

La vie et les vivants
(Re-)lire Michel Henry

Grégori JEAN, Jean LECLERCQ et Nicolas MONSEU (éd.)

UCL PRESSES
UNIVERSITAIRES
■ DE LOUVAIN

© Presses universitaires de Louvain, 2013
Dépôt légal : D / 2013 / 9964 / 7
ISBN : 978-2-87558-120-4
ISBN pour la version numérique (pdf) : 978-2-87558-121-1
ISSN : 2032-9776
Imprimé en Belgique

Tous droits de reproduction, d'adaptation ou de traduction, par quelque procédé que ce soit, réservés pour tous pays, sauf autorisation de l'éditeur ou de ses ayants droit.

Couverture : Marie-Hélène Grégoire
Photographie : © etienne B - egon jazz icons, www.ejazz-icons.book.fr - modèle : Stef
Mise en page : Thierry Scaillet

Ce volume constitue les actes du congrès international pour l'ouverture du Fonds Michel Henry, Louvain-la-Neuve, 15-17 décembre 2010.

Diffusion : www.i6doc.com, l'édition universitaire en ligne
Sur commande en librairie ou à
Diffusion universitaire CIACO
Grand-Rue, 2/14
1348 Louvain-la-Neuve, Belgique
Tél. 32 10 47 33 78
Fax 32 10 45 73 50
duc@ciaco.com

Distributeur pour la France :
Librairie Wallonie-Bruxelles
46, rue Quincampoix - 75004 Paris
Tél. 33 1 42 71 58 03
Fax 33 1 42 71 58 09
libwabr@club-internet.fr

Avant-propos

Grégori JEAN
Jean LECLERCQ
Nicolas MONSEU

Il est vrai que je viens d'ailleurs et même de nulle part
Michel Henry à Jérôme Le Thor, 1976

Le travail vrai relève du don, comme lorsque deux poètes se lisent l'un à l'autre
leurs poèmes
Michel Henry à Thierry Galibert, 2000

En 2006, Anne Henry, par un pacte de donation, confiait les archives de Michel Henry à l'Université catholique de Louvain, après de longues réflexions sur l'opportunité de créer un Fonds d'archives philosophiques. L'accueil réservé par notre Université à cette demande fut motivé par une reconnaissance de la qualité et de l'excellence de ce don, qui est certes un hommage et un signe de confiance pour l'avenir, mais il fut aussi le signe d'une véritable volonté de donner un nouveau départ à la recherche phénoménologique, singulièrement avec l'un des plus grands interprètes de Husserl au XX^e siècle.

Ainsi, quatre ans plus tard, l'opération technique et scientifique de leur archivage était achevée : près de 45 000 feuillets du philosophe étaient cachetés et répertoriés, et l'ensemble regroupé dans un local mis à la disposition des chercheurs, abritant en outre l'œuvre complète et traduite du philosophe, des documents audio-visuels, certains éléments de sa bibliothèque, ainsi que la littérature critique lui étant consacrée.

Nous avons été les artisans de ce long mais passionnant travail, et il nous tenait à cœur de marquer l'ouverture du Fonds Michel Henry par une manifestation qui, outre la vertu d'en informer publiquement la communauté des chercheurs, allait constituer l'occasion d'une nouvelle rencontre avec ceux de nos collègues et amis dont nous savions qu'ils attendaient cet événement depuis de longues années. Nous nous sommes réunis, nous avons esquissé un argumentaire, dans l'esprit qui non seulement nous avait guidés dans notre entreprise, mais qui, bien plus, nous était en quelque sorte dicté par les premières investigations proprement philosophiques des archives que nous avons tentées dans le cadre de la *Revue internationale Michel Henry* créée exactement au même moment.

être, là où elle est et comme elle est, dans l'invisible et selon son mode de présentation phénoménologique spécifique, comme affective »¹⁵.

La résolution du thème *ontologique* (concernant « l'être ») est donc la détermination de l'affectivité comme *affect* ; au-delà de Henry néanmoins, le fondement *s'obscurcit* dans le sentiment particulier, il y disparaît et il s'y cache en tant que fondement : le fondement *s'effondre* dans le sentiment, il devient son *effondement*, pour reprendre un mot deleuzien. Mais cet « effondement » n'a rien de l'*Abgrund* ni de la critique contemporaine (et même deleuzienne) du « fondement ». L'effondement ne serait apte à expliquer l'être que si ce dernier se résolvait dans une structure fondamentale. L'ontologie possible est donc une ontologie de l'effondement, puisque c'est dès que l'être est posé à partir de sa succession d'affects, que l'« être » se définit comme ses singularisations à chaque fois dépassées par une structure d'accroissement qui en est au fondement ; et, enfin, se fait possibilité restituée de sens de l'être fondé. *L'obscurcissement effondré du sentiment est le fondement du fondement, l'effondement.*

Pâtir l'immanence Puissances d'un oxymoron

Carla CANULLO (Université de Macerata, Italie)

I. Sens d'une relecture

Dire que la phénoménologie de Michel Henry est une phénoménologie du pâtir et de l'immanence n'ajoute rien de nouveau à la pensée de ce philosophe, ces termes étant ceux par lesquels elle a été maintes fois définie. Cependant, tout en empruntant une expression de Blaise Pascal, dans l'esprit de la *relecture* de l'œuvre de Henry, l'on voudrait chercher des « abîmes nouveaux »¹, ou bien, des abîmes creusés par l'union même des deux termes. Or, cette union n'a rien d'accidentel, s'agissant au contraire d'un oxymoron dont on essaiera de sonder la capacité heuristique. Un oxymoron, c'est-à-dire la complexion d'une polarité d'opposées dont l'irréductibilité antinomique se croise dans une unité plus haute. Dans ce cadre, notre visée spécifique sera de montrer comment, tout comme le sublime au XVIII^{ème} siècle est devenu, de figure rhétorique qu'il était, un sentiment philosophique, de même l'oxymoron — d'après Michel Henry — sort du domaine linguistique-rhétorique pour devenir une manière propre et essentielle du philosophe.

Cette *relecture* de l'œuvre Michel Henry relève de la tentative de reconsidérer la pensée henryenne après certaines remarques que nous lui avons déjà adressées. Ce que l'on demandait, c'était si cette pensée — si fascinante et radicale — était vraiment capable de prendre à sa charge le concret, notamment le concret du corps, trop radicalement opposé à la chair ; et l'on demandait aussi si, opposant entre eux monde et Vie, cette pensée ne perdait pas de vue ce monde où chaque vie vit, n'aboutissant qu'à une vague indistinction. Dès lors, à cette opposition foncière entre vie et monde, l'on objectait que la vie *se vit* dans le monde. Peut-être, le hiatus et la différence de la manifestation entre Vie et monde fait que ces questions restent encore légitimes, mais notre avis est qu'elles ne le restent que si l'on procède *vers* le monde, *vers* le corps, *vers* le concret. Mais qu'en est-il *en amont*, voire en deçà de la question ? Michel Henry remarque, certes, que l'immanence de la vie ne se phénoménalise pas par le monde, mais il le dit à partir d'une exigence qu'on ne peut que partager : *penser la manifestation de la vie à partir d'elle-même afin de récuser sa réduction aux données biologiques prétendant l'objectiver*. C'est de là qu'il faut à nouveau repartir, *relisant* la pensée henryenne comme pensée d'un oxymoron où s'enracine une sorte de « en deçà de la différence » ; « en deçà » qui fait que toute

¹⁵ EM, p. 687.

¹ Blaise Pascal, *Pensées*, 199 : *Disproportion de l'homme*, Paris, Seuil (L'Intégrale), 1963.

révélation s'auto-éprouve, qu'elle demeure dans ce « pâtir l'immanence » qui est un *oxymoron*.

Car comment est-il possible de pâtir ce qui est immanent ? Ne serait-il pas plus exacte de dire que l'on pâtit la transcendance et tout ce qui transcende ? Est-il possible de pâtir le « là où l'on est » et « que l'on est » ? C'est là que je voudrais chercher cet « abîme nouveau » que Pascal cherchait dans l'infiniment petit, lisant les deux termes comme un oxymoron d'opposés qui, inséparablement et irréductiblement, laissent l'essence de la manifestation se révéler comme ce qui, avant de se scinder et de se séparer, est *complexion de pathos, pâtir et immanence*.

II. De l'immanence, du pâtir

Pâtir et immanence sont, donc, les termes d'une *complexion*. Ce qui n'est pas une nouveauté, car même dans le moment initial de la métaphysique ces termes s'étaient soudés. Il suffit de lire même rapidement le Livre IX de la *Métaphysique* d'Aristote pour saisir ce lien, très simple, qui les livre à la pensée. Il s'agit du livre consacré à la puissance et l'acte, et c'est bien là qu'Aristote écrit qu'il y a « une puissance de pâtir (*pathein esti dunamis*) qui est, dans le patient lui-même, le principe du changement passif que l'on subit par l'œuvre de quelqu'un d'autre ou bien par soi-même en tant que autre »². Dans les mêmes passages, il annonce aussi la puissance opposée, la puissance de ne pas subir de changements, remarquant que « en toutes ces définitions est contenue la notion de puissance en son sens originare ». Ces puissances³ ont directement à faire avec l'immanence : l'agent pâtit aussi bien parce qu'il a *en soi-même* ce qui le fait pâtir (par exemple, ce qui peut être comprimé a en soi-même ce pouvoir d'être comprimé), que parce qu'il a *en soi-même* ce par quoi il est susceptible d'agir. Et il s'agit encore d'immanence quand il s'agit d'une action ayant son but en soi, pour l'explication de laquelle Aristote avance le mot *enupârchein*, c'est-à-dire « exister en », être immanent, inhérent. L'immanence, donc, est inhérence et le pâtir est possible par cette inhérence, voire pour « l'exister en » de cette puissance passive. Aristote parle aussi du pâtir et de l'agir en tant que catégories, définissant le premier comme « l'être brûlé, l'être coupé »⁴ tandis que l'agir est le « brûler, couper ».

Se distinguant de de telles acceptions de la « passivité » et « l'exister en », l'oxymoron henryen creuse des abîmes nouveaux se portant au-delà et en dehors des oppositions à partir desquelles l'on peut penser ces même termes (immanence-transcendance, agir-pâtir). La raison de cet abandon de la pensée classique est que ces oppositions n'expliquent pas adéquatement le *comment* d'une manifestation qui,

d'après Henry, n'est provoquée que par l'immanence et le pâtir. Pourtant, que l'un (immanence, pâtir) soit incident et décisif pour la manifestation et l'autre (transcendance, agir) ne le soit pas, n'implique pas qu'un terme soit exclu en faveur de l'autre ; au contraire, au moment même où ils sont incidents sur (et décisifs pour) la manifestation la provoquant, les caractères du pâtir et de l'immanence changent ainsi que le font les caractères des termes contraires et non-incidents. Notre avis, en effet, est qu'il ne s'agit pas d'opposer le pâtir à l'agir et l'immanence à la transcendance, mais plutôt de penser leur union oxymorique. Dès lors, le problème ne serait pas de se concentrer sur les oppositions qui se donnent inévitablement à penser *postea* (opposition entre Vie/vie, chair/corps) mais plutôt d'en saisir le point originel et originaire d'où elles se déploient. Si donc *postea* les oppositions jaillissent inévitablement, l'*antea* qui rend possible cette manifestation, l'essence elle-même, se soustrait à cette différenciation. Ce qui, pourtant, ne fait pas de cette essence une *indistinction* mais une *complexion première vivante*. Une *complexion première* prise en charge par une philosophie elle aussi *première*. *Complexion première* en tant qu'essence de toute manifestation et donc, *en cela* universelle, « objet » de cette philosophie première dont la tâche est d'expliquer la manifestation en tant que manifestation.

Sommes-nous face à une nouvelle philosophie première et pourtant *non grecque* ? Nous ne connaissons pas l'avis de Michel Henry, mais ce que nous pouvons remarquer est que sa phénoménologie radicale garde un trait appartenant déjà à la « philosophie première » aristotélicienne : sa recherche de l'universel, coïncidant avec sa recherche de l'essence. Il ne s'agit pas de l'universel en tant qu'essence participable par tous les étants ou bien de l'universalité abstraite à laquelle l'individu s'oppose. Michel Henry nous conduit vers un autre abîme, qu'il nous faut maintenant parcourir. Nous privilégierons la lecture de *L'essence de la manifestation*, car ce texte nous semble le lieu où le philosophe inaugure ce combat avec la racine de la philosophie qui l'a conduit vers sa propre *phénoménologie radicale*. Dès lors, c'est dans l'ouvrage de 1963 que l'on cherchera à saisir les puissances de l'oxymoron « pâtir l'immanence », tout en cherchant à vérifier l'hypothèse selon laquelle Michel Henry a d'abord *renversé* la philosophie première avant que la phénoménologie elle-même ne soit, on le sait, renversée.

III. Le renversement henryen de la philosophie

Il y a plusieurs façons de renverser : un renversement peut n'être que *thématique*, accompli par l'inversion des termes d'un discours, ou bien *philosophique* dans le sens plus stricte du terme, capable de mettre en lumière un envers que l'on n'arrive pas encore à voir. Michel Henry a mise en acte les deux renversements, renversant la philosophie occidentale en en cherchant *la racine invisible*. La recherche de cette racine conduira Henry à sa relecture originale de la Vie. Une relecture attestant que

² Aristote, *Métaphysique*, IX, 1046a, 13-16.

³ Ces puissances sont « ou bien a) tout simplement puissances d'agir et pâtir, ou bien b) puissances d'agir et pâtir en une certaine façon » (*Ibid.*, 17-19).

⁴ Aristote, *Catégories*, 9, 11b e 4, 2a.

la phénoménologie de la Vie ne doit pas être entendue comme une « autre » formulation de la phénoménologie mais comme le point de déhiscence de cette racine *invisible* de la philosophie.

Racine invisible est une expression tautologique, car toute racine l'est, par définition. Et pourtant, c'est par cet invisible que se montre la prospérité du visible, par exemple la prospérité du feuillage des arbres. Ce qui n'est pas visible se donne à voir et donne à voir le visible, et d'autant plus la partie visible croît dans la visibilité, d'autant plus la partie invisible s'enfonce dans l'immanence. Ici, le renversement de la philosophie mis en œuvre par Henry est décisif : le primat ne relève pas de la substance séparée et immobile aussi bien que des principes qui y font accéder, ni n'appartient à l'*ego, inconcussum quid*. Ce primat n'appartient pas non plus à un *seul et unique premier* mais à un *oxymoron* se ramifiant ainsi que le font les racines. L'on ne dira rien de plus sur cette image, dont ce qui suit veut être la déclinaison.

L'on a dit que, d'après Henry, nous découvrons qu'immanence et pâtre sont les seules qui décident de la manifestation et que le contraire non-incident n'est pas seulement ce qui est « opposé », mais aussi ce qui *redéfinit* ce qui est incident pour la manifestation ; en effet, l'un et l'autre terme provoquent la manifestation changeant aussi bien les caractères du terme incident que ceux de celui non-incident. *Voilà pourquoi pâtre l'immanence provoque tout d'abord la redéfinition d'immanence et transcendance*. L'immanence henryenne ne se définit pas en opposition à la transcendance. Avant que, dans *Phénoménologie matérielle*, la corps-à-corps avec Husserl devienne serré, et cela justement à propos des deux sens d'immanence et de transcendance que le fondateur de la phénoménologie annonçait dans *l'Idée de la phénoménologie*, dans *l'Essence de la manifestation*, Michel Henry en proposait un autre sens, original par rapport aux formulations classiques juxtaposant les deux termes ; un sens qui allait aussi au-delà de la « transcendance dans l'immanence » (sens également husserlien). Tout en cherchant une définition de l'immanence henryenne, nous proposons de la concevoir en un sens *intensif*. Intensif dans le sens de l'*intensus* latin, c'est-à-dire de ce qui est vivant, fort et qui, s'auto-accroissant et palpitant, grandit. Ce *s'intensifier* est ce qui unit les termes que la philosophie juxtapose, et le fait d'une façon inédite.

Michel Henry, dans des pages très connues où il est à la recherche de l'essence de la manifestation et où il nie que celle-ci soit l'œuvre de la transcendance, l'écrit :

Ne pas être l'œuvre de la transcendance, cela signifie donc, pour une manifestation, surgir et s'accomplir indépendamment du mouvement par lequel l'essence s'élançait et se projetait *en avant* sous la forme d'un horizon, surgir, s'accomplir et se maintenir indépendamment du processus ontologique de l'objectivation, c'est-à-dire précisément en l'absence de toute transcendance⁵.

⁵ EM, p. 279.

Mais, et voici l'oxymoron :

La manifestation qui se produit en l'absence de toute transcendance est cependant la manifestation de la transcendance elle-même. Qu'une manifestation, la manifestation de l'essence comprise comme la transcendance, se produise en l'absence de toute transcendance, cela veut donc dire : l'acte originaire de la transcendance se révèle indépendamment du mouvement par lequel il s'élançait en avant et se projetait hors de soi. L'acte qui se révèle indépendamment de son propre élan en avant, indépendamment du mouvement par lequel il se projetait hors de soi, se révèle en lui-même, de telle manière que cet « en lui-même » signifie : sans se dépasser, sans sortir de soi. Ce qui ne se dépasse pas, ce qui ne s'élançait pas hors de soi mais demeure en soi-même sans se quitter ni sortir de soi est, dans son essence, immanence. L'immanence est le mode originaire selon lequel s'accomplit la révélation de la transcendance elle-même et, comme telle, l'essence originaire de la révélation⁶.

Rien n'empêche de lire ce passage comme le renversement du couple transcendance/immanence, où les deux termes s'unissent sans se confondre et se font oxymoron dont la puissance est la *capacité* de la manifestation elle-même. Au-delà de l'opposition de l'une à l'autre — que la philosophie nous a apprise —, dans l'essence de la manifestation, transcendance et immanence sont ensemble sans être séparées, ou bien confuses ; c'est-à-dire que les termes se déclarent dans leur propre différence s'étalant sur le fond de leur union et ne se passant pas de ce qui le soude. Et le concept clef qui les soude est la *réceptivité*. Recevoir n'est possible que parce que « l'essence de la réceptivité originaire qui assure la réception de la transcendance elle-même est l'immanence »⁷. Ces mots si suggestifs ne réduisent pas, pourtant, la force d'une possible objection : comment penser une altérité irréductible ? Question que, d'un certain point de vue, Michel Henry même vise, lorsqu'il se demande comment quelque chose d'*autre* se révèle et se manifeste : « Où réside la réalité d'un contenu ontologique pur qui n'est pas *extérieur* à l'essence à laquelle il appartient, en quoi consiste la réalité ontologique de ce contenu si elle n'est ni séparée ni différente de la réalité ontologique de l'essence elle-même ? Le contenu ontologique pur de l'essence de l'immanence est constitué par elle »⁸. L'objection dénonçant le risque que la différence de l'irréductibilité des altérités soit perdue reste, certes, légitime. Mais que devient-elle si la question n'est pas celle de la différence entre immanence et transcendance mais plutôt celle de la *possibilité même de penser la différence* ? Celle-ci est pensée par Henry en tant que différence de l'ontique et de l'ontologique, mais elle n'est pas le point originaire,

⁶ EM, p. 279-280.

⁷ *Ibid.*, p. 281.

⁸ *Ibid.*, p. 287.

la racine d'où tout le reste de l'arbre se déploie. Racine qui est l'immanence relue, cependant, se passant de toute localisation, voire délocalisée.

Si immanence et transcendance n'étaient pensées qu'à partir du mouvement conçu comme permanence en soi ou bien sortie hors de soi, leur conception relèverait d'une localisation préalable se formulant comme « dedans-dehors », intérieur-extérieur ; bref, elles ne seraient conçues que « par opposition à ». Au contraire, ce que l'union oxymorique d'immanence et de transcendance exige est de penser l'intérieur d'une immanence non séparée de son contenu, où « ne pas être séparée de son contenu signifie, pour l'essence de l'immanence, ne pas tenir ce contenu devant elle, ne pas le recevoir comme quelque chose d'autre dans le milieu de l'altérité, comme quelque chose de différent »⁹. L'accent placé sur la réceptivité porte la question de l'immanence en deçà de la localisation parce qu'elle ne vise pas le « demeurer dans » de l'immanence comme ce qui *reste* en soi à l'encontre d'une transcendance qui *sort* de soi ; elle le vise comme un demeurer en tant qu'in-sister, dans le sens latin du verbe *insistere*, c'est-à-dire « se poser, se placer sur », mais un in-sister ou demeurer *rétro-vers*. La réception n'est pas un recevoir *dedans* mais c'est une sorte de s'intensifier de l'immanence en profondeur, un « se retourner » du demeurer en soi par un retro-mouvement où se découvre la possibilité même que *l'autre soit accueilli et reconnu en tant qu'effectivement autre*. Personne ne doute qu'un contenu soit, par définition, *contenu*, mais la possibilité qu'il soit reconnu comme tel, comme contenu, ne lui appartient pas, car « ce que reçoit l'essence originaire de la réceptivité, c'est elle-même »¹⁰ — affirmation que Michel Henry explicite en disant que « recevoir un contenu, c'est être affecté par lui »¹¹. Ce que nous appelons *demeurer rétro-vers* (ou *insister*, pris dans le sens étymologique du mot), ce qui creuse, ce qui ronge, est peut-être aperçu par Henry quand il parle de « *rétro-référence* de l'acte d'apparaître à lui-même »¹².

L'on ne se surprend pas de lire encore que l'essence de la transcendance est l'immanence et que l'immanence de la transcendance est sa révélation, ou bien que la révélation de la transcendance est une révélation immanente¹³. Où, si non dans l'immanence, tout nous est-il donné ? Mais connaissons-nous vraiment ce que l'immanence est, ou ne connaissons-nous pas, peut-être, que l'adjectif *immanent* définissant tout contenu ? Si notre point de départ était une pensée qui pense à partir de la différence localisée et localisant, nous nous trouverions plutôt dans le second cas. Au contraire, si nous partons de l'oxymoron, ce qui s'ouvre à nous est la possibilité de relire l'immanence en sortant de sa conception localisée et l'apercevant en sa puissance, c'est-à-dire dans son être, comme ce où l'on demeure

⁹ *Ibid.*, p. 287.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*, p. 288.

¹² *Ibid.*, p. 289.

¹³ *Ibid.*, p. 312-313.

et insiste par un demeurer qui « rétro-verse ». Poussant en arrière vers la racine, ce demeurer, ou cet insister, découvre de *l'autre, se découvre* comme capable de recevoir. Cette capacité de recevoir *transcende* l'immanence où elle demeure et insiste, est *autre* dans le même — et en ce sens elle est transcendante — ; un autre qui ne se découvre que par le se creuser et ronger de ce « même ». Il ne s'agit pas, toutefois, d'une transcendance s'opposant à l'immanence, ou bien d'une transcendance dans l'immanence mais d'une « transcendance *comme* immanence »¹⁴ : transcendance et immanence sont *ensemble* parce que la première se creuse dans la deuxième *mais comme sa propre possibilité de recevoir*. Dès lors, la différence entre transcendance et immanence n'est pas première mais s'engendre dans et par le s'intensifier de ce qui reçoit parce que et dans la mesure où il se fait capable de recevoir, capacité livrée à sa propre possibilité par le fait que le demeurer rétro-vers n'est pas un mouvement d'entrée ou de sortie de l'immanence, mais un *s'intensifier*. Quelque chose qui s'intensifie s'annonce, se déploie, se dilate sans qu'une différence ait à être pensée par avance, sans que quelque chose la rende possible, et sans que rien ne fasse arriver ce « se différencier ».

En ce sens, il est possible de *relire*, en deçà de la lettre, l'esprit de l'exclusion de la transcendance de la structure de l'immanence, ce qui exposerait cette pensée à la critique qu'une altérité irréductible à l'immanence y devrait quand même subsister. La transcendance qui est exclue est la transcendance conçue à partir de la *localisation*. L'immanence pensée en dehors de la localisation est en même temps délocalisée et délocalisant afin que l'on puisse *relire* en soi ce qui transcende, le recevant grâce à l'érosion interne de l'immanence elle-même. Il s'agit d'un *relire* pour redéfinir ces mêmes concepts, car si la transcendance « ne trouve son contenu dans l'être-à-l'extérieure-de-soi-de-l'étant », de même l'immanence ne trouve pas son contenu « dans l'étant lui-même comme privé en sa nature de cette possibilité de *se dépasser* ainsi soi-même »¹⁵. Un dépassement qui est plutôt un *trans-descendre*, un aller vers le bas, un creuser, un renverser pour trouver *l'autre* dans la structure de l'immanence. Il s'agit d'une pensée de la transcendance vers le bas, vers l'abîme et, donc, vers ce qu'on a appelé « racine invisible ». Racine que, dès 1963, Michel Henry visait comme ce que successivement il appellera le « commencement perdu » de la philosophie, *la vie*.

En effet, que dans l'essence il n'y ait rien d'*étranger* et d'*extérieur*, cela signifie que ce qu'elle a en elle-même lui appartient en propre ; et ce qu'elle a en propre, Michel Henry le nomme *vie*. Afin d'atteindre la vie par un parcours intérieur et non extrinsèque, il fallait un chemin qui se déployait à l'intérieur de l'essence, et donc une redéfinition de l'essence et de l'ontologie. Henry l'a fait en redéfinissant celle-là par ce renversement de la philosophie mené par l'*interprétation ontologique de l'essence de la transcendance comme immanence*, en y visant la *possibilité interne*

¹⁴ *Ibid.*, p. 314.

¹⁵ *Ibid.*, p. 322.

du *dépassement*. La possibilité du dépassement gît, donc, dans une immanence qui trouve en soi la possibilité même d'un dépassement, qui est en même temps *autre par rapport au demeurer insistant mais qui est aussi tiré de ce demeurer lui-même, et cela parce qu'il est un dépassement qu'il mûrit en soi*. C'est grâce à cette découverte d'altérité dans le demeurer insistant et immanent que Henry renverse la philosophie vers sa racine pathétique : l'immanence, par l'exclusion de l'« au dehors », se tient dans l'en soi, dans sa propre solitude, celle-ci étant la catégorie ontologique fondamentale¹⁶ et la structure même de l'essence. Et comme l'essence est seule censée faire l'expérience de soi-même — « car l'essence est la seule qui se rapporte originairement à soi »¹⁷ — réciproquement cette *relation* à soi révèle l'essence « à elle-même dans sa réalité »¹⁸. Et encore : « La révélation à soi de l'essence dans sa relation originaire à soi-même est la Parousie. La Parousie est l'essence de la vie. La Parousie qui est l'essence de la vie, c'est donc là le contenu de la solitude »¹⁹. Cette Parousie d'une essence qui ne peut jamais être hors de soi, montre que la structure de l'essence est en tant que non-liberté. Cette non-liberté en tant que non-pouvoir, rétro-verse le demeurer « instant » immanent en transdescendant dans cette immanence qui se révèle comme racine passive. Passive non parce qu'elle s'oppose à l'activité ou à la liberté : passive en soi, tout comme l'immanence est saisie en soi. Passive en tant que « non pouvoir de ». Passivité et pâtir ne se recouvrent pas, et l'une fait que l'autre soit éprouvé en tant que tel. D'après Henry, aucune *puissance active* n'est évoquée à l'encontre de cette *puissance passive* mais, au contraire, « la passivité est la détermination ontologique structurelle de l'essence originaire de la révélation, c'est-à-dire de l'être lui-même considéré dans sa réalité interne comme fondamentalement déterminé en lui par l'essence de la non-liberté »²⁰. Une passivité déterminant le pouvoir ontologique, car « c'est à lui-même (au concept de passivité), non à l'altérité, que celui-ci se trouve soumis dans la passivité qui le détermine à être ce qu'il est. La passivité qui détermine fondamentalement le pouvoir ontologique est, comme passivité de l'être à l'égard de soi, non d'autre chose, *une passivité dans l'unité* »²¹. Ce qui suscite immédiatement la question : « Comment ce qui est donné et comme tel reçu peut-il être cela même qui le reçoit ? » et la réponse :

Être soi-même ce qu'on reçoit et comme tel essentiellement passif à l'égard de soi, telle est cependant l'essence de la vie et, quand celle-ci désigne la révélation elle-même dans son effectivité concrète, quand la passivité à l'égard de soi n'est

¹⁶ Voir *ibid.*, p. 355.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*, p. 366.

²¹ *Ibid.*, p. 367.

autre que l'expérience de soi, c'est-à-dire précisément cette révélation elle-même, l'essence de l'esprit²².

Ce qui est exclu est l'altérité des étants à l'encontre desquels le sujet est passif, une altérité conçue de manière cartésienne en tant qu'étrangeté sur laquelle l'on tombe, tandis que ce qui n'est pas exclu est cette altérité « propre » qui se découvre dans l'immanence de la vie s'intensifiant en une dialectique du *proprium* et de l'*alter*. Être soi-même signifie se recevoir et, donc, être passif à l'égard de la vie. Toutefois, il ne s'agit pas d'une passivité qui se pose à l'encontre de toute activité, ou bien d'un pâtir qui se définit à l'encontre de l'agir ; au contraire, cette passivité (ou ce pâtir) se manifeste et se révèle par le « se révéler » de l'essence d'une vie qui s'auto-éprouve et fait éprouve de soi en son *s'intensifier* vivant. En effet, qu'est-ce qui s'intensifie sinon ce qui vit ? Qu'est-ce qui peut venir à la manifestation, si ce n'est une essence qui, étant vivante, le *peut* ? Il s'agit, donc, d'une passivité saturée de sa capacité d'agir provoquant la vie à sa propre révélation. Une altérité qui n'est pas étrangeté extrinsèque mais qui se fait reconnaître dans la vie elle-même. Une altérité qui n'est pas étrangeté mais qui est le demeurer insistant de la vie en soi, de la vie qui s'enfonce sans cesse jusqu'à cette passion qui est « expérience de soi de l'être comme originairement passif à l'égard de soi »²³. Or, « toute passion est comme telle la passion de l'être, trouve en lui son fondement et le constitue. L'essence de la passion cependant réside dans l'affectivité. L'affectivité est la révélation de l'être tel qu'il se révèle à lui-même dans sa passivité originelle à l'égard de soi, dans sa passion »²⁴.

Le *demeurer insistant rétro-vers de l'immanence* où la possibilité que quelque chose d'autre soit accueilli et reconnu comme effectivement « autre », par l'affectivité, atteint la *passion*, s'y joignant. Si la passion révèle l'être, cela ne se peut que parce qu'elle met en lumière les *puissances* inédites de celui-ci, dès lors que nous pâtissons ce en quoi nous demeurons en y insistant et parce que nous y insistons. Et y demeurer et insister, est se recevoir de la manifestation qui se reçoit comme ipséité, comme soi. Cette ipséité, ainsi que la différence, n'est pas *première* : elle affleure de l'immanence et de la passivité par cet insister rétro-vers et, ajoutons maintenant, *pathétique* qui la caractérise. Ce qui nous conduit en deçà de la critique d'où nous étions partis, et ainsi de l'objection selon laquelle une philosophie de l'immanence pure ne saurait penser un concret dès lors que son déploiement exige la transcendance. C'est pour répondre à cette objection que nous avons entamé le mouvement opposé, reculant pour chercher le *comment* d'une vie qui se sent en soi et par soi se passant du monde. Par ce geste de rétroversion, les thèmes de l'immanence et du pâtir se trouvent soudés par un oxymoron qui les unit sans en effacer la différence. Pâtir l'immanence, est-ce possible ? Et comment est-il possible que le « demeurer en » où l'on insiste soit pâti ? D'où la relecture du parcours de Michel Henry, comme parcours de philosophie première qui a renversé la

²² EM, p. 367.

²³ *Ibid.*, p. 586.

²⁴ *Ibid.*

philosophie en *s'enfonçant* vers la racine qui *nourrit* la pensée tout en restant invisible — car l'essence de la manifestation est essentiellement invisible. D'où le fait de se poser en deçà de la différence sans aboutir à une indifférence et cela grâce à la possibilité de penser par oxymorons. D'où, également, la capacité de penser le *s'intensifier* de la Vie dans le vivant sans que son « se phénoménaliser » soit pensé à partir du monde. Cette phénoménalisation du vivant, qui se reçoit en tant qu'*ipséité*, en tant que soi, se donne par le caractère originel du sentiment. Ce qui répond à l'objection portant sur l'impossibilité de retrouver le concret quand, entre Vie et monde, un hiatus irrémédiable se creuse, confiant la manifestation à une immanence qui exclut tout « dehors » où, inévitablement, toute manifestation se donne. À ces objections, le sentiment « répond » parce que le sentir caractérise *concrètement* le vivant, le livrant à soi-même. Et le monde, afin que ce « se sentir » se donne, n'est pas indispensable, car le sentiment appartient à la Vie et, par elle, au vivant. Une vie qui ne s'aperçoit immédiatement que parce que nous y sommes *livrés* :

Visant la structure interne de l'affectivité et son effectuation phénoménologique, exprimant lui-même la passivité originelle de l'être comme passivité de l'être à l'égard de soi, le concept de celle-ci est la pensée même de l'affectivité, revêt sa signification concrète : tout sentiment est, comme tel, essentiellement passif, passif à l'égard de soi, de telle manière que, dans cette passivité absolue à l'égard de soi et de son être propre, il lui est livré, il est livré à lui-même irrémédiablement pour être ce qu'il est. Être *livré* à soi-même irrémédiablement pour être ce qu'on est, cela veut dire, cela ne peut que vouloir dire, s'éprouver soi-même, subir son être propre, faire expérience de soi dans un subir plus fort que toute liberté [...], se sentir soi-même tel qu'on est dans l'identité absolue du se sentir et de ce qu'il sent, dans l'identité avec soi du sentiment. C'est la passivité originelle de l'être à l'égard de soi dans le se sentir soi-même identique comme tel à l'essence du sentiment, c'est l'être intérieur de celui-ci et son effectivité phénoménologique qu'exprime en général le concept de passion²⁵.

Et pourtant, comment pouvons-nous penser cet être livré à soi du sentiment sinon par le « *s'intensifier* » de l'affectivité de la vie elle-même et de l'essence dont il est le cœur vivant ? Un tel *s'intensifier* n'est-il pas une modalité d'être privilégiée du sentiment où il est livré à soi-même et où l'on est *livrés* à soi-même ?

Être livré à soi, être chargé à jamais du poids de son être propre [...] c'est donc là ce qu'éprouve le sentiment quand il s'éprouve lui-même, quand il est ce qu'il est. La structure ontologique universelle de l'affectivité est son contenu déterminé, le sentiment particulier dans lequel elle se phénoménalise chaque fois. Dans le souffrir comme se souffrir soi-même réside et se découvre comme son mode originel et fondamental, consubstantielle à son essence et posée par elle, la souffrance de l'être. L'être, l'affectivité, par essence, est souffrance²⁶.

²⁵ EM, p. 588.

²⁶ EM, p. 827.

Ce que nous proposons de lire comme un oxymoron, ce sont aussi les termes livrés par ces passages, très connus et commentés : et pourtant, pouvons le faire légitimement ? Et quels sont les termes qui s'unissent sans se souder pour expliquer une essence qui *s'intensifie* par le sentiment éprouvé ? À la question répond la souffrance, laquelle ne relève pas d'une action, étant plutôt le lieu où « la vie devient vivante, la réalité et l'effectivité de ce devenir »²⁷ sans être jamais le « ce sur quoi d'une action » et, par là, se déterminant « comme ce qu'elle est, comme la souffrance du souffrir et comme pathos »²⁸. Ainsi, de même que l'angoisse kierkegaardienne (et heideggérienne) n'est pas suscitée par quelque chose de particulier mais est une tonalité affective, rien d'extérieur ne provoque la souffrance henryenne, mais elle est un sentiment qui « détermine et pose l'essence dans l'effectivité, la réalité et la particularité d'une tonalité, dans la souffrance de son souffrir »²⁹. Mais c'est ici, précisément, qu'un nouveau oxymoron se manifeste, lui aussi révélateur : dans le pathos de l'être qui se phénoménalise dans le « se souffrir soi-même » où l'impuissance du souffrir se réalise, le sentiment est « donné à lui-même, (est) rivé à soi dans l'adhérence parfaite à soi et, dans cette adhérence parfaite à soi, l'obtention de soi, le devenir et surgissement du sentiment en lui-même dans la jouissance de ce qu'il est, est la jouissance, est la joie »³⁰, phénoménalité originelle et effectivité de la Parousie. Voilà, dès lors, un « abîme nouveau » :

Comme la *puissance* du sentiment réside dans son *impuissance* et lui est identique, ce que nous subsumons sous le concept de cette puissance, son contenu phénoménologique effectif et concret, la joie du rassemblement, la jouissance de soi de l'être, réside et se réalise dans sa passivité originelle à l'égard de soi, dans la souffrance de son souffrir et lui est identique. *Souffrance et joie ensemble et indistinctement composent et désignent ce qui se phénoménalise originellement dans l'être et le constitue, l'effectivité de la Parousie. [...] L'unité de la souffrance et de la joie est l'unité de l'être lui-même, l'unité de l'événement ontologique un et fondamental dans lequel ce qui, se sentant soi-même et s'éprouvant dans sa passivité absolue à l'égard de soi, et devenant comme tel, dans ce souffrir, l'être, se sent et s'éprouve nécessairement dans la souffrance et dans la jouissance de ce souffrir*³¹.

L'on pourrait multiplier les passages où cette union oxymorique d'une souffrance joyeuse et d'une joie souffrante se déploie comme effectivité phénoménologique de l'être. Effectivité qui, toutefois, vient d'un point plus originnaire : par cette « impuissance puissante » nous sommes de nouveau au-delà de la pure et simple opposition

²⁷ *Ibid.*, p. 828.

²⁸ *Ibid.*, p. 829.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*, p. 830.

³¹ EM, p. 831-832.

entre agir et pâtir pour être livrés à une ph  nom  nalisation de l'être bien plus profonde, à une racine pathétique censée se ph  nom  naliser. Une sorte de venue, de manifestation, de Parousie possible grâce à l'impossible : le « se manifester », l'arrivage effectif de ce qui ne peut que sentir, pâtir. Ce qui est premier en tant que racine, est une impuissance qui germe parce qu'elle *est et se ressent* impuissante. Une sorte de regard intérieur à l'impuissance même, un regard qui la découvre et par laquelle l'impuissance même se découvre en tant que *vivante d'une vie s'intensifiant par le sentiment*. L'oxymoron « pâtir l'immanence » est révélateur des *puissances* d'un sentir conçu en tant que modalité de ph  nom  nalisation de l'être. Faisons-nous un pas de trop en remarquant que ce « se ph  nom  naliser » pathétique de l'être révèle le pathos même de la vie ? Il le fait en révélant que ce qui « ne peut pas » effectivement, radicalement *peut*. Mais il y a aussi un autre enjeu de cette « impuissance puissante ».

Souder les termes par le « se ph  nom  naliser » de l'être exige que l'oxymoron mette ensemble deux termes qui reviennent réciproquement l'un sur l'autre, ce qui l'approche de celui — déjà mentionné — du sublime qui, de figure rhétorique qu'il était chez le Pseudo-Longin, devient au XVIII^{  me} siècle l'expression d'un sentiment philosophique. *La transformation de l'oxymoron se produit par le retour réciproque des termes l'un sur l'autre*. Dès lors, la *puissance* n'est pas rapprochée arbitrairement de l'impuissance, ni la transcendance et l'immanence ne sont rapprochées de façon suggestive, mais le mouvement philosophique radical qui requiert et conduit ce langage est l'expression du changement des termes. Le rapprochement n'est pas linguistique et rhétorique mais il est philosophique, exigé par l'essence même de la manifestation : l'impuissance pathétique du sentiment se découvre et se manifeste intérieurement dans sa puissance par le biais de l'essence (sa racine) qui la nourrit et la révèle puissante. Il n'y a aucune suggestion : ce qu'il y a, c'est une essence qui est immanence en tant que « demeurer in-sistant rétro-vers », se révélant par un sentiment qui se sait par elle et ne saurait s'en passer. En ce sentir l'immanence, qui est un pâtir l'immanence, réciproquement l'immanence se révèle et, par cette révélation, s'intensifie, provoquant la déhiscence d'une essence qui se détermine en tant que Vie. Déhiscence qui est manifestation, Parousie.

Mais en ce pâtir l'immanence, en cette « impuissance puissante », se donne aussi quelque chose d'autre, à savoir la possibilité de penser le mélange d'activité et de passivité par la forme d'une action non-agie, c'est-à-dire d'une action que nous accomplissons sans l'agir jusqu'au fond. Y a-t-il de telles actions dans l'expérience humaine ? Oui, et la naissance en est un exemple : nous naissons, évidemment, mais personne parmi nous a accompli par soi-même cette action. Au contraire, il a été mis dans la condition de la réaliser et, à partir de cela, de déployer cette vie qui le caractérise en propre. Ce n'est pas un hasard si cette synthèse de passivité et activité est exprimée par le verbe lui-même, dont la forme en grec et en latin (*nascor*, *gignomai*) est celle de la diathèse médiane, c'est-à-dire la forme passive d'une

signification verbale active. La possibilité effective de cette action aussi bien que d'autres montre, de fait, que l'« impuissance puissante » n'est pas un jeu de mot mais la Parousie d'une puissance que se découvre et se révèle à l'intérieur d'une impuissance dans laquelle elle demeure insistante d'une insistance vivante — et s'intensifiant et par le s'intensifier lui-même, révélatrice du pâtir. Une activité qui ne se saisit pas par opposition au pâtir, comme les catégories aristotéliciennes, mais qui, par ce renversement de la philosophie vers sa racine, est une *activité dans le pâtir et par le pâtir*.

Dans le pâtir, comme souffrance s'intensifiant ne se bornant pas au subir mais recevant son contenu et, enfin, coïncidant avec ce contenu dont elle est *chargée*, révélant cet excès de puissance « qu'elle laisse éclater et lib  re comme ce qu'il y a de permanent en elle lors même qu'elle culmine et se brise dans l'extrême douleur »³². Par le pâtir, car l'activité caractérise en propre le pâtir qui, en cela, *se sent et s'auto-éprouve*. D'après Michel Henry, « pâtir l'immanence » devient un oxymoron qui sort de la rhétorique poussant la philosophie vers sa rétroversion. La non-accidentalité du rapprochement des termes g  t dans la puissance révélatrice de l'oxymoron d'exprimer la co  cidence. Une co  cidence qui n'est jamais définitivement co  cidente, une « co  cidence in-co  cidente » par cette racine essentielle qui ne réduit jamais le manifesté à l'objectivité de la manifestation, toujours poussée par le s'intensifier de l'essence invisible de la manifestation. Par la relecture de la transcendance et de l'immanence, du pâtir et de l'agir, nous nous sommes placés *avant, en de  a* de l'être, renversant la philosophie en la rétro-versant et la faisant trans-descendre vers la racine invisible de la manifestation même. Racine dont l'« impuissance puissante » s'intensifie en poussant cette Parousie, cette révélation sentie en *ses propres tonalités affectives*. Et pourtant, comment répondre à l'objection selon laquelle, étant donnée une racine se manifestant à partir de soi en s'auto-éprouvant, l'on risque de perdre la *différence concrète* ?

Au-delà de sa naïveté apparente, l'objection représente un moment critique à franchir.    franchir à rebours, toutefois, et cette *relecture* henryenne nous livre ce que l'oxymoron donne à penser : la différence n'est pas originaire, pas plus que ne l'est l'identité. L'oxymoron est une complexion de termes qui reviennent l'un sur l'autre en s'intensifiant, de sorte que la différence, au lieu d'être originaire, *se produit* par ce retour s'intensifiant en soi et sur soi. Voilà pourquoi l'identité n'est pas plénitude mais *crase*. Michel Henry a pensée cette essence, complexion s'intensifiant, en plusieurs domaines, tout en vérifiant ses *puissances* (dans la lecture de Marx, du christianisme, de l'art...). Il nous a laissé la tâche de penser à partir de quelque chose qui est plus qu'une *Kehre*. La racine maintient encore son primat, tout comme la métaphysique dans la célèbre image cartésienne de l'arbre. Le tronc et ses branches sont l'héritage d'une pensée qui, au-delà aussi bien des critiques que des apologies, a obligé la philosophie contemporaine à revenir à la vie, son

³² EM, p. 840.

commencement perdu mais toujours déjà là, à y venir parce qu'il est déjà venu. De commencement en commencement, selon des commencements qui ne prendront jamais fin.

Les modalités de la vie : actualité, potentialité et impossibilité

Claudia-Cristina SERBAN (Université Paris IV-Sorbonne, France)

« La vie ne s'actualise jamais, n'entre jamais dans le lieu fini de la lumière »¹, écrit Michel Henry dans *Généalogie de la psychanalyse*, exprimant ainsi son souci de réserver à la vie le régime, résolument obscur, de l'immanence radicale. Ce rejet de l'idée d'une actualisation de la vie est avant tout motivé par le refus de concevoir sa manifestation de soi comme une extériorisation, comme une objectivation. Si, selon la thèse attribuée à Hegel dans l'Appendice à *L'essence de la manifestation*, « ce qui est effectivement présent, « la réalité effective », c'est la réalité objective, c'est ce qui résulte de l'objectivation »², il est clair que la vie ne peut être de l'ordre de la présence subsistante et doit au contraire assumer la posture plus humble d'une certaine ineffectivité.

Mais cela revient-il à nier toute actualité à la vie ? Tant son statut de fondement que, surtout, l'épreuve subjective que fait chaque vivant de sa vie, ou le fait qu'elle soit toujours de quelque façon en acte dans chaque vivant, ne nous autorisent pas à réduire la vie à quelque chose d'ineffectif. Il est donc nécessaire d'articuler son inactualité mondaine à une certaine forme d'effectivité, distincte de la présence objective et, à ce dessein, il est indispensable de distinguer deux régimes d'actualité, qui traduisent la dualité constitutive de l'apparaître. C'est dans une telle perspective que nous lisons, toujours dans *Généalogie de la psychanalyse* : « Actualité, virtualité, puissance, faculté ont deux sens et la philosophie commence avec leur dissociation »³.

Afin d'établir que la vie est actuelle sans pourtant s'objectiver, il faut tout d'abord montrer que l'actualisation ou la présence ne se réduit pas à l'extériorisation. C'est ce que Michel Henry s'efforce de faire, dans ce cours professé au Japon en 1983, au fil conducteur d'une analyse du statut des représentations inconscientes : lorsqu'elles ne sont pas éclairées par le rayon de la conscience ou de l'attention, ces représentations ne tombent pas dans le néant, mais sont encore présentes comme des virtualités qui sont néanmoins efficientes ou agissantes. Et si, en un sens, « l'inconscient est le nom de la vie »⁴, c'est précisément parce que la vie se caractérise elle aussi par un type de présence et d'efficience qui se produit en dehors de toute extériorisation. L'inconscient permet en effet de penser, à rebours de toute logique hégélienne de l'efficience comme extériorisation (*Ausserung* qui est aussi

¹ GP, p. 78.

² EM, p. 880.

³ GP, p. 77.

⁴ *Ibid.*, p. 348.