

Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit



Titre: *La vie vieillissante et le corps vulnérable. A propos de la donation chez Henry et Lévinas.*

Auteur: Michael Staudigl

N° 119

Année : 2005

© CPDR, Louvain-la-Neuve, 2005

This paper may be cited as: Michael Staudigl, "La vie vieillissante et le corps vulnérable. A propos de la donation chez Henry et Lévinas», in Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit, n° 119, 2005.

La vie vieillissante et le corps vulnérable. À propos de la donation chez Henry et Lévinas*

Michael Staudigl (Vienne)

Le deuil de la pensée réflexive – de cette vie « qui ne se reconnaît pas dans ce qu'on lui présente »¹ – est lié à l'idéalisme par l'implication d'un sujet pour lequel « rien ne pouvait entrer subrepticement en moi »². Ce qui est en jeu chez Michel Henry, c'est la détermination strictement phénoménologique de la réalité qui tente de résister à l'alliance ruineuse de ces deux lignes de fuite de la pensée occidentale que sont l'idéalisme et la pensée réflexive. Reste à voir si la critique de Henry satisfait ses intentions. On peut reformuler cette tâche dans les mots de Lévinas qui, bien que sa pensée ait un point de départ complètement différent, fut un compagnon de route pour Henry. Chez les deux auteurs, on retrouve la même préoccupation de rencontrer « la fin de l'idéalisme, sans nous ramener au réalisme »³. Il s'agit, bien entendu, de la forme d'idéalisme en œuvre dans la phénoménologie, là donc où s'impose le trait idéalisant – Henry dit

* Communication donnée lors du colloque international « Idéalisme et phénoménologie », organisé par le Centre de Philosophie du droit, en collaboration avec le Centre de recherches phénoménologiques des Facultés universitaires Saint-Louis, les 7, 8 et 9 juin 2004, à Louvain-la-Neuve. Ce texte a été élaboré dans le cadre du projet « Phänomen Gewalt. Perspektiven phänomenologischer Forschung », à l'*Institut pour les sciences de l'homme* de Vienne ; ce projet est soutenu par le programme APART de l'Académie autrichienne des Sciences.

¹ M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, P.U.F., Paris, 2003, p. 568.

² E. LEVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris, 1982, p. 131.

³ *Ibid.*, p. 142.

« irréalissant » – de l'intentionnalité, même s'il prétend se débarrasser de l'idée d'une raison universelle⁴. Henry décrit ce propos comme « l'insurmontable limite de l'idéalisme, son incapacité de principe à saisir la réalité »⁵ et il l'explique en disant :

« Une telle incapacité est à vrai dire celle de toute pensée qui ne pense pas l'affectivité comme l'essence de l'absolu, comme sa révélation, de toute pensée et de toute forme de pensée qui se meut à l'intérieur de l'horizon du monisme, c'est-à-dire précisément dans le milieu de l'idéalité et de l'irréalité comme telles »⁶.

Si le but de l'un est d'arracher l'altérité d'autrui à l'emprise de l'ontologie, celui de l'autre est de mener « la vérité de la vie » à la prononciation de son sens propre au-delà de la domination du « monisme ontologique »⁷. Mais ne s'ouvrent-ils pas, tous les deux, à une question commune qui les réunit dans leur mise en question de la méthode phénoménologique ? N'essaient-ils pas, tous les deux, de dévoiler les pièges cachés d'une pensée objectivisante, « qui, en fait, enferme le pensant en lui-même et dans ses catégories » ? N'essaient-ils pas, tous les deux, de s'ouvrir à un logos différent, le logos de ceux qui sont ridiculisés et infantilisés par la pensée objectivisante ? C'est donc le logos qui s'exprime dans les « aventures métaphysiques des saints, des prophètes et des poètes et, tout simplement, des hommes vivants »⁸.

Si, en général, la vie était, aussi pour la phénoménologie classique, un « concept opératif » (Fink), alors, pour une philosophie qui ne se « détache » plus de la vie, mais qui « coïncide » avec elle, se posent des questions d'autant plus fondamentales : Peut-on encore *penser* sous les conditions de ces philosophies « l'événement essentiel de la vie, mais de la vie concrète, de la vie qui *n'enjambe pas ses limites* »⁹ ? Cette « phénoménologie de l'invisible »¹⁰, c'est-à-dire « phénoménologie non intentionnelle »¹¹, envisagée par la pensée de Henry, peut-elle correspondre à cette concrétion ? Ou bien perd-elle, dans son obsession de penser systématiquement dans sa propre évidence l'accomplissement de la vie *sub ratione experti aut affectionis*, son *caractère d'événement* ? C'est cette question cruciale que nous voulons développer en

⁴ Cf. *ibid.*, pp. 96 et sv., p. 114. Concernant la relation entre l'idéalisme allemand et la phénoménologie de la vie, voir R. KÜHN, *Anfang und Vergessen*, Kohlhammer, Munich, 2004.

⁵ M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, *op. cit.*, pp. 859-860.

⁶ *Ibid.*, p. 860.

⁷ Il faudrait aussi se référer ici au problème du langage qui applique à l'auto-intelligibilité de l'affect une survaleur communicable du sens et de l'affectivité, ce qui, jusqu'ici, n'a pas été pris en compte par la phénoménologie de la vie.

⁸ E. LÉVINAS, *En découvrant l'existence*, *op. cit.*, p. 144.

⁹ *Ibid.*, p. 97. Nous soulignons.

¹⁰ M. HENRY, *Phénoménologie matérielle*, P.U.F., Paris, 1990, p. 8.

¹¹ M. HENRY, *Phénoménologie de la vie*, Tome I : *De la phénoménologie*, P.U.F., Paris, 2003, pp. 105 et sq.

tenant compte de la pensée de Henry qui localise toute altérité dans l'horizon d'une « archi-intelligibilité »¹² de l'accomplissement non-intentionnel de la vie du sujet.

1. Vers une nouvelle conception de l'expérience

Ce que Henry met en question dans la figure de l'intentionnalité, c'est la constellation d'une phénoménalité dérobée à sa propre condition. Selon lui, c'est non seulement la phénoménologie mais aussi une grande part de la philosophie occidentale qui sont affectées par ce paralogisme qui devient saisissable à partir de l'idée de l'auto-constitution temporelle de l'intentionnalité chez Husserl. Henry désigne la relation fondatrice qui est en œuvre dans ce modèle comme « monisme ontologique »¹³. Celui-ci signale l'oubli ou l'omission d'une « hétérogénéité irréductible » des modes d'apparition¹⁴ en faveur d'un concept de phénomène orienté uniquement selon le primat du faire-voir de l'intentionnalité. Etant mise à distance pour respirer l'intelligibilité de la lumière de ce dehors, cette conception de la phénoménalité signe la présupposition traditionnelle de concevoir la vie à partir de l'être de l'étant mondain comme problème régional. La phénoménologie demeure ainsi « naïve » lorsqu'elle définit le phénomène comme quelque chose « qui peut se montrer à moi puisqu'il se trouve à distance de moi »¹⁵, ou lorsqu'elle ne rend pas compte de l'être de la vie elle-même et se précipite dans la « confusion catastrophique de l'apparaître du monde avec l'essence universelle de l'apparaître »¹⁶. Ce qui reste impensé dans cette conception moniste, c'est l'essence de la manifestation qui rend effectivement possible l'in-tentionnalité, l'é-vidence, la re-présentation, c'est-à-dire la possibilité d'être mise à distance comme prototype de l'être en tant que tel. En renversant cette conception traditionnelle, Henry situe l'essence dans l'immanence pure de l'épreuve de la vie, c'est-à-dire dans son irrésiliable venue en soi-même à partir de laquelle la transcendance comme telle trouve sa fondation générique: « *l'immanence est l'essence de la transcendance* »¹⁷, tout simplement.

En conséquence, on parle de monisme *phénoménologique* lorsque l'axiomatique de la fondation phénoménologique de la connaissance est supposée assurer cette constellation qui subordonne la vie à l'être. Ceci est le cas dans la mesure où la phénoménologie pense la manifestation méthodiquement dans l'horizon de ce qui se montre intentionnellement, c'est-à-dire dans le

¹² Voir M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, Paris, 2000, pp. 361 et sq.

¹³ Voir M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, op. cit., pp. 59 et sq.

¹⁴ Cf. *ibid.*, pp. 561 et sq. ; ID., *Phénoménologie de la vie*, Tome I : *De la phénoménologie*, pp. 64 et sq., pp. 85 et sq., pp. 144 et sq.

¹⁵ R. KÜHN, *Studien zum Lebens- und Phänomenbegriff*, Junghans, Cuxhaven, 1994, p. 455.

¹⁶ M. HENRY, *Phénoménologie de la vie*, Tome I : *De la phénoménologie*, op. cit., p. 85.

¹⁷ M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, op. cit., p. 309 ; voir aussi *ibid.*, pp. 279 et sq.

processus de la « visibilisation de l'horizon » ou de « l'apparaître du monde »¹⁸. Ainsi, l'essence du phénomène même est déterminée en fonction de l'intentionnalité dans le sens de l'Ek-stasis, référence et transcendance intentionnelle. En conséquence, l'intention de la phénoménologie même échoue, elle qui prétendait dévoiler une *manifestation sans condition*, une *manifestation qui ne peut être déterminée dans le dehors ek-statique du monde* ou bien selon les lois génériques de sa phénoménalité¹⁹.

Ce qui a lieu dans une telle dissimulation de l'invisible substance phénoménologique – un invisible essentiel et non pas seulement compris à partir d'une certaine perspective modifiable –, c'est un « effondrement ontologique »²⁰ de la réalité vécue, c'est-à-dire une exténuation de toute expérience. Henry essaye de regagner cette dernière en envisageant une conscience de soi entièrement *non-réflexive* comme fondement porteur de la relation de transcendance, qui a été pensée structurellement par Husserl comme intentionnalité et par Heidegger comme souci, sans pour autant les penser dans leur possibilité commune. Au lieu de n'y voir qu'un sujet marginal de la philosophie, Henry perçoit cette dimension non-réflexive de notre conscience de soi comme le sens originel de la vie transcendantale, où l'affectivité et son expérience coïncident sans médiation d'une différence ekstatique quelconque. En conséquence, l'intentionnalité, c'est-à-dire l'écart intentionnel qui déploie cette différence, n'est pas un trait essentiel de cette vie et ne propose pas non plus un accès originaire à celle-ci.

Or, Henry localise l'essence de la manifestation présupposée, mais largement oubliée par la tradition, au-delà de la genèse phénoménale intentionnelle, dans la manifestation originaire de l'affectif, c'est-à-dire dans l'*affectivité transcendantale*. Certes, « affectivité » ne caractérise plus ici un état psychologique, une tonalité figée ou bien la capacité pré-donatrice dans sa facticité, mais bien le fait transcendantal de l'épreuve irréductible du vivre. Les modalités d'une telle épreuve ne doivent pas seulement être pensées comme une partie irréductible, mais plutôt comme la condition de possibilité de toute « hétéro-affectation »²¹. Cela implique que l'essence affective de l'expérience subjective ne puisse pas être pensée dans l'horizon de l'« auto-extériorisation de l'extériorité de l'« au-dehors » »²², à partir duquel la phénoménologie essaya de

¹⁸ M. HENRY, *Incarnation*, op. cit., pp. 56 ; voir aussi ID., *Phénoménologie de la vie*, Tome I : *De la phénoménologie*, op. cit., pp. 61 et sq., pp. 125 et sq., et p. 145.

¹⁹ Cf. M. HENRY, *Phénoménologie matérielle*, op. cit., pp. 6 et sq.

²⁰ *Ibid.*, p. 82 ; voir aussi ID., *Incarnation*, op. cit., p. 80.

²¹ M. HENRY, *Incarnation*, op. cit., p. 85 ; cf. J. G. HART, « Michel Henry's Phenomenological Theology of Life », in *Husserl Studies* 15, 1998/3, pp. 183-230, p. 187.

²² M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Seuil, Paris, 1997, p. 27 ; cf. aussi ID., *Incarnation*, op. cit., p. 56.

penser tous « les objets dans leur comment » ou bien dans le déploiement temporel-génétique de cet horizon.

Étant donné que Henry tente de *thématiser* un « savoir de la vie » qui est fondé uniquement sur son rapport affectif à soi, il doit rejeter toutes les déterminations qui proviennent du discours intentionnel et de la logique de la représentation, de la transcendance et du désir de l'altérité et de la différence qui en résultent. En réduisant radicalement monde et temps comme préalables opératoires, il dévoile en même temps le pouvoir destructeur de leur régime de vérité²³. Ainsi, il ne s'agit pas seulement de libérer la manifestation de « l'état d'irréalité originelle »²⁴ qui la qualifie dans le monisme, mais aussi d'ouvrir un autre accès à une phénoménalité divergente. Avec le retour à cet originaire affectif, s'ouvre également pour Henry l'« idée d'une Révélation pure, d'une révélation dont la phénoménalité est la phénoménalisation de la phénoménalité elle-même, d'une auto-révélation absolue qui se passe de quoi que ce soit qui serait autre que sa propre substance phénoménologique »²⁵. Comme phénoménalisation originaire, ou auto-phénoménalisation qui devrait aussi ouvrir l'accès à la vie infinie ou bien divine, elle advient plutôt dans et comme la *vie*, c'est-à-dire comme une « phénoménalisation vivante »²⁶, sans plus devoir emprunter son intelligibilité dans la luminosité de la distance ek-statique de la manifestation mondaine.

« Où s'accomplit une auto-révélation de cette sorte ? *Dans la Vie, comme l'essence de celle-ci. Car la Vie n'est rien d'autre que ce qui s'auto-révèle* – non pas quelque chose qui aurait, de plus, cette propriété de s'auto-révéler mais *le fait même de s'auto-révéler, l'auto-révélation en tant que telle* »²⁷.

Être et apparaître ne sont plus seulement corrélés par principe mais bien pensés dans leur appartenance à *un seul procès, l'autodotation de la vie*. Elle advient dans l'épreuve de tout *soi* vivant, qui s'éprouve comme enchaîné irréversiblement à lui-même, c'est-à-dire à la *vie qui lui a été donnée*. Prisonnière dans l'antinomie générique de la souffrance à la joie²⁸, incapable de renoncer à ce don irréfugable ou d'échapper à sa prise, la vie génère sa vérité, autrement dit, sa propre phénoménalité en s'autoengendrant comme moi-même. C'est en conséquence l'*ipséité* de cette autodotation purement passive de la vie

²³ Cf. M. HENRY, *Phénoménologie de la vie*, Tome I : *De la phénoménologie*, op. cit., pp. 62 et sq., p. 118, pp. 137 et sq.; voir aussi la remarque de M. HENRY qui écrivait que déjà la rétention était « la mise à mort de la vie » (*Incarnation*, op. cit., p. 105).

²⁴ M. HENRY, *C'est moi la vérité*, op. cit., p. 30.

²⁵ *Ibid.*, p. 36.

²⁶ M. HENRY, *Phénoménologie de la vie*, Tome I : *De la phénoménologie*, op. cit., p. 103.

²⁷ M. HENRY, *C'est moi la vérité*, op. cit., p. 39.

²⁸ Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, op. cit., p. 661, p. 664, pp. 834 et *passim*.

qui constitue, dans sa « chair affective », le « contenu » de toute affection de soi et *a fortiori* de toute hétéro-affection. Plus précisément, Henry parle d'un « contenu immanent », ce qui congédie toute idée d'une im-pression transcendante, qui arriverait à la conscience par dehors. C'est ainsi que l'immanence de la vie s'explique dans les termes de l'absolu.

« Mais l'immanence constitue la nature la plus intérieure de l'absolu, l'absolu lui-même, son essence. Voilà pourquoi l'absolu se laisse comprendre à partir de cet état caché et comme ce qui se maintient en lui [...] »²⁹.

Ce non-dévoilement de l'absolu, qui est décrit par Henry à partir de Maître Eckart comme pauvreté, solitude, simplicité, non-liberté et état de désintéret³⁰, ne lui sert pourtant pas seulement d'épicentre pour une brèche du discours sur le principe phénoménologique, mais également de point de départ d'une « phénoménologie de l'Absolu »³¹ ou « phénoméno-théologie »³². Et cela, parce que l'absolu, qui est fondé dans la substantialité phénoménologique de chaque Soi vivant dans le sens d'un archi-engendrement de la Vie absolue, est à comprendre comme *parousie*. Parousie veut dire ici l'événement de la présence pleine de l'être qui se conduit soi-même en tant qu'essence de la manifestation à la manifestation « et, comme telle, [constitue] la condition de toutes les déterminations que celle-ci est susceptible de se donner »³³, et non pas l'événement de l'être anonymisant de Heidegger. Cette présence absolue signifie une vérité qui n'apparaît pas en tant que résultat d'une suite de manifestations ou bien d'une chaîne d'événements contingents, mais qui est révélée en soi-même comme « l'essence ou l'essencification de la Vie »³⁴. Quand la structure phénoménologique de la vie consiste ainsi à se révéler en soi-même en s'autoaffectant, la « vérité » de cette vie ne se réalise pas selon la téléo-logique de la transcendance que Husserl avait conçue dans l'image de « l'auto-mouvement de l'auto-aliénation » (*Selbstbewegung der Selbstentfremdung*)³⁵, mais dans la réciprocité phénoménologique interne entre la vie absolue et notre vie, c'est-à-dire dans son « auto-temporalisation » ou « histoire » propre – histoire qui n'est pas celle du monde ni celle de ses événements :

²⁹ *Ibid.*, p. 481.

³⁰ Pour une analyse plus détaillée, voir N. DEPRAZ, « Seeking a Phenomenological Metaphysics : Henry's Reference to Meister Eckhart », in *Continental Philosophy Review*, No. 32, 1999/3, pp. 303-324, pp. 306 et sq.

³¹ Voir R. KÜHN, *Radicalité et passibilité*, L'Harmattan, Paris, 2003, p. 207.

³² Cf. J. G. HART, « Michel Henry's Phenomenological Theology of Life », *op. cit.*, p. 192.

³³ M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, *op. cit.*, p. 174.

³⁴ R. KÜHN, *Radicalité et passibilité*, *op. cit.*, p. 209.

³⁵ Voir G. BRAND, *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*, Nijhoff, Den Haag, 1955, pp. 99 et sq.

« L'histoire de nos tonalités est l'historial de l'absolu. L'absolu est lui-même le passage, lui-même l'histoire, ce qui, pouvant se tonaliser comme peine et comme joie, constituant leur commune possibilité, constitue comme tel aussi la possibilité de leur commune transformation, de leur naissance l'une à partir de l'autre, et de leur incessant devenir »³⁶.

La modalité de la phénoménalisation de la subjectivité absolue – ce que Henry appelle *l'historialisation* – pour éviter toute contamination de l'auto-intelligibilité de l'absolu par quelque recours à la transcendance, c'est la vie du pathos transcendantal qui singularise chaque vivant comme un soi ipseisé³⁷. Un vivant qui fait l'expérience de s'être donné dans l'indisponible « hyper-pouvoir de la Vie absolue », éprouve, dans cette ipséisation qui apparaît en tant que vérité constante de la transition éternelle du se-souffrir au se-réjouir, la venue en soi-même comme parousie de l'absolu. En conséquence l'auto-donation de la vie se réalise, et donc se révèle en soi-même, au-delà de toute présence de l'ontologie, selon cette constitution réciproque comme *auto-révélation* de la Vie absolue³⁸.

2. Les régimes de l'affection et la nativité de la vie

Revenons à l'origine de notre question. Est-il possible de penser la vie dans les termes de l'absolu, sans qu'on rétablisse au niveau eidétique son lien à la transcendance au moment de sa suspension radicale ? Si on tient compte du fait que ce lien n'advient pas seulement dans les régimes de la noématisation irréalisante, mais également dans les modalités de l'affectif qui possèdent, comme dispositions fondamentales (*Stimmungen*), aussi un caractère révélateur du monde, alors ceci semble trop évident. Même si la pensée de Henry semble exclure cette option à première vue, il ouvre une nouvelle approche de cette problématique dans *C'est moi la vérité*. En fait, établir la phénoménologie comme elle est comprise ici par Henry, strictement en tant que *meditatio vitae et non mortis*³⁹, inaugure la dimension d'une *condition* de vie dont le caractère absolu ne permet pas d'autre perspective à soi-même que celle *sub ratione*

³⁶ M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, op. cit., p. 837.

³⁷ Avec cette phrase paradoxale, on touche le cœur de la pensée de Michel Henry, le sujet de la « naissance transcendantale », qui sert à décrire l'« ipséisation » de la vie dans le processus de l'autodonation de la vie absolue. Cf. notre paragraphe suivant, et aussi le discours de Husserl (*Die 'Bernauer Manuskripte' über das Zeitbewußtsein (1917/18)*, Kluwer, Dordrecht et al., 2001, p. 278) concernant un « devenir complètement différent » du flux des expériences vécues, qui va dans le même sens.

³⁸ Voir M. HENRY, *Phénoménologie de la vie*, Tome I : *De la phénoménologie*, op. cit., pp. 67 et 74. Singularisation et universalisation sont accordées dans le procès de l'auto-donation de la vie en tant que « naissance transcendantale », naissance qui, dans sa temporalité inextatique, laisse advenir la vie en soi-même par son réappropriement à cet « hyper-pouvoir » (cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité*, op. cit., p. 302 ; ID., *Phénoménologie de la vie*, Tome I : *De la phénoménologie*, op. cit., pp. 135 et sq. ; voir aussi R. KÜHN, *Radicalité et passibilité*, op. cit., p. 213).

³⁹ Spinoza, *Ethique IV*, prop. 67.

*aeternitatis*⁴⁰. Mais *l'ordre* de l'affection, à travers lequel seule la vie peut se révéler, ne demeure-t-il pas touché par une facticité, par laquelle il est marqué moins par l'extérieur qu'intérieurement ?

L'analyse de la nativité transcendante de la vie qui est au centre de *C'est moi la vérité* réfléchit à ce problème. Elle démontre que le fait de ma naissance transcendante comme soi incarné, qui, au fond de toute expérience, constitue la condition individualisante vivante du sujet, ne *présuppose* pas seulement une altérité immanente, mais *implique* plutôt une altération de l'immanence même. De ce fait résulte une scission de l'auto-affection, dont l'intégrité aurait dû véhiculer la transcendance. Le problème qui résidait dans le fait que la transcendance ne pouvait pas se créer elle-même, soit comme intentionnalité chez Husserl, soit alors comme temps originaire chez Heidegger, revient à un autre niveau ontologique : la vie qui s'affecte elle-même, cela ne veut pas seulement dire « qu'elle définit elle-même le contenu de sa propre affection ». Cela implique plutôt qu'elle le « produit », sans cependant créer ainsi quelque chose d'extérieur à la vie. En conséquence, la constitution de ce « contenu immanent » doit être compris comme *génération*. Une telle *génération par soi de la part de la vie absolue* indique un « concept fort de l'auto-affection »⁴¹. Étant un vivant, je suis allié inévitablement au lien qui se dévoile entre l'affectant et l'affecté et je suis capable de (m') apprendre seulement sous cette *condition*. Il faut souligner que je suis forcé d'admettre cette condition de m'éprouver moi-même sans pouvoir me rendre compte de la signification du fait que cette modalité de l'auto-affection m'a *été donnée (übereignet)* comme la mienne mais ne m'est pas *propre (zu eigen)*:

« [J]e m'éprouve moi-même sans être la source de cette épreuve. Je suis donné à moi-même sans que cette donation relève de moi d'aucune façon. Je m'affecte et ainsi je m'auto-affecte, c'est moi, disons-nous, qui suis affecté et je le suis par moi en ce sens que le contenu qui m'affecte, c'est encore moi – et non quelque chose d'autre, le senti, le touché, le voulu, le désiré, le pensé, etc. Mais cette auto-affection qui définit mon essence n'est pas mon fait. Et ainsi je ne m'affecte pas absolument mais, pour le dire avec rigueur, je suis et je me trouve auto-affecté »⁴².

En conséquence, la vie n'est pas mon activité, mais elle m'arrive de telle façon qu'il ne peut m'arriver quelque chose qu'à la seule condition de cet

⁴⁰ Que la mort puisse être un sujet de la phénoménologie de la vie, cela a été démontré par R. KÜHN dans « Tod als Lebenszugänglichkeit », in *Existentia* XIII, 2003, pp. 143-157. Quant à la possibilité de prendre en compte les différents modèles de la mort (post-) moderne sous la condition que « même la mort ne devient évidente qu'à la condition de sa donation comme *rapport à la vie (Lebensbezug)* » (*ibid.*, p. 155), cette question reste ouverte.

⁴¹ Cf. ici et pour la suite, M. HENRY, *C'est moi la vérité*, *op. cit.*, pp. 135 et sq.

⁴² *Ibid.*, p. 136.

événement⁴³. Cette altérité (immanente) de l'absolu qui fait face au sujet dans toute son activité, avec laquelle il exprime ses initiatives, peu importe leur importance, indique la *signature d'une finitude* de « ce jeu de l'absolu avec lui-même »⁴⁴. Nulle part, cette finitude ne se doit à l'horizontalité des projets subjectifs, dont la surdétermination significative peut maîtriser au moins présomptivement la force d'intégration du sujet intentionnel. Il est tout au contraire la pure facticité d'une expérience qui lui est donnée à condition d'un temps qui n'est pas le sien, le temps d'une « Avant-absolue »⁴⁵ qui fonde cette finitude.

Avec la mise en évidence de cette référence immanente sur « un passé qui n'était jamais présent », une compréhension autologique de l'immanence se brise, qui ne peut dire que soi-même et sa déterminabilité passible originaire⁴⁶, qui ne peut s'exprimer sur le fait et la façon d'être regardé (d'autant moins sur celui des autres). Mais ainsi s'effondre également la prétention de Henry d'assembler le registre d'une expérience *sub ratione expertis aut affectionis* avec une méthode *sub ratione aeternitatis*. La position d'un sujet face à l'expérience qu'il n'accomplit pas, ni ne possède, mais qu'il *fait*, reste, sans exception, celle d'une *épreuve dans l'Autre* (ce que l'on peut dire avec Henry mais aussi contre lui), c'est-à-dire une expérience dans laquelle chaque affection est aussi une investiture. Il faut donc souligner que chaque épreuve de la vie est à penser sur le fond de ce qui est et de ce qui reste aussi comme signature de ma naissance transcendante : mon corps dans sa corporéité (*Körperlichkeit*), c'est-à-dire la corporalité (*Leibkörperlichkeit*) qui m'a été donnée, qui m'exproprie intimement dans l'événement de sa *corpspropriation*⁴⁷. Je suis né autant dans celle-là, c'est-à-dire dans sa duplicité phénoménologique, que dans la vie qui m'a été donnée et que je vis dans l'oubli de *soi-même*.

Il est une évidence fondamentale de la phénoménologie que le sujet se tient depuis toujours et de façon constitutive perdu dans le monde. Husserl l'avait mis en évidence dans l'auto-oubli de « l'attitude naturelle ». Henry, pour sa part, voudrait rigoureusement mettre en question l'idée d'un sujet qui se prend, même après la pensée réductive, pour la source de ses facultés et qui traite chaque expérience dans l'horizon d'un « égoïsme transcendantal », pris donc dans une

⁴³ Cf. J. G. HART, « Michel Henry's Phenomenological Theology of Life », *op. cit.*, pp. 204 et sq.

⁴⁴ Cf. M. HENRY, *La barbarie*, P.U.F., Paris, 1987, p. 69; pour la finitude ici nommée, cf. A. J. STEINBOCK, « The Problem of Forgetfulness in Michel Henry », in *Continental Philosophy Review*, 32, 1999/3, pp. 271-302, p. 296.

⁴⁵ Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité*, *op. cit.*, p. 199.

⁴⁶ Cf. R. KÜHN, *Radikalisierte Phänomenologie*, Lang, Frankfurt et al., 2003, pp. 241 et sq. A la question de savoir si une notion de violence fondée sur cette déterminabilité comme « violence » qui m'est imposée dans le procès de l'auto-engendrement de la vie (cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité*, *op. cit.*, pp. 189 ; et aussi R. KÜHN, *Radicalité et passibilité*, *op. cit.*, pp. 13 et sq.) est suffisante, cette question doit rester ouverte.

⁴⁷ Cf. M. HENRY, *La barbarie*, *op. cit.*, p. 83.

« illusion transcendantale »⁴⁸. Mais Henry souligne aussi que ce n'est que pour un tel sujet inauthentique qu'il est possible de faire l'expérience du don immémorial de la vie absolue en soi-même. Si on ne veut pas présupposer qu'il s'agit d'un « saut », grâce auquel on pourrait atteindre cet « éternel présent de la vie »⁴⁹, duquel, en même temps, on n'a jamais été séparé, il reste néanmoins la question du « comment », ou question de la motivation qui la rendrait possible⁵⁰.

Ici, une décision doit être prise. Soit on essaie de dévoiler la donation auto-oubliée de cet hyper-pouvoir de la vie absolue qui transmet immémorialement chaque vivant en soi-même indépendamment de ses initiatives, facultés et potentialités. Ainsi, on continuera à suivre l'effort de Henry pour l'originalité⁵¹, sans cependant pouvoir comprendre comment la vie subjective peut être concernée par quelque chose qui résiste à cette condition d'une vie commune (ou bien le pouvoir totalisant d'une « affection fraternelle »⁵²) en la dénonçant ? Ou bien, on reconnaît, dans la suite des analyses de *C'est moi la vérité*, que le point faible de l'auto-affection signifie l'introduction d'une finitude mondanisante dans le logos apparemment a-cosmique, qui semblait irréductible. Dans cette perspective, il est clair que l'abyssalité de l'auto-affection nous marque en tant que vivants autant que notre condition de fils, au sens de « filiation », dans laquelle l'inconditionnalité de la donation absolue de la vie se dit elle-même. La *meditatio vitae* s'ouvre ainsi vers une analyse phénoménologique qui permet de tenir compte également de ce qui, dans le cadre de la rencontre intersubjective, ne nie pas seulement « l'ethos selon l'auto-donation de la vie »⁵³ (dans laquelle son affirmation transcendantale est incluse) mais qui fait de l'invisibilité de la vie comme telle le substrat de prises mortificatoires⁵⁴, c'est-à-dire de déterminations⁵⁴ et de substitutions aliénantes. Chaque violation qui est imposée à un être vivant correspond à cette origine dans l'immanence absolue, à travers laquelle seulement il devient vulnérable, même si cet acte ne peut jamais le saisir entièrement, comme le remarque Lévinas⁵⁵. Mais cette violation est *imposée* dans l'horizon de la finitude, étant

⁴⁸ Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité*, *op. cit.*, pp. 177 et sq., pp. 258 et sq., voir aussi pp. 318 et sq.

⁴⁹ M. HENRY, *Phénoménologie matérielle*, *op. cit.*, p. 53.

⁵⁰ Pour la figure du « saut contre-réductif », voir R. KÜHN, *Radicalité et passibilité*, *op. cit.*, pp. 191-204.

⁵¹ Il s'agit ici d'un effort presque excessif pour l'originalité (Cf. D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Eclat, Paris, 1992, p. 60) qui fait place trop facilement à une « mystériologie de l'origine » (M. MAESSCHALCK, « Phénoménologie radicale et théorie de la norme », in *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, No. 107, 2003, 20 pp., p. 19).

⁵² R. KÜHN, *Radicalité et passibilité*, *op. cit.*, p. 16.

⁵³ Voir R. KÜHN, « Ethos gemäß der Selbstgebung des Lebens », in I. DÄRMANN et B. WALDENFELS (eds.), *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*, Fink, München, 1998, pp. 221-238.

⁵⁴ Voir S. NOWOTNY, « Der lebendige Körper der Macht und die Stimmen des Lebens », in S. NOWOTNY et M. STAUDIGL (eds.), *Perspektiven des Lebensbegriffs. Randgänge der Phänomenologie*, Olms, Hildesheim et al., 2005, pp. 319-344.

⁵⁵ Cf. E. LEVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, Den Haag, 1980 (*Livre de Poche*), p. 246.

donné que, ici, cette vie est traitée comme quelque chose (*etwas*) dont on ne peut pas témoigner au niveau de l'auto-donation absolue de la vie⁵⁶.

Utiliser la pensée de Henry pour une analyse des pratiques qui nient la vie semble de ce fait problématique, mais pourtant pas impossible. Une piste possible pourrait être de penser, outre ce qu'on appelle les « figures de la donation » qui sont déclinées à nouveau sur la donation absolue de la vie et son « auto-intelligibilité »⁵⁷, aussi les figures de ce *prendre* qui force la vie même dans sa prise.

3. À propos de la critique de la donation à partir de Lévinas

Essayons de mieux comprendre en nous référant à Lévinas. En réclamant la condition abyssale de la subjectivité incarnée, Lévinas décrit une temporalité de la conscience qui est complètement vidée de toute signification intentionnellement représentable, c'est-à-dire de toute signification transcendante. Ce que Lévinas entend, face à l'Autre comme trace dans son absence, comme diachronie, donne au temps de la conscience et de la représentation, dans laquelle l'Autre apparaît chez Husserl, une densité qui s'accroît jusqu'à la dépossession du sujet. Cette modalité de la temporalisation, qui met en œuvre l'exposition de mon intériorité face à une « contre-expérience »⁵⁸ qui repousse mes projets, est réfléchi par Lévinas dans les termes du *vieillessement*. Ce n'est plus la prise en charge de quelque chose de donné par la *réceptivité* (*Aufnahme*) de la conscience, mais un surplus de passivité qui m'épuise (*mitnimmt*) de façon traumatique, c'est-à-dire un démontage du temps :

« La temporalisation comme laps – la perte du temps – n'est précisément ni initiative d'un moi, ni mouvement vers un quelconque *telos* d'action. La perte du temps n'est l'œuvre d'aucun sujet. [...] Le temps se passe. Cette synthèse qui *patiemment* se fait – appelée avec profondeur, passive – est vieillissement. Elle éclate sous le poids des ans et s'arrache irréversiblement au présent, c'est-à-dire à la re-présentation. Dans la conscience de soi, il n'y a plus *présence* de soi à soi, mais sénescence. C'est comme sénescence par-delà la récupération de la mémoire, que le temps – temps perdu sans retour – est diachronie et me concerne »⁵⁹.

⁵⁶ Tout au contraire, là tout apparaît sous le signe d'un contre-don possible dans « l'essence pré-unifiante » de la vie (Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité*, *op. cit.*, p. 321), ce qui, pour d'autres analyses des modalités de rencontre, semble être au fond insuffisant.

⁵⁷ M. HENRY, *Incarnation*, *op. cit.*, p. 125.

⁵⁸ Il s'agit d'une remarque que J.-L. Marion adresse à Lévinas, cf. J.-L. MARION, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, P.U.F., Paris, 1997, pp. 367 et sq.

⁵⁹ E. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, Den Haag, 1978 (*Livre de poche*), p. 87; voir aussi *ibid.*, pp. 90 et sq., p. 141.

Ici, on se trouve confronté non seulement à différents motifs de discussion de problèmes phénoménologiques fondamentaux, mais aussi à une critique à peine voilée contre Henry qui a sûrement contribué à l'œuvre tardive de Lévinas. Si la critique est ici plus discrète, elle devient plus apparente plus tard : « Est-il certain que la manifestation fonde tout ce qui manifeste ? Et ne doit-elle pas elle-même être justifiée par ce qui se manifeste ? »⁶⁰

Lévinas essaye dans ce cadre de déterminer la prétention de l'Autre qui, par sa propre immanence qui est privée ou se prive, traverse ici purement nos intentions. Il ne s'agit pas seulement d'une rupture avec la priorité de volonté de connaissance dans toutes ses formes. Lévinas veut surtout dévoiler les résidus plus anodins de l'idéalisme en expulsant son germe, la sensation, de la sécurité de la subjectivité même. Il le fait en pensant celle-ci au moyen de termes relevant de la sensibilité tels que jouissance *et* vulnérabilité, termes qui indiquent une « disjonction de l'identité où le même ne rejoint pas le même ». C'est cette temporalité diachronique inaugurée par le « pour-l'autre » du corps vivant, une passivité « plus passive que toute passivité », qui sert de point de départ à son analyse. Or, Lévinas parle d'une « unicité » de l'être pour-l'autre qui est préalablement « assignée dans la synthèse passive de la vie – sous les espèces de la proximité du prochain et du devoir d'une dette impayable, sous les espèces d'une condition finie – de la temporalité qui – vieillissement et mort de l'unique – signifie une obéissance sans désertion »⁶¹.

Face à cet arrière-plan, la patience, la corporalité et la subjectivité désignent le même phénomène de l'humain qui primordialement ne craint pas la mort, mais qui est fatigué et souffre sa lassitude. Mais cette fatigue se laisse-t-elle fonder par la manifestation ou tombons-nous avec elle sur un trait essentiel de l'incarnation qui rompt avec la manifestation ? En fait, Lévinas met en évidence l'incarnation comme le nœud d'une intrigue qui menace son sens constitué. L'incarnation n'est pas l'opération d'un sujet transcendantal qui se situe au sein même d'un monde qu'il constitue ; ce sujet se trouvant d'ores et déjà être incarné « dans une intrigue plus large que l'aperception de soi »⁶². Pourtant cela signifie que je me retrouve lié éthiquement à l'Autre « déjà avant d'être lié à mon propre corps ». Cela signifie aussi que cette intrigue me lie tout d'abord à une vie qui me transcende, non pas seulement à l'égard de sa fondation factuelle, mais surtout dans son *accomplissement* et son *retrait*. Étant donné à moi-même, je suis transmis à une vie dont je me retrouve dépossédé. Pour Lévinas, la possibilité de l'identification du sujet dans sa vie est liée à l'écroulement de toute identité, à l'épreuve de sa disjonction diastatique et *an-archique* : « Le *malgré soi* marque

⁶⁰ *Ibid.* p. 108.

⁶¹ *Ibid.*, p. 89.

⁶² *Ibid.*, p. 123.

cette vie dans son vivre même. La vie est vie malgré la vie : de par sa patience et son vieillissement. »⁶³ En vivant malgré soi, c'est-à-dire en vieillissant, s'ouvre la transcendance au sujet. Il y est frappé par un *appel hétéronome de l'Autre*⁶⁴, auquel, à cause de son incarnation, il *ne peut pas ne pas répondre*. Ainsi, Lévinas renvoie la possibilité du *donner* à l'auto-liaison du soi qui s'est donnée dans sa sensibilité et son exposition sans qu'elle puisse être médiatisée dans le cadre de l'horizontalité mondaine du sens⁶⁵. Mais aussi sans s'épuiser dans l'auto-intelligibilité d'une immanence dite a-cosmique.

Le corps qui est ainsi visé par Lévinas ne se qualifie plus par les facultés transcendantes qu'il s'approprie et dans lesquelles il peut se perdre. Il y est en jeu, tout au contraire dans « toute la gravité du corps extirpée de son conatus »⁶⁶. Il s'agit de sa nudité et de son exposition, c'est-à-dire de la passivité inassumable d'une vie vulnérable et blessée du corps qui ne peut donner que sa faiblesse pour l'Autre :

« Le corps n'est pas seulement l'image ou la figure – il est l'en soi même de la contraction de l'ipséité et de son éclatement. Contraction qui n'est pas une impossibilité de s'oublier, de se détacher de soi, dans le souci de soi. C'est une récurrence à soi à partir d'une exigence irrécusable de l'autre, devoir débordant mon être [...] ; dû débordant l'avoir, mais rendant le *donner* possible. Récurrence qui est « incarnation » et où le corps par lequel le donner est possible rend *autre* sans aliéner [...] »⁶⁷.

Cette disjonction dans la dévotion, qui ne correspond pas et ne correspondra jamais avec elle-même, est celle d'un type d'identification adéquat à une corporalité vivante. La vie qui s'y accomplit est, comme le dit Lévinas, une vie malgré soi, c'est-à-dire un don *déterminé* qui n'est pourtant pas autodéterminant. Il découle de ce fait quelque chose de décisif pour le statut onto-do-logique de la vie⁶⁸ qui se retrouve au niveau de sa sensualité dans une intrigue qui l'assaille. Comme vie blessée intérieurement⁶⁹, elle est d'une certaine manière *bannie en soi-même* :

« Si le donner est la proximité même, il ne prend son plein sens qu'en me dépouillant de ce qui m'est plus propre que la possession. La douleur

⁶³ *Ibid.*, p. 86.

⁶⁴ Voir *ibid.*, p. 90.

⁶⁵ Ainsi la critique chez R. KÜHN, *Husserls Begriff der Passivität*, Alber, Fribourg/Munich, 1998, p. 479.

⁶⁶ E. LÉVINAS, *Autrement qu'être*, *op. cit.*, p. 116.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 172.

⁶⁸ Sur lequel insiste R. KÜHN, qui reprend cette notion à Claude Bruaire, cf. *Französische Reflexions- und Geistesphilosophie*, Hain, Francfort, 1993, pp. 157 et sq.

⁶⁹ Cf. E. LÉVINAS, *Autrement qu'être*, *op. cit.*, p. 200.

pénètre dans le cœur même du « pour soi » qui bat dans la jouissance, dans la vie qui se complaît en elle-même, qui vit de sa vie »⁷⁰.

Il n'y a rien d'autre en jeu que la vie. Elle ne peut être en jeu que seulement si elle m'est vraiment propre, car sinon elle se refermerait « dans la plaisance et la complaisance du jeu ». Une telle indéclinable « passivité sans jeu »⁷¹, que Lévinas retrace dans la constitution abyssale du corps qui ne trouve l'exil nulle part ailleurs qu'en soi, ne signifie-t-elle pas *l'impossibilité de démissionner et de se faire substituer* ? Il s'agit plus exactement d'une impossibilité dans laquelle n'est pas seulement fondée la récurrence éthique de l'ego, sa façon d'être comme otage, mais également son enracinement dans une vie qui transcende sa liberté irréductiblement, en *s'introscedant*. Cette dépossession vécue de la vie signifie en conséquence, comme on peut le dire avec Lévinas contre Henry, la confrontation d'un corps vulnérable avec lui-même, c'est-à-dire « l'incicatrisable blessure du Soi dans le Moi »⁷². Vivre cette vie, cela ne m'ouvre pas seulement à *l'Autre en moi*, auquel je suis livré en devant supporter sa temporalité, comme aussi à *l'Autre devant moi*, auquel je dois répondre, mais aussi et surtout à *l'Autre de moi-même* qui peut me prendre ce que je ne me suis pas donné : la vie.

Le corps ne se charge pas seulement d'une vie « qui n'est pas seulement la sienne »⁷³, comme l'écrit Merleau-Ponty. C'est plutôt lui-même qui est pris par celle-ci et exposé en tant que corps vivant à ce qu'il doit vivre, à ce contre quoi il doit vivre et à ce à partir de quoi il doit de vivre. Il ne s'agit pas du tout d'une « vie anonyme »⁷⁴ sur laquelle notre existence pourrait trouver finalement sa paix, tout en s'oubliant elle-même. Il s'agit au contraire d'une vie dans l'indéniable gravité d'« une présence et une extension affectives [sc. du corps] »⁷⁵ qui lui est propre en tant que *chair* vivante dans tous les sens. Il s'agit donc d'une chair qui *peut être prise* par l'autre ou bien par autrui, sans qu'on n'y puisse discerner une modalité de la donation.

Conclusion

Ainsi le primat de la donation qui a assigné la phénoménologie après Husserl est remis en question. Ne serait-il pas possible qu'à cause de sa prédominance toute une dimension de l'expérience soit exclue de l'analyse phénoménologique ? Penser les « choses elles-mêmes » sous la condition d'être donné pourrait être

⁷⁰ *Ibid.*, p. 94.

⁷¹ *Ibid.*, pp. 134 et sq.

⁷² *Ibid.*, p. 200.

⁷³ MERLEAU-PONTY, *La prose du monde*, Gallimard, Paris, 1969, p. 158.

⁷⁴ Cf. M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945, p. 192, voir aussi p. 399.

⁷⁵ *Ibid.* p. 173.

ainsi un préjugé problématique. À partir de cette réflexion, si nous observons la tentative de Henry pour penser l'essence de la manifestation en termes d'affectivité, alors la logique de la donation semble se refermer en soi-même, c'est-à-dire dans ce « jeu de l'absolu avec lui-même ». Mais en réfléchissant à la dynamique inhérente à l'auto-génération de la vie, sur laquelle Henry s'interrogeait dans sa démarche sondant la profondeur de l'immanence, la logique de la donation se brise pour ouvrir le champ à des phénomènes qui lui échappent.

La question doit rester ouverte, si le *prendre*, pour le programme phénoménologique d'une explication des « figures de la donation », était une détermination seulement déficiente, ou si, avec lui, se présentait au contraire une façon d'apparaître spécifique, pour laquelle n'est pas seulement donné un don retenu ou quelque chose qui, grâce à son excès d'intuition, renverse l'intentionnalité. En s'appropriant à retracer cette dimension fondamentale de la donation qui est envisagée par Henry dans la dimension co-native de l'auto-donation de la vie absolue, il s'agissait ici de découvrir un cadre problématique. Une phénoménologie qui ne voudrait pas seulement être adéquate à la multitude et à l'abyssal de la rencontre intersubjective, mais qui voudrait aussi et surtout tenter de critiquer son héritage idéaliste, devrait ainsi se confronter à ce que veut dire *prendre et être pris*. Si on rend évident que la vulnérabilité de l'humain consiste dans le fait que sa vie peut lui *être prise* de différentes façons ou lui *être prise* selon diverses intensités, sans pour autant que la mort ne lui soit donnée, ce qui est en jeu, au-delà de la sémantique de la donation, devient clair.

Traduit de l'allemand par Philipp Mayrhofer