautet, Le Livre de Poche, Classiques de la philosophie, Librairie Générale Française, Paris, 1993

NIETZSCHE (F.) *La volonté de puissance (Die Wille zur Macht)*, tomes 1 & 2, texte établi par F. Würzbach, traduction de G. Bianquis, Gallimard, Tel, Paris, 1995

PASCAL (Blaise), *Œuvres complètes*, Edition du Seuil, préface de H. Gouhier, présentation et notes de L. Lafuma, Paris, 1963

PETIT (Jean-Luc), *Solipsisme et intersubjectivité, Quinze leçons sur Husserl et Wittgenstein*, Cerf, La nuit surveillée, Paris, 1996

PETROSINO (Silvano) et ROLLAND (Jacques), *La vérité nomade, Introduction à Emmanuel Levinas*, La Découverte, Paris, 1984

PLATON, *La République*, traduction et notes par R. Baccou, GF Flammarion, Paris, 1966

RENAULT (Marc) *Le singulier, Essai de monadologie*, Desclée & Cie, Tournai, Bellarmin, Montréal, 1979

RICOEUR (Paul), *A l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris, 1986

ROMANO (Claude), *Il y a*, PUF, Epiméthée, Paris, 2003

ROGOZINSKI (Jacob), *Le don de la Loi, Kant et l'énigme de l'éthique*, PUF, Collection Bibliothèque du Collège International de Philosophie, Paris, 1999

ROGOZINSKI (J.), *Le moi et la chair, Introduction à l'ego-analyse*, Cerf, Paris, 2006

ROUSSEAU (Jean-Jacques), *Œuvres complètes*, Pléiade, Paris, 1995

SARTRE (Jean-Paul), *L'être et le néant : essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris, 1943

SHELLING (Friedrich Wilhelm Joseph von), *Œuvres métaphysiques (1805-1821)*, Editions Gallimard, NRF, Paris, 1980

SHELLING (F. W. J.), *Recherches sur la liberté humaine*, introduction, traduction, notes et commentaires de M. Richir, Payot, Paris, 1977

SCHNELL (Alexander), *La Genèse de l'apparaître. Etudes phénoménologiques sur le statut de l'intentionnalité*, Beauvais, Mémoires des Annales de Phénoménologie, 2004

SCHNELL (A.), *Temps et phénomène, La phénoménologie husserlienne du temps (1893-1918)*, OLMS, Hildesheim, 2004

SCHNELL (A.), *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, J. Millon, Collection Krisis, Paris, 2007

SEBBAH (François-David), *L'épreuve de la limite : Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, PUF, Paris, 2001

SERON (Denis), *Introduction à la méthode phénoménologique*, De Boeck Université, Bruxelles, 2001

SPINOZA, *Œuvres, III, Ethique*, présentation, traduction et notes de C. Appuhn, GF Flammarion, Paris, 1965

STIRNER (Max), *Œuvres complètes : L'Unique et sa propriété (Der Einzige und sein Eigentum) et autres écrits*, P. Gallissaires et A. Sauge, L'Age d'homme, Lausanne, 1988

STRAUS (Erwin), *Du sens des sens, Contribution à l'étude des fondements de la psychologie*, (1935), J. Millon, Collection *Krisis*, 2000

STRAUS (E.), *Phenomonological Psychology*, translation by E. Eng, Tavistock publications, London Sydney Wellington, 1966

TARDE (Gabriel), *Monadologie et sociologie*, préface d'E. Alliez, postface de M. Lazzratto, Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, Collection Les empêcheurs de penser en rond, Le Plessis-Robinson, 1999

WERNER (Charles), *Essai d'une nouvelle monadologie*, Edizioni di « Filosofia », Torino, 1959

Littérature et poésie :

Anthologie de la poésie française du XVIII^e au XX^e siècle, Gallimard, Pléiade, Paris, 2000

BAUDELAIRE (Charles), *Œuvres complètes*, I, texte établi, présenté et annoté par C. Pichois, Gallimard, NRF, Pléiade, Paris, 1975

HAIËT (Pierre), *Dieu et ses poètes*, à travers le bouddhisme, le christianisme, l'hindouisme, l'islam, le judaïsme et la poésie de tous les temps, Desclée de Brouwer, Paris, 1987

RILKE (Rainer Maria), *Œuvres en prose*, Pléiade, Gallimard, NRF, Paris, 1993

RIMBAUD (Arthur), *Œuvres complètes*, Poésie, prose et correspondance, Introduction, chronologie, édition, notes, notices et bibliographie par P. Brunel, Le Livre de Poche, *La Pochothèque*, Classiques Modernes, 1999

SAINT JEAN DE LA CROIX, *Œuvres complètes*, tome II, traduction par le P. Cyprien de la Nativité de la Vierge, édition établie et présentée par L.-M. de Saint-Joseph, Desclée de Brouwer, Paris, 2007

SCHILLER (Friedrich), *Poèmes philosophiques*, traduits et préfacés par R. d'Harcourt, Aubier, Paris, 1954

TRAHERNE (Thomas), *Poèmes de la félicité*, traduits par J. Wahl, Seuil, Paris, 1951

La Bible :

BIBLE (La) TOB, Société biblique française & Editions du Cerf, Paris, 1998

La Bible de Jérusalem, DDB, Paris, 2000

CHOURAQUI (André), *La Bible*, DDB, Paris, 2003

Liste des références en abrégé :

CMV : C'est moi la vérité

CV : La croisée du visible

CT : Le chant de la terre

DS : De surcroît

DSE : Dieu sans l'être

ED : Etant donné

EM : L'essence de la manifestation, tomes I & II

Ideen I : Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, tome I

Ideen II : Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, tome II

IPC : Incarnation, pour une philosophie de la chair

Krisis : La crise européenne des sciences

MC : Méditations cartésiennes

MHEV : Michel Henry, l'épreuve de la vie

OOA : « L'origine de l'oeuvre d'art » in Chemins qui ne mènent nulle part

PE : Le phénomène érotique

PM : Phénoménologie matérielle

PPC : Philosophie et phénoménologie du corps

PV-I : Phénoménologie de la vie, tome I : « De la phénoménologie »

PV-II : Phénoménologie de la vie, tome II : « De la subjectivité »

PV-III : Phénoménologie de la vie, tome III : « De l'art et du politique »

PV-IV : Phénoménologie de la vie, tome IV : « Sur l'éthique et la religion »

PVCC : Michel Henry, Pensée de la vie et culture contemporaine

VR : Le visible et le révélé

TABLE DES MATIERES

Sommaire..... p. 3

INTRODUCTION :

La lumière vive dans son « comment »..... p. 4

Préambule :

Phénoménologie, phénomène et phénoménalité..... p. 83

*

I. Déterminons la signification du concept de « PHENOMENALISATION » chez M. Henry et chez J.-L. Marion

1) La « phénoménalisation » selon Michel Henry..... p. 100

2) La « phénoménalisation » selon Jean-Luc Marion..... p. 115

3) Mettons en balance les concepts henryen et marionien de
« phénoménalisation »..... p. 180

II. Elaborons une construction phénoménologique : L'AUTO-HETERO-DONATION

1) Le concept de « construction phénoménologique » :
sa signification et son utilité..... p. 208

2) <u>La primauté inconditionnelle de la donation</u> <u>selon J.-L. Marion</u>	p. 218
3) <u>La phénoménalité double, selon M. Henry</u>	p. 228
A) <i>Oui à la radicalité henryenne</i>	p. 230
1° La tradition philosophique est tout entière et implicitement dominée par le monisme ontologique qui assimile toute phénoménalité à la seule transcendance du monde, à l'exclusion de l'immanence de la vie, ce qui la voue à l'aporie.....	p. 241
2° La transcendance ontologique, pour s'effectuer concrètement, doit d'abord s'auto-apparaître dans l'immanence qui consiste positivement dans l'auto-révélation de la vie.....	p. 260
3° Pour Henry, les deux modes fondamentaux de la phénoménalité n'ont cependant pas un statut d'égalité : l'immanence est « l'essence de la transcendance » qu'elle précède et fonde absolument - ce qui est contestable.....	p. 265
B) <i>Non au radicalisme henryen</i>	p. 271
4) <u>L'auto-hétéro-donation comme co-donation pathético-extatique : opérons une synthèse des thèses henryenne et marionienne en précisant le sens du « co- »</u>	p. 325
A) Le « co- » selon le modèle de la dialectique ?.....	p. 331
B) Le « co- » selon le modèle du chiasme ?.....	p. 339
C) Le « co- » selon le modèle heideggérien de l' <i>Urstreit</i>	p. 347
D) L' <i>Urstreit</i> pathético-extatique comme création continuée....	p. 359

III. Mettons à l'épreuve et justifions la construction phénoménologique de l'auto-hétéro-donation en esquissant une explicitation de trois dimensions fondamentales de l'expérience : la pratique, la théorie, l'autre

1) <u>L'EXPERIENCE PRATIQUE</u>	p. 365
1/ « Je peux » me mouvoir.....	p. 368
2/ Le déploiement immanent de ma corporéité organique.....	p. 393
3/ La limitation du mouvement pratique par la peau organique immanente et par le corps chosique invisible transcendant.....	p. 403
4/ La pratique, entre inspiration et essoufflement : le phénomène pneumatique.....	p. 426
5/ L'expérience pratique comme question éthique ou politique	p. 447
2) <u>L'EXPERIENCE THEORIQUE</u>	p. 458
1/ L'immanence ek-statique du « je peux » viser, voir.....	p. 464
2/ L'auto-déploiement du « je peux » voir à travers le continu résistant doxique.....	p. 468
3/ La triple limitation de l'auto-mouvement théorique par l'horizon, par le fond et par l'idole.....	p. 498
4/ L'expérience théorique présente un caractère pneumatique	p. 524
5/ L'expérience théorique comme question éthico-politique.....	p. 530

3) L'EXPERIENCE DE L'AUTRE

La question de la donation de l'autre à moi : autrui..... p. 544

1° La question du solipsisme..... p. 559

2° La question du transfert apprésentatif..... p. 569

*

CONCLUSION :

Le séjour indéchirable..... p. 630

BIBLIOGRAPHIE..... p. 646

Liste des références en abrégé..... p. 661

TABLE DES MATIERES..... p. 663