

D'une phénoménologie du visible à une ontologie phénoménologique de l'invisible

**Perception et sensation chez Husserl et Henry :
recherche sur l'origine du sens**

Membres du jury :

Thèse réalisée par
Weifeng CUI

Jean-Michel COUNET (UCL), Président
Jean LECLERCQ (UCL), Promoteur
Nicolas MONSEU (UNamur), Co-promoteur
Sébastien LAOUREUX (UNamur), Lecteur
Dandan JIANG (Université de Jiaotong, Chine),
Lectrice extérieure
Bernard STEVENS (UCL), Secrétaire

en vue de l'obtention du grade de
Docteur en philosophie

Louvain-la-Neuve
Année académique 2016-2017

REMERCIEMENTS

La rédaction d'une thèse est loin d'être un travail solitaire. En effet, je n'aurais jamais pu réaliser ce travail doctoral sans le soutien constant d'un certain nombre de personnes dont l'amitié, l'amour, la générosité et la bonne humeur m'ont permis de progresser durant cette période exigeante.

En premier lieu, je remercie chaleureusement mes directeurs de thèse, MM. les Professeurs Jean Leclercq et Nicolas Monseu, pour la confiance qu'ils m'ont accordée en acceptant de diriger ce travail, pour tous leurs conseils et pour toutes les heures qu'ils y ont consacrées. Ils ne sont pas seulement des directeurs de thèse, mais aussi des amis qui m'ont soutenu depuis le premier jour où je suis arrivé en Belgique. Quand je faisais mon master à Shanghai, je m'intéressais beaucoup à la phénoménologie ; j'ai décidé d'aller à l'Université catholique de Louvain pour réaliser la présente recherche doctorale. Je suis très reconnaissant à l'égard de Nicolas d'avoir accepté cette recherche ; et il m'a beaucoup aidé pour les formalités d'admission. C'est lui qui m'a donné la possibilité d'étudier la philosophie à l'Université catholique de Louvain. Je me souviens aussi clairement du premier jour où je suis arrivé à Louvain-la-Neuve : dans le couloir de la faculté de l'ISP, j'ai rencontré mon autre promoteur et ami, Jean. En chine, le terme « *Yua Fen* - affinité prédestinée » décrit la rencontre fortuite et heureuse de personnes qui ne se connaissaient pas. Cette rencontre a fait naître une amitié entre nous.

J'exprime ma profonde gratitude à Monsieur Bernard Stevens et Monsieur Sébastien Laroureux d'avoir accepté mon thème de recherche et pour toutes leurs suggestions dont ce travail a bénéficié. Mes remerciements vont également à Madame Dandan Jiang qui a accepté de participer au jury. Madame Jiang était ma promotrice en master ; non seulement elle dirigeait mon mémoire, mais elle me faisait aussi beaucoup de suggestions sur la vie quotidienne. Je voudrais aussi remercier à Monsieur Jean-Michel Counet qui a accepté de participer au jury comme le président.

Ce travail n'aurait pu être mené à bien sans l'aide du financement CSC, qui m'a fourni un soutien matériel. De même, le [Fonds Michel Henry](#) et l'ISP ont mis à ma disposition une plate-forme de travail très professionnelle.

Je souhaiterais aussi adresser ma gratitude à mes amis : Pengyu Zhuang, Saleh Mousavi, Shouwei Zhang, Tenghua Zhan, Zijian Wang et d'autres amis qui m'ont accompagné pendant ces quatre années. Grâce à eux, je ne me sens plus seul en Belgique.

Je remercie les collègues du CERPhiCo : Mathilde Bataille, Chik Wing-Keung, Cesare Del Mastro, Dorothée Schneider, Joaquim Hernandez-Dispiaux, Thierry Scaillet ; c'est avec eux que j'ai pu travailler dans une ambiance amicale ; en particulier, je voudrais remercier Thierry qui m'a fourni beaucoup de disponibilité pour utiliser les documents de Fonds Michel Henry. Je remercie aussi Madame Valérie Martin qui m'a aidé à organiser efficacement la formation doctorale de sorte que je puisse finir les cours et les crédits en quatre ans. Je remercie Étienne Bastin qui a corrigé ce travail avec patience, je ne peux pas finir ce dur travail sans son aide.

Enfin, je souhaiterais adresser ma profonde gratitude à ma famille : mes parents, ma sœur et ma copine Cécilia. Ils m'ont fortement soutenu, ils ont tous cru en moi. Leurs attentions et encouragements m'ont accompagné tout au long de ces années.

J'en oublie certainement encore et je m'en excuse.

Encore un grand merci à tous de m'avoir conduit jusqu'à ce jour mémorable.

À tous que j'ai aimé, que j'aime, que j'aimerai !

INTRODUCTION

Si la phénoménologie intentionnelle de Husserl nous permet d'établir une ontologie de la visibilité, comment Henry établit-il une ontologie phénoménologique dont l'objet de la recherche est l'invisibilité ? En même temps, quant à la question : « La phénoménologie est-elle ou non une ontologie ? », Husserl et Heidegger nous donnent des réponses différentes. Dans *Réduction et donation : Recherche sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Jean-Luc Marion a déjà analysé les positions respectives de Husserl et de Heidegger sur cette question. Antérieurement à cette analyse, comment Henry considère-t-il la relation de la phénoménologie à l'ontologie ?

Dans ce travail, nous voudrions analyser le développement de la phénoménologie husserlienne à la phénoménologie henryenne ; notre recherche se concentre sur la perception et la sensation, car ceux-ci constituent le cas particulier de l'acte de la conscience qui explique la différence essentielle entre ces deux philosophes.

Cette Introduction présente les principaux axes de notre recherche doctorale et s'articule en trois parties : la présentation de la problématique d'ensemble ; la structure de l'exposé ; un aperçu liminaire des différences majeures entre les phénoménologies de Husserl et Henry touchant la question de la sensation, du sentiment et de la perception.

Problématique

Cette thèse se propose d'éclairer la question décisive de l'origine du sens à partir de la manière dont la phénoménologie envisage le rapport du sujet au monde, non seulement dans le rapport de la conscience au monde (Husserl), mais également dans le but d'interroger les conditions de possibilité de la phénoménalité elle-même (Henry).

Le thème central de la thèse porte sur la perception et la sensation. La raison simple pour laquelle nous les choisissons comme thème central réside en ceci que la perception et la sensation sont considérées, tant par Husserl que par

les autres phénoménologues, par exemple Merleau-Ponty et Michel Henry, comme le premier « contact » du sujet avec le monde. La recherche phénoménologique se concentre sur la manière dont ce contact se produit.

La phénoménologie créée par Husserl nous donne une possibilité d'interroger la condition de possibilité de notre connaissance et d'interroger la subjectivité elle-même, qui est l'origine du sens du monde : « La phénoménologie husserlienne se définit elle-même comme un idéalisme transcendantal en un sens radicalement nouveau : il s'agit d'«un idéalisme qui n'est rien d'autre que l'auto-explicitation (*Selbstausslegung*) de mon *ego* en tant que sujet d'une connaissance possible ». Et cette auto-explicitation « montre de façon systématique comment l'*ego* se constitue comme étant en soi et pour soi, d'une essence absolument propre. » »¹

Husserl pense qu'il existe un rapport particulier entre l'essence de l'objet et le vécu du sujet. Du point de vue de Husserl, le vécu (*Erlebnis*) désigne à la fois la totalité de l'apparaître et de l'apparaissant ainsi que les éléments de cette totalité. Il constitue l'objet de recherche ultime de la phénoménologie, en tant que résidu, au sens de la phénoménologie pure, après la réduction phénoménologique transcendantale. En d'autres termes, nous pouvons trouver dans le vécu la relation « mystérieuse » entre le monde et le sujet, relation qui a embarrassé la philosophie depuis longtemps. Il faut analyser le processus concret de la perception, qui est le premier « contact » du sujet au monde. En d'autres termes, il faut expliquer comment la perception, en tant qu'acte complet de la conscience, accède au monde extérieur. Cette explicitation est nécessairement le point de départ de la recherche phénoménologique. Parce que la recherche de la perception est au cœur des interrogations phénoménologiques, notre recherche part de l'idée qu'il est possible de dégager, de Husserl à Henry, une voie permettant de passer d'une phénoménologie du visible à une phénoménologie de l'invisible par l'interrogation du vécu perceptuel.

¹ E. Housset, *Personne et sujet selon Husserl*, Paris, PUF, 1997, p. 2.

Pour expliquer plus spécifiquement notre thème de recherche et son objectif, nous nous concentrerons d'abord sur trois interrogations centrales : 1) pourquoi la perception est-elle importante dans la recherche de l'origine du sens ? 2) Comment comprendre le privilège de la perception dans la relation de la conscience au monde ? 3) Selon la distinction husserlienne entre la perception et la sensation, comment comprendre cette distinction dans la phénoménologie intentionnelle de Husserl ?

Premièrement, si nous considérons la phénoménologie de Husserl comme une méta-épistémologie qui étudie la condition de validité de notre connaissance, nous constatons que l'origine de la signification et la validité de notre connaissance sont deux questions centrales du projet phénoménologique. Si nous voulons découvrir le « mythe » de la genèse du sens, alors décrire la manière dont la perception se rapporte à autre chose qu'elle-même est une question inévitable. En même temps, si nous voulons comprendre comment Husserl trouve la condition de la validité de la connaissance, nous devons comprendre comment le « contenu immanent » est donné dans la perception interne ou *perception immanente*. Si nous voulons arriver à une connaissance théorique ou à une « pensée » à partir de l'expérience perceptive, nous devons expliquer comment la perception se rapporte à l'acte de signification. Il semble donc que la perception soit un intermédiaire entre le monde et la « pensée ». En d'autres termes, la perception possède une double dimension : d'un côté, elle est un mode d'accès au monde extérieur ; de l'autre, elle est l'expérience du moi. Selon la terminologie de Husserl, c'est dans la perception que nous pouvons découvrir le rapport « mystérieux » entre le contenu réel et le contenu intentionnel. Selon la terminologie merleau-pontienne : « Nous ne pouvons, par suite, appliquer à la perception la distinction classique de la forme et de la matière, ni concevoir le sujet qui perçoit comme une conscience qui “interprète”, “déchiffre” ou “ordonne” une matière sensible dont elle posséderait la loi idéale. »²

² M. Merleau-Ponty, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Grenoble, Cynara, 1989, pp. 41-42.

Aux yeux de Husserl, la validité de la connaissance repose sur l'évidence du phénomène et sur la capacité d'intuitionner le phénomène évident. Pour expliquer comment le sujet ou le *cogito* accède au phénomène, il doit analyser comment le phénomène ou le *cogitatum* est donné dans la perception externe et dans la perception interne. Bien entendu, dans la phénoménologie husserlienne, *l'intuition sensible* et *l'intuition catégoriale* sont les deux types d'acte qui garantissent l'évidence des manifestations du phénomène. Dans la perception, une chose et un état de chose sont donnés ou perçus immédiatement, c'est-à-dire que non seulement l'évidence de l'intuition sensible peut être réalisée dans la perception d'une *chose*, mais l'intuition catégoriale peut aussi être réalisée dans la perception d'un *état de chose*.

Quand Husserl analyse le caractère essentiel de la perception interne dans la 5^e *Recherche*, qui est une perception adéquate, il indique que celle-ci « n'attribue à ses objets rien qui n'ait été représenté intuitivement, et donné réellement dans le vécu perceptif lui-même [...]. Toute perception est caractérisée par l'intention d'appréhender son objet comme présent dans son ipséité corporelle. »³ Si la perception interne réalise sa donation de l'objet de manière adéquate, alors il semble qu'elle aussi perde son activité de constitution intentionnelle, et qu'elle soit seulement une perception passive, c'est-à-dire que l'évidence de la perception interne ne se réalise que passivement. Dans la 6^e *Recherche*, Husserl indique également que « nous n'avons, bien entendu, de perception évidente que de nos vécus et encore n'en avons-nous même de ceux-ci que dans la mesure où nous les accueillons dans leur pureté au lieu de les transcender dans l'aperception. »⁴ Si l'évidence est réalisée dans la dimension passive, alors le contenu réel comporte une évidence passive dans son être propre, par rapport à la conscience intentionnelle qui représente la dimension active.

³ Ed. Husserl. *Recherches logiques*, Tome II/2, tr. fr. H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1962, p. 154. Désormais : *RL*, II/2.

⁴ Ed. Husserl. *Recherches logiques*, Tome III, tr. fr. H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1962, p. 289. Désormais : *RL*, III.

Dans la 6^e *Recherche*, Husserl indique qu'il existe une unité entre la pensée qui exprime et l'intuition exprimée. Il pense que la perception est un acte qui détermine la signification, c'est-à-dire qu'elle détermine la signification de l'expression d'une perception. Utilisons la terminologie de Husserl : la perception offre la *matière* pour des actes de la conscience, elle *remplit* l'acte de la signification, en sorte que la perception est le *remplissement* de l'intention de la signification. L'évidence de la perception est donc la condition préalable pour valider cette unité, mais aussi pour valider la signification de l'expression, dans le but de parvenir à l'évidence de la vérité. Nous voyons que la question de la perception engage une relation intime avec la question du langage, en particulier avec l'expression de la pensée pour arriver à la vérité.

Deuxièmement, la perception est un type de vécu originaire que Husserl nomme aussi « impression » et qui est au « fondement » des autres actes de conscience. Par rapport à ceux-ci, la perception est le point de départ de la recherche phénoménologique des actes de la conscience. Par exemple, le vécu saisi par la réflexion (perception interne) peut renvoyer à un vécu originaire ou premier qui est la perception ; la perception d'un signe est aussi la condition de l'acte de signification. La perception ne renferme en elle que la présence vivante ou l'impression originaire ; elle est le vécu originaire avant la modification effectuée par la réflexion. Dans les *Ideen I*, Husserl pense que « l'*Eidos*, la pure essence peut être illustrée par des exemples de caractère intuitif empruntés aux données de l'expérience, à celles de la perception, du souvenir, etc., mais aussi aux simples données de l'imagination. »⁵ De plus, dans le § 70, il écrit : « L'essence générale de la saisie eidétique immédiate et intuitive a la propriété de pouvoir être opérée sur la base de *simples présentations* portant sur des exemples individuels. »⁶ C'est dans la perception que de *simples présentations sont réalisées*. Plus spécifiquement, la *perception donatrice originaire* a un avantage sur toutes les espèces de présentations,

⁵ Voir § 4 des *Ideen I*. Ed. Husserl, *Ideen I : Idées directrices pour une phénoménologie*, 1913, tr. fr. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, p. 24. Désormais, *Ideen I*.

⁶ *Ideen I*, § 70, p. 223.

comme par exemple le souvenir ou l'imagination⁷. Husserl pense que la perception « n'a pas seulement un privilège comme acte fondamental de l'expérience appliqué à constater l'existence ; [...] elle garde aussi sa supériorité quand elle sert de soubassement à la constatation phénoménologique des essences. »⁸ Finalement, nous devons indiquer que, dans les *Ideen II*, Husserl propose le concept d'« *impressions sensibles* », quand il analyse la perception corporelle du corps propre. Les impressions sensibles sont des événements somatiques dans la sensation de contact entre le corps propre et la chose matérielle. La particularité de la sensation consiste dans son pouvoir d'être appréhendée en deux modes : d'une part, elle peut être considérée comme recouvrant les propriétés réales de la chose matérielle ; d'autre part, elle peut être appréhendée en tant que sensation du corps propre⁹.

Troisièmement, si nous voulons rechercher l'origine du sens du point de vue de la phénoménologie, il est évident que l'étude de la perception est notre point de départ pour expliquer comment le sens surgit quand nous percevons le monde extérieur. La perception est la première couche des opérations cognitives qui nous mènent à la connaissance ; aux yeux de Merleau-Ponty, la perception est d'ailleurs la modalité originale de la conscience, en même temps qu'un intermédiaire qui connecte la connaissance sensible et la connaissance de l'intelligence. Si nous donnons un ordre génétique aux actes de la conscience, nous voyons que la sensation est un type d'« acte » inférieur à la perception, la donation intuitive de la sensation ou le senti étant le commencement de l'évidence de notre conscience. Même si Husserl ne considère pas le sentir

⁷ Dans les *Ideen I*, Husserl indique la différence entre l'imagination et le souvenir : « Plus exactement, l'imagination en général est la *modification de neutralité appliquée à la présentification "positionnelle"*, donc au souvenir au sens le plus large qu'on puisse concevoir ». *Ideen I*, p. 371. Mais, l'imagination et le souvenir appartiennent à l'acte de présentification. La particularité de l'imagination consiste en ceci : « C'est précisément parce que l'imagination s'appuie sur le souvenir entendu comme acte positionnel qu'elle peut être redoublée, à la différence des autres modifications de la conscience qui ne connaissent pas d'itération, s'appliquant aux vécus présents ». J. Leclercq, J.-Fr. Lavigne, *Études de phénoménologie*, Louvain, Presses universitaires de Louvain, 2015, p. 78.

⁸ *Ibid.*, § 70, p. 224.

⁹ Voir *Ideen II*, § 39, dans lequel Husserl analyse en détail le caractère particulier de la sensation corporelle. Ed. Husserl, *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, trad. fr. E. Escoubas, Paris, PUF, 1982. Désormais : *Ideen II*.

comme un acte complet, il doit expliquer comment la sensation devient le contenu de la perception et expliquer la manière dont nous obtenons les sensations. C'est dans la sensation que nous trouvons le « mythe » du rapport entre le sujet et le monde et que nous découvrons comment le sens surgit. En même temps, c'est dans la discussion de la sensation chez Husserl que nous découvrons le problème et la limite de sa phénoménologie auxquels Henry apporte de nombreuses contributions. En effet, il semble que l'étude de la perception chez Husserl présuppose une phénoménologie de la sensation ; c'est la raison pour laquelle Henry cherche à montrer que l'essence de la sensation est la limite de la phénoménologie hylétique husserlienne ; Henry veut donc établir une phénoménologie matérielle pour clarifier l'essence transcendante de la sensation. Dans l'Avant-propos de la *Phénoménologie matérielle*, il indique la tâche de cette phénoménologie : « Radicaliser la question de la phénoménologie, ce n'est pas seulement viser la phénoménalité pure, c'est interroger le mode selon lequel elle se phénoménalise originellement, la substance, l'étoffe, la matière phénoménologique dont elle est faite – sa matérialité phénoménologique pure. Telle est la tâche de la phénoménologie matérielle. »¹⁰

Dans la phénoménologie husserlienne, la perception est différente de la connaissance, mais la donation originaire ou intuitive de la perception détermine la signification de l'expression, et détermine, en outre, la connaissance mise en forme dans l'expression. Si nous considérons le « sens » comme le synonyme de la signification d'un terme ou d'une phrase qui peut être, en principe, exprimé par le langage. En d'autres termes, la célèbre expression de Wittgenstein peut ici être reprise : « Tout ce qui proprement peut être dit peut être dit clairement. »¹¹ Le « sens » exprimable chez Husserl est fondé sur l'acte d'idéation, et l'idéation se constitue à partir de l'acte sensible ; donc, il semble que nous puissions dire que, après l'idéation, il existe un sens

¹⁰ M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1990, p. 18, souligné par nous. Désormais : *PM*.

¹¹ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tr. fr. Gilles-Gaston Granger, Paris, Gallimard, 1993, p. 31.

idéal qui peut être exprimé et nous pouvons le considérer comme la pensée. Chez Husserl, l'expression du « sens » est réalisée par l'unité de la pensée et de l'intuition, c'est la perception qui est l'intermédiaire entre la pensée et l'intuition sensible. Chez Merleau-Ponty, l'expérience perceptive du corps, qui est réalisée d'une manière différente de celle de la conscience intentionnelle, peut aussi susciter le « sens ». Il semble que le « sens », qui surgit du corps, élargit le « sens » qui surgit dans la conscience, mais nous pouvons dire aussi que le « sens » du corps est plus large que le « sens » de la conscience. Henry pense 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 chaque fois : l'autorévélation d'une "cogitatio".* »¹² Chez Henry, la vie est une immanence absolue. Si donc la vie est par essence invisible, et si la pensée n'est qu'un mode de la vie, alors il semble qu'il existe une dimension « impensable » ou « inexprimable » dans la vie. Autrement dit, il semble qu'il existe un « sens » de la vie qui est le « silence » absolu.

En même temps, si nous interrogeons la signification du développement de la phénoménologie husserlienne à la lumière de la phénoménologie henryenne sur la question de la subjectivité, il semble que nous pouvons voir un courant philosophique dont le noyau est la subjectivité. Dans *La vie du sujet : Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Rudolf Bernet veut interpréter la phénoménologie de Husserl comme une philosophie de la subjectivité, qui interroge la vie du sujet ; en ce sens, il existe un fil conducteur de Husserl à Henry : questionner l'essence de la vie par la phénoménologie.

¹² M. Henry, *Incarnation : une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000, p. 129. Désormais : *I*.

Plan de notre travail

Dans la **problématique**, nous avons expliqué pourquoi nous choisissons la perception et la sensation comme notre thème central. Pour expliciter spécifiquement ce thème et pour rendre cette analyse cohérente, nous développerons notre recherche en quatre sections principales :

La première section – « la perception en tant qu’acte objectivant chez Husserl » – explique spécifiquement comment Husserl analyse la perception dans son travail phénoménologique, pour expliciter l’importance de la perception et son privilège dans notre relation à l’apparaître du monde. Il s’agit d’une analyse de l’essence de la conscience intentionnelle, d’une analyse sur l’objet intentionnel. En même temps, nous voulons clarifier le passage de la phénoménologie husserlienne à la phénoménologie henryenne, en discutant le rapport entre la perception et la sensation, la question de l’expression de la perception et la condition de la présentation du phénomène. Dans cette section, notre analyse se limite aux textes de la première édition des *Recherches logiques* et des *Ideen I* et *II*.

La deuxième section – « Le corps subjectif et la manifestation originaire chez Henry » –, se concentre sur l’auto-affection de la vie chez l’auteur de *L’Essence de la manifestation*. Il s’agit d’examiner les enjeux de la critique portée par Henry à la notion husserlienne de « sensation affective », pour statuer sur les limites de la phénoménologie hylétique husserlienne. En même temps, nous essayons d’analyser comment Henry comprend la sensation affective de Husserl dans sa phénoménologie de la vie. Chez Henry, la sensibilité est différente de l’affectivité, celle-ci étant le fondement de la première. La sensation est donc seconde par rapport à l’affectivité. En considérant l’affectivité comme l’essence de la sensibilité, Henry fait de l’affectivité la condition de possibilité ultime de toute expérience possible : « Telle est précisément l’affectivité, la forme universelle de toute expérience possible en général, la dimension ontologique et transcendantale qui

fonde la réalité de tout ce qui est. »¹³ Il essaie de clarifier, d'une part, la signification radicale de la phénoménologie matérielle que la phénoménologie hylétique husserlienne ne peut pas clarifier suffisamment ; et, d'autre part, l'essence immanente de la vie ou l'immanence absolue de la subjectivité.

La troisième section – « L'autorévélation de la vie chez Henry » – entreprend d'analyser la signification de la phénoménologie de la vie par le concept du sentiment, qui occupe un statut central dans les analyses du philosophe. En même temps, cette section veut circonscrire « une théorie de la connaissance » du corps.

Dans la quatrième section – « La compréhensibilité de la vie et la pensée confucéenne » –, nous ferons une comparaison entre la phénoménologie de la vie et la philosophie confucéenne. Nous essayons d'interpréter cette tradition par la phénoménologie de la vie de Henry. Il semble que cet interprétation puisse nous donner une autre possibilité pour comprendre la pensée confucéenne.

¹³ M. Henry, *L'Essence de la manifestation*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1963, p. 638. Désormais : *EM*.

Préliminaires : le problème de la sensation, du sentiment et de la perception chez Husserl et Henry

Mon bon ami, toute théorie est sèche, et l'arbre précieux de la vie est fleuri.

Johann Wolfgang von Goethe, *Faust*.¹⁴

Étant expression, elle (la philosophie) ne s'accomplit qu'en renonçant à coïncider avec l'exprimé et en l'éloignant pour en voir le sens. Elle peut donc être tragique, puisqu'elle a son contraire en soi, elle n'est jamais une occupation sérieuse.

Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*.¹⁵

Depuis l'affirmation cartésienne du *cogito* au seuil de la philosophie moderne, les questions du fondement et de la validité de la connaissance prédominent dans les débats philosophiques. Ces débats portent sur le rapport entre le sujet cognitif et le monde, au point que certains n'ont pas hésité à diagnostiquer un « *Epistemological turn* » logé au cœur de la philosophie. Par-delà les interprétations proposées par l'empirisme, l'intellectualisme et le transcendantalisme kantien sur la question spécifique de l'origine de la connaissance, la phénoménologie husserlienne ouvre pour sa part une nouvelle voie, en déployant elle aussi une philosophie transcendantale, mais dans un sens différent de celle de Kant. Une différence qui tient notamment dans la manière dont Husserl cherche à étudier l'origine de la connaissance et sa validité par l'analyse et la description des structures des actes de conscience. Elle se concentre sur le champ du donné intuitif ou sur le champ de la présence qui sont « antérieur à tout point de vue, [...] antérieur même à toute pensée qui élabore théoriquement ce donné. »¹⁶ La recherche phénoménologique se veut ainsi une recherche sans préjugé, fondée sur ce geste décisif d'un « retour aux choses mêmes ». Maintenant, après les développements de Heidegger,

¹⁴ J. W. von Goethe, *Faust*, tr. fr. Gérard de Nerval, Paris, J'Ai Lu, 1995, p. 57.

¹⁵ M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, 1960, p. 68.

¹⁶ *Ideen I*, § 20, p. 69.

Merleau-Ponty, Ricœur et Levinas, ou encore Henry et Marion, etc., la phénoménologie est devenue un courant dominant de la philosophie qui propose non seulement une nouvelle méthodologie de la philosophie – dont la tâche radicale est de décrire la manière dont le monde est donné et apparaît au sujet –, mais aussi, et en même temps, qui en renouvelle notre compréhension des divers champs : ontologie, épistémologie, logique, éthique, etc.

Dans le présent travail, nous analyserons les thèmes de la perception, de la sensation et du langage chez Husserl, ainsi que dans certains aspects de la philosophie de l'affection et de la vie chez Henry. Cette recherche a pour objectif de déceler la manière dont s'opère le passage de la phénoménologie visible absolue à la phénoménologie invisible absolue. Notre méthode consiste en une classification de la perception, de la sensation et de l'affection dans la phénoménologie intentionnelle de Husserl, et d'analyser comment Henry critique cette phénoménologie en établissant une phénoménologie de la vie.

Dans ces préliminaires, nous voudrions faire une analyse générale de la phénoménologie chez Husserl et Henry.

Nous examinons comment ces auteurs analysent la conscience, la perception et la sensation dans leur phénoménologie. Il s'agit de la structure de la conscience et de la perception, du statut de la perception par rapport aux sensations, mais aussi du problème de l'expression de la perception et de la sensation. Par exemple, en utilisant la terminologie husserlienne, quelle est la relation entre la perception et l'acte conférant le sens ou l'acte signifiant ?

Du point de vue de Husserl, la phénoménologie est une « nouvelle science » qui recherche la région de l'être original ; cette région est le « *résidu phénoménologique* », à savoir la région de la conscience pure¹⁷. En d'autres termes, c'est le monde en tant que *Eidos*, non pas le monde en tant que fait. Dans les *Ideen I*, Husserl fait une distinction entre le fait et l'essence. La

¹⁷ *Ideen I*, § 34, p. 108.

phénoménologie est une étude limitée au domaine de l'essence : c'est l'intuition de l'essence ou la saisie éidétique (du général) qui fait de la phénoménologie une science éidétique. Il veut établir la philosophie comme une « science rigoureuse, c'est-à-dire une science de l'essence établie sur l'intuition de l'essence ou l'intuition catégoriale. Cette science est semblable à la géométrie dont l'objet de recherche est formé par les « possibilités idéales » ou des états de choses propres aux essences, non des réalités ou des états de choses propres à la réalité¹⁸. La phénoménologie est une science éidétique qui ne vise pas des faits empirique mais l'essence des phénomènes dans la conscience. Dans un certain sens, nous pouvons considérer l'étude de la phénoménologie husserlienne comme une recherche méta-épistémologique ou une recherche de la connaissance de la connaissance. Nous pouvons dire que, dans la phénoménologie husserlienne, la recherche de la théorie de la connaissance précède la métaphysique : aucune réponse philosophique ne peut être acceptée comme préalable à l'éclaircissement de la théorie de la connaissance. Nous pouvons donc dire que l'ontologie n'est pas le premier but de la recherche husserlienne.

Selon Husserl, la conscience *objective* est le caractère fondamental de la conscience, donc le monde est donné ou manifesté premièrement de manière à être objectivé par la conscience. Bien entendu, la perception, modalité originale de la conscience, est la première couche des opérations cognitives qui nous mènent à la connaissance. Dès lors, clarifier l'évidence de la perception est un thème central dans la phénoménologie husserlienne. Dans la 6^e *Recherche*, Husserl analyse la contribution et le problème de la distinction Brentanienne entre la perception interne et la perception externe – qui correspond à la distinction entre le phénomène psychique et le phénomène physique – pour éclairer le caractère essentiel de la perception. La distinction entre ces deux types de perception repose sur le caractère de l'évidence et sur les différents types de phénomène ; elle est le critère sur lequel Brentano délimite et distingue le domaine de la psychologie par rapport à la science de la nature.

¹⁸ Sur la relation entre la science de l'essence et la science du fait, voir §§ 7-8 de *Ideen I*.

Aux yeux de Brentano, parce que l'objet de la perception interne possède une existence effective ou une inexistence intentionnelle dans la perception, l'objet de la perception externe n'existe que de manière intentionnelle et phénoménale, en sorte que la perception interne possède un privilège épistémique par rapport à la perception externe. Husserl critique cette idée brentanienne. Il pense que la perception externe est aussi une perception évidente. En même temps, Husserl critique ce que Brentano qualifie de « phénomène physique » : non seulement ces objets extérieurs mais aussi ces contenus présentatifs qui appartiennent réellement à la perception. Aux yeux de Husserl, Brentano ne parvient donc pas à clarifier le caractère essentiel de la perception. Dans l'appendice de la 6^e *Recherche*, Husserl remplace la distinction entre perception interne et externe par la distinction entre perception adéquate et inadéquate, laquelle correspond à la distinction entre perception immanente et perception transcendante : seule cette distinction peut nous donner une analyse descriptive de la perception sans présupposer l'être métaphysique.

Selon Husserl, dans la perception transcendante, l'objet de la perception est présent « en chair et en os », des esquisses de la perception sont réalisées dans le contenu sensible qui peut être une complexion sensible ou un flux de contenus sensibles. Donc la perception transcendante, en tant qu'acte fondamental sur lequel d'autres actes sont fondés, nous donne un bon exemple de la relation entre le monde et le moi, ainsi qu'une bonne compréhension de l'origine du sens, mais aussi, à un niveau supérieur, de l'origine de la connaissance.

Dans les *Recherches logiques*¹⁹, Husserl distingue l'objet perçu du contenu sensible pour critiquer la théorie de la perception de Brentano qui considère le sentir comme un acte complet au même titre que le percevoir. Considérons l'aspect de l'acte : c'est la distinction entre *percevoir* en tant

¹⁹ Parce que la comparaison entre la première et la deuxième édition des *Recherches logiques* est un travail à part entière, et pour clarifier le point de départ de la pensée de Husserl, notre analyse porte uniquement sur la première édition des *Recherches logiques*.

qu'acte complet et *sentir* en tant qu'acte partiel (la distinction entre *Erleben* ou *Empfinden* et *Wahrnehmen*). Selon Husserl :

« C'est le caractère d'acte qui anime pour ainsi dire la sensation et qui, selon son essence, fait en sorte que nous percevons tel ou tel objet [...]. Les sensations tout comme les actes qui les "appréhendent", ou les "aperçoivent" sont en ce cas vécus, mais elles n'apparaissent pas objectivement ; elles ne sont pas vues, entendues, ni perçues par un "sens" quelconque. Les objets, par contre, apparaissent, sont perçus, mais ils ne sont pas vécus. »²⁰

Les affectifs sensibles ou les sensations ne sont pas du vécu intentionnel, ils « jouent ici le rôle des *contenus figuratifs* pour des actes de perception, ou bien (comme on le dit sans éviter tout malentendu) les sensations connaissent ici une "*interprétation*" ou une "*appréhension*" objectives. »²¹

Dans les *Ideen I*, Husserl considère la perception transcendante comme la conscience de la *présence corporelle en personne d'un objet individuel*, qui de son côté, au sens purement logique du mot, est un individu ou un de ses dérivés au point de vue des catégories logiques²². Il pense que « le propre de toute conscience *perceptive* est d'être la conscience de la présence corporelle en personne d'un objet individuel »²³, donc la perception possède une fonction d'individualisation du monde, et cette individualisation de « quelque chose » est la condition nécessaire pour arriver à la connaissance individuelle, à partir de laquelle on arrive à la connaissance plus élevée ou plus abstraite. Husserl a indiqué la relation fondatrice entre la perception sensible et la perception catégoriale dans la 5^e *Recherche*. Il pense que, du point de vue de la phénoménologie descriptive, la perception sensible constitue un fondement descriptif pour la perception catégoriale : « Nous pouvons caractériser les

²⁰ *RL*, II/2, p. 188.

²¹ *Ibid.*, pp. 196-197.

²² *Ideen I*, § 39, p. 126.

²³ *Ibid.*, § 40, p. 128. Nous soulignons.

objets sensibles ou réels (*realen*) comme *objets du degré inférieur d'une intuition possible*, les objets catégoriaux ou idéaux comme *objets des degrés supérieurs*. »²⁴

Analysant la structure de la conscience, Husserl montre que la perception, en tant qu'acte fondamental de la conscience, est aussi « perception de quelque chose ». Mais il restait encore à éclairer la genèse même de la perception. Pour clarifier la manière dont la perception entre en contact avec le monde, nous avons encore besoin d'analyser comment la perception du monde se réalise.

Dans la phénoménologie génétique, Husserl pense que « l'éveil consiste à diriger le regard sur quelque chose. Être-éveillé veut dire : subir effectivement une affection. »²⁵ Dans le § 49 de l'ouvrage *De la synthèse active*, Husserl considère l'affection comme une *attention négative* située dans la passivité, l'attention dans l'activité vraie étant l'*attention positive*. C'est dans la passivité qu'on accomplit la reconstitution d'une objectivité, la passivité constituant l'arrière-plan pour l'activité de l'*ego* : « C'est depuis la passivité de l'arrière-fond que les affections portent sur le moi, elles sont les présuppositions de la disposition [du regard]. »²⁶ Pour expliquer comment la perception peut connaître le monde, il faut analyser le concept de l'*attention* chez Husserl. Dans le volume XXXVIII des *Husserliana*, intitulé *Perception et attention* (c'est un cours donné par Husserl durant le semestre d'hiver 1904-1905, traduit en français par Natalie Depraz, et intitulé *Phénoménologie de l'attention*), Husserl analyse la relation solidaire entre la perception et l'attention. Selon lui, cette relation solidaire est plus originaire ou fondamentale que perception et souvenir, perception et imagination, perception

²⁴ *RL*, III, p. 178.

²⁵ Ed. Husserl, *Expérience et jugement*, tr. fr. D. Souche-Dagues, Paris, PUF, 1991, pp. 92-93. Désormais : *EJ*.

²⁶ Ed. Husserl, *De la synthèse passive*, tr. fr. P. Jean-François et M. Richir, Grenoble, Millon, 2004, p. 12. Désormais : *DSP*.

et signification²⁷. Nous aborderons cette question importante dans notre première section. Mais pour éviter une confusion engendrée par la multiplication des références, notre analyse se concentrera sur *Ideen I* et *Ideen II*, et partiellement sur les *Recherches logiques*.

Dans la phénoménologie génétique, la conscience n'est pas un existant statique, elle s'écoule ou émerge sans cesse dans le processus de constitution de son objet. L'origine et l'histoire de la conscience deviennent un problème important à cette époque. Mais en même temps, nous pouvons nous demander comment comprendre le pré-donné avant qu'il devienne «quelque chose» de la conscience, ou qu'est-ce qui se passe avant que le monde soit constitué par la conscience ? Dans *De la synthèse passive*, Husserl remarque l'importance du problème de la synthèse passive pour résoudre le problème du pré-donné ou de la pré-constitution. Après avoir examiné une phénoménologie de l'individualisation, il s'avance vers une phénoménologie systématique des champs sensibles²⁸. Ces champs sensibles constituent un système d'ordre et une simple forme qui est susceptible de « motiver » l'affection. L'affection, en tant que stimulation affective sur le moi, peut être considérée comme l'origine de la conscience.

Dans les *Ideen II*, Husserl analyse le corps sensible, une région d'être plus fondamentale qui dépasse la structure noético-noématique des vécus de conscience. Les sensations kinesthésiques du corps constituent un pivot unifiant l'âme et le physique. Selon Husserl, le corps n'est pas seulement une chose, mais aussi une expression de l'esprit ou un organe de l'esprit, duquel émergent les expériences originaires ou *charnelles*. C'est une région profonde dans laquelle on peut appliquer un regard phénoménologique aux *objectivités* fondatrices, examiner la constitution complexe de la nature et de l'esprit. La sensibilité constitue une couche préthéorique ou pré-noétique de constitution qui semble capable de se réaliser elle-même dans l'autorévélation. Nous examinerons si la sensation possède une existence autonome dans la

²⁷ Dans l'introduction de ce livre, Depraz analyse cette question. E. Husserl, *Phénoménologie de l'attention*, tr. fr. N. Depraz, Paris, Vrin, 2009, p 10.

²⁸ DSP, p. 216.

phénoménologie de Husserl et de Henry. Par les analyses des *Ideen II*, nous pouvons découvrir une phénoménologie de la sensibilité qui anticipe la phénoménologie du corps de Merleau-Ponty et la phénoménologie de la vie de Henry.

Bien que Husserl ait déjà remarqué la question du pré-donné sensible dans *De la synthèse passive* et le problème de la constitution du monde par le corps dans les *Ideen II*, il reste encore à clarifier pour lui-même tout le problème de la signification de la sensation pour la phénoménologie. C'est pourquoi Merleau-Ponty insiste sur la priorité de la sensation par rapport à la conscience, et sur la signification ontologique de la sensation pour trouver le fondement ultime de la phénoménologie. Nous voulons montrer la signification philosophique de la sensation en analysant sa relation au monde, à la perception, au langage, etc. Il semble que la réalisation de la sensation du corps est différente de celle de la conscience. Mais la question importante ici est celle de savoir dans quelle mesure il est possible de dire que la particularité du corps par rapport à la conscience, le sentir du corps, est une pré-donnée par rapport à la donnée de la conscience. Généralement, on croit que « Toute tentative pour faire entrer en compte la finitude de la conscience sensible est récusée comme un retour au naturalisme ou même au panthéisme. »²⁹ C'est dans le § 34 et le § 49 des *Ideen II* que Husserl a thématiqué la distinction entre attitude personaliste et attitude naturaliste ; nous discuterons cette distinction dans la partie sur la phénoménologie du corps.

Nous savons que Husserl a analysé le problème du sentiment non-intentionnel dans le §15 de la 5^e *Recherche*, il pense qu'il existe un genre de sentiment non-intentionnel :

« Dans l'unité d'essence de ce genre, unité manifeste d'un genre embrassant exclusivement des actes, on ne pourra pas classer ces

²⁹ M. Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression : cours au Collège de France : notes, 1953*, Genève, Métis Presses, 2011, p. 14.

sensations de couleur et de plaisir ; au contraire, du point du vue descriptif, quant à leur essence spécifique, elles appartiennent au même genre que les sensations tactiles, gustatives, olfactives, etc. Le fait qu'elles sont, à la rigueur, des contenus figuratifs ou encore des objets d'intentions, mais non elles-mêmes des intentions, témoigne d'une différence descriptive si essentielle que nous ne pouvons songer sérieusement à soutenir qu'il y a ici l'unité d'un genre véritable. »³⁰

Husserl accepte l'idée de Brentano qui distingue « les *sensations* de douleur et de plaisir (*sensations affective/Gefühlsempfindung*) de la douleur et du plaisir au sens de *sentiments*. »³¹ Donc le « sentiment » non intentionnel est la *sensation affective*, qui est sur le même plan que des contenus sensoriels comme le rugueux ou le poli, le rouge ou le bleu, qui est la sensation ou le contenu figuratif. En même temps, Husserl accepte l'idée de Brentano qu'il existe un sentiment intentionnel, formé par les actes affectifs, par exemple le plaisir ou le déplaisir, que Brentano place dans la troisième classe de l'acte psychique. Dans ce type d'acte, « il y a deux intentions superposées : l'intention qui fonde, donne l'objet *représenté*, et l'intention fondée donne l'objet senti ; la première est séparable de la seconde, mais non la seconde de la première. »³² Husserl retient et développera cette idée de Brentano sur le sentiment intentionnel.

Dans l'ouvrage *La vie du sujet*, Rudolf Bernet a discuté l'ambivalence de la position de Husserl dans les *Recherches logiques* sur le caractère du sentiment :

« La position des *Recherches logiques* est donc caractérisée par une grande ambivalence quant au caractère originellement subjectif ou objectif des sentiments et aussi quant aux avantages et aux désavantages de leur assimilation aux actes objectivants. D'une part, Husserl semble reculer devant l'idée d'attribuer aux vécus axiologiques des objets

³⁰ *RL*, II/2, pp. 197-198.

³¹ *Ibid.*, p. 198.

³² *Ibid.*, p. 193.

intentionnels *sui generis*, tels que les valeurs et, d'autre part, il ne veut pas renoncer à l'idée qu'il existe bien une intentionnalité de type affectif qui se manifeste sous la forme d'un attachement émotionnel à l'objet intentionnel. »³³

Bernet indique que le sentiment porte un double caractère dans les *Recherches Logiques* : d'une part, il se réfère à l'objet, d'autre part, il est un état subjectif³⁴. Dans le § 84 des *Ideen I*, Husserl analyse le caractère essentiel de l'intentionnalité. Même s'il pense qu'il existe un vécu non intentionnel, il indique aussi que « c'est l'intentionnalité qui caractérise la *conscience* au sens fort et qui autorise en même temps à traiter tout le flux du vécu comme un flux de conscience et comme l'unité d'une conscience »³⁵ ; il pense qu'« une perception est perception de..., [...] une évaluation, d'un état de valeur ; un souhait porte sur un état de souhait, ainsi de suite. »³⁶ En ce sens, il semble qu'il existe un état de valeur et un état de souhait qui sont portés par des actes propres, ces actes de sentiments intentionnels qui n'ont pas besoin de présupposer un acte de représentation.

Si le vécu intentionnel ou la *sensation affective* existent, toute la question devient alors celle de leur mode de manifestation ou de leur type de phénoménalité. Dans *Phénoménologie matérielle*, M. Henry analyse en ces termes la limite de la phénoménologie hylétique husserlienne sur la sensation ou les data sensibles :

« Nous disions que Husserl a laissé sans solution le problème fondamental de l'unité intra-conscientielle des composants hylétiques et intentionnelles du vécu, qu'il n'a pu montrer comment cette unité réside

³³ R. Bernet, *La vie du sujet*, Paris, PUF, 1994, pp. 311-312.

³⁴ Dans *L'immanence à la limite*, S. Laoureux analyse explicitement l'idée de Husserl sur le sentiment dans les *Recherches logiques* et dans les *Ideen I*, ainsi que l'analyse de Bernet sur l'idée de Husserl et la critique de Bernet à Henry. Cf. S. Laoureux, *L'immanence à la limite : recherches sur la phénoménologie de Michel Henry*, Paris, Cerf, 2005, § 5.

³⁵ *Ideen I*, § 84, p. 283.

³⁶ *Ibid.*

dans la réalité même de la subjectivité absolue et, bien plus, définit cette réalité. »³⁷

D'après Husserl, la matière ou les data sensibles se donnent comme matière à l'égard des formations intentionnelles. Les « apparitions sensibles » dans lesquelles le monde se donne à nous ne se donnent elles-mêmes, ne sont des apparitions, des phénomènes, que de cette façon : pour autant qu'elles sont animées par une noèse intentionnelle et portée par elle dans l'apparence³⁸. Selon Henry, la matière, les datas sensibles ou « moments hylétiques du vécu » sont, en tant qu'appartenant à la *hylè*, non intentionnels par principe ; ils incluent les *contenus de sensation*, par exemple, la « couleur sensuelle », la pure impression sonore, etc., mais aussi le *sentiment* comme la douleur, la joie, etc. ; ils sont des vécus définis par leur caractère *impressionnel* aussi bien que délimité par lui³⁹. La possibilité de l'unité de la *hylè* et de la *morphè* n'est pas explicitée chez Husserl : le sentiment non intentionnel ou la sensation n'a pas le statut d'existence indépendante, mais il est plutôt une partie qui compose l'acte intentionnel, il est toujours dans la constitution noético-noématique d'objectivité pour pouvoir être intentionné et exprimé. D'après Henry, la *hylè* et la *morphè* sont deux choses essentiellement différentes, elles ne peuvent pas s'unir ensemble comme une unité homogène ; il existe un fondement comme possibilité de leur relation :

« Si deux essences diffèrent absolument, elles ne peuvent promouvoir ensemble l'homogénéité où toute réalité puise sa possibilité principielle. Celle-ci implique bien plutôt que se noue entre elles quelque lien de fondation tel que l'une s'étende sous l'autre et, en dépit de la différence, lui serve d'appui. »⁴⁰

Chez Henry, l'élucidation de cette possibilité devient donc une question centrale concernant la réalité de la subjectivité absolue ; la manifestation de

³⁷ *PM*, p. 18

³⁸ *Ideen I*, pp. 17-18.

³⁹ *PM*, p. 17. Nous soulignons.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 14.

l'élément impressionnel pur (la matière, les data sensibles, le sentiment non intentionnel), qui est indépendante de la fonction par laquelle il sert de matière à l'intentionnalité, devient la question radicale. Henry s'interroge : « L'impressionnalité de l'impression, son affectivité accomplit-elle déjà, en elle-même et par elle-même, une fonction de manifestation, une fonction phénoménologique ? »⁴¹

Dans *L'Essence de la manifestation*, M. Henry critique le *monisme ontologique* qui a dominé la pensée philosophique occidentale de l'essence du phénomène jusqu'à nos jours, en subordonnant « l'essence et la condition de la phénoménalité à une forme exclusive, la réduction qui en résulte du champ ontologique à une seule sphère de manifestation et de réalité. »⁴² Henry remarque : « Conformément aux présuppositions ontologiques ultimes du monisme, l'essence ne se manifeste qu'en s'objectivant sous la forme de l'horizon pur qu'elle s'oppose. »⁴³ Le monisme ontologique croit que l'essence de la manifestation se trouve dans la distance, à savoir dans l'extériorité ou dans la transcendance. Cette distance est comprise comme une distance ontologique ou universelle qui détermine la structure de la manifestation de l'être, où l'être s'oppose à soi pour se manifester ; il existe en outre une distance de soi à soi ou une conscience de conscience dans l'automanifestation de soi, dans laquelle le soi devient un objet de la conscience. Le monisme ontologique conduit donc à une dualité ou une différence dans l'unité de l'être, et le soi perd alors son statut subjectif dans l'objectivation de soi⁴⁴.

⁴¹ *PM*, p. 21.

⁴² G. Dufour-Kowalska, *Michel Henry, un philosophe de la vie et de la praxis*, Paris, Vrin, 1980, p. 31.

⁴³ *EM*, p. 240.

⁴⁴ Dans *Incarnation*, Henry indique le problème de l'objectivation qui, dans la philosophie, cache l'essence de l'auto-affection de la vie : « Ce que la philosophie appelle un procès d'objectivation, et qui joue un si grand rôle dans nombre de ses développements, n'est jamais possible au sens où elle l'entend. Qu'il s'agisse de l' "esprit", de la "Raison", de la subjectivité, de la conscience ou de toute autre instance fondatrice, ce procès d'objectivation est interprété comme si le pouvoir qui opère l'objectivation s'objectivait lui-même en celle-ci, se posant lui-même devant lui, devenant ainsi lui-même l'autre, l'extérieur, le différent – l' "en-face" ou l' "objet". Que rien de tel n'advienne jamais, que jamais l'objectivation ne soit une auto-objectivation, c'est ce que l'analyse de l'activité corporelle la plus simple et la plus concrète suffit à établir. » *I*, p. 203.

En même temps, selon Henry, le monisme ontologique nous empêche de comprendre l'idée du corps subjectif : « En ce qui concerne la théorie du corps, le monisme ontologique a eu cette conséquence décisive qu'il a constamment empêché la réflexion philosophique de s'élever à l'idée du corps subjectif. »⁴⁵ Dans la phénoménologie husserlienne, la distance est manifestée par l'intentionnalité de la conscience. Autrement dit, la conscience se transcende elle-même. Dès lors, Henry essaie de mettre à jour une essence de la phénoménalité absente de toute intentionnalité et qui est plus profonde que l'intentionnalité husserlienne, à savoir une phénoménalité de la révélation parfaite de soi-à-soi. C'est l'affectivité de la phénoménalité qui forme l'essence de la phénoménalité :

« Ce qui se sent sans que ce soit par l'intermédiaire d'un sens est dans son essence affectivité. L'affectivité est l'essence de l'auto-affection, sa possibilité non théorique ou spéculative mais concrète, l'immanence elle-même saisie non plus dans l'idéalité de sa structure mais dans son effectuation phénoménologique indubitable et certaine. »⁴⁶

L'affectivité n'a donc pas, chez Henry, la structure noético-noématique de l'intentionnalité husserlienne qui cache une transcendance dans l'immanence. C'est l'auto-affection de l'affectivité qui refuse toute représentation ou « pensée ». Revenons à notre analyse dans le paragraphe précédent sur le défaut de la phénoménologie hylétique husserlienne : nous pouvons voir que, chez Henry, la structure essentielle de l'auto-affection du sentiment ou de la sensation affective est plus fondamentale que l'intentionnalité husserlienne.

Après que Heidegger a posé la question d'une « phénoménologie de l'inapparent »⁴⁷, l'inapparent du phénomène devient une question importante

⁴⁵ M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, PUF, p. 108. Désormais : *PPC*.

⁴⁶ *EM*, pp. 577-578.

⁴⁷ A la fin de son dernier séminaire à Zähringen en 1973, Heidegger propose la « phénoménologie de l'inapparent ». M. Heidegger, *Questions IV: Temps et être ; La fin de la philosophie et la tâche de la pensée ; Le tournant ; La phénoménologie et la pensée de l'être ;*

dans la phénoménologie. Selon Henry, une substance phénoménologique invisible peut être désignée par la phénoménologie matérielle : « La substance phénoménologique qu'a en vue la phénoménologie matérielle, c'est l'immédiation pathétique en laquelle la vie fait l'éprouver de soi. »⁴⁸ La vie est le principe de toute chose, « c'est une vie phénoménologique en ce sens radical que la vie définit l'essence de la phénoménalité pure et par suite de l'être. »⁴⁹ C'est la vie affective qui s'effectue ou se sent elle-même dans l'immanence radicale, dans l'immanence invisible et inexprimable ; elle est le champ de l'être ou de l'ontologie qui procède de la connaissance épistémologique. Selon Henry, « La vie se dérobe par principe à tout pouvoir de visibilisation concevable [...] comment peut-on l'exhiber dans une théorie quelconque, c'est-à-dire dans une vue, en parler si peu que ce soit ? Une phénoménologie de l'invisible n'est-elle pas une contradiction dans les termes ? »⁵⁰ La vie chez Henry est l'essence de la manifestation, elle est l'immanence radicale. Dans *C'est moi la vérité : pour une philosophie du christianisme*, Henry résume la double signification de l'immanence et de la transcendance :

« Ce qui est propre à la Vie en tant qu'autorévélation, c'est donc qu'elle se révèle elle-même. Cette apparente tautologie implique deux significations qu'il importe de dissocier ici une première fois. Autorévélation, quand il s'agit de l'essence de la Vie, veut dire d'une part que c'est la vie qui accomplit la révélation, qui révèle. Mais aussi, d'autre part, que ce qu'elle révèle, c'est elle-même. Et c'est ici que le mode de révélation propre à la Vie diffère foncièrement de celui du monde. Car le monde révèle, rend manifeste lui aussi, mais dans l'"au-dehors", jetant, ainsi qu'on l'a vu, chaque chose hors de soi, de telle sorte qu'elle ne se montre jamais que comme autre, différente, extérieure, dans ce milieu d'extériorité radicale qu'est le "hors de soi" du monde. Doublement extérieur donc. Extérieur au pouvoir qui la rend

Les séminaires du Thor ; Le séminaire de Zähringen, tr. fr. J. Beaufret, Paris, Gallimard, 1976, p. 339.

⁴⁸ *PM*, p. 5.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 7.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 8.

manifeste – et c’est ici qu’intervient l’opposition entre la Vérité et ce qu’elle rend vrai. Extérieur à elle-même, d’autre part – elle qui ne se montre que dans sa propre extériorité à soi, vidée de sa propre substance, irréalité, de cette irréalité qui lui vient de son propre mode d’apparition, de la vérité du monde. »⁵¹

Pour le moment, nous pouvons voir que la réalisation du sentiment ou la sensation affective peut être interprétée par l’idée de Henry : le sentiment contient une dimension de « se sentir lui-même », qui est loin de l’interprétation intentionnelle ou représentative. Ce point sera spécifiquement discuté ultérieurement.

Quand Heidegger pose la question du sens de l’être, il veut inverser la relation fondatrice entre la philosophie théorique et la philosophie pratique chez Husserl. Du point de vue de Husserl, c’est la discipline (science) théorique qui est le fondement de discipline (science) normative ou pratique : « Toute discipline normative et *a fortiori* toute discipline pratique présupposent comme fondements une ou plusieurs disciplines théoriques. »⁵² En d’autres termes, l’essence de la science pratique ou normative dépend de celle de la science théorique :

« Les sciences normatives dépendent des sciences théoriques – et surtout des sciences théoriques au sens le plus étroit de sciences nomologiques – de telle manière que nous pouvons à nouveau affirmer qu’elles tirent de celles-ci tout ce qui, en elles, constitue le scientifique et qui comme tel, est précisément le théorique. »⁵³

Par exemple, sur la relation entre la psychologie en tant que science empirique et la logique en tant que science théorique, Husserl adopte l’idée de

⁵¹ M. Henry, *C'est moi la vérité : pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996, p. 42. Désormais : *CMV*.

⁵² Ed. Husserl. *Recherches logiques*, Tome I, trad. fr. Hubert Elie, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1974, p. 49. Désormais : *RL*, I.

⁵³ *Ibid.*, p. 256.

Kant, en considérant la psychologie comme une science empirique en quête de la connaissance de lois *contingentes*, alors que la logique, quant à elle, est en quête des règles *nécessaires* – « Non pas de savoir comment nous pensons, mais comment nous devons penser. »⁵⁴ Au début des *Prolégomènes de la logique pure*, Husserl discute l'essence de la théorie de la logique. Il distingue la logique pure de la logique traditionnelle qui considère la logique comme science normative ou comme technologie⁵⁵. Son objectif de recherche est de montrer l'essence de la logique pure qui est considérée par Husserl comme l'unité de la science, à savoir la connexion des choses et la connexion des vérités, au sens plus large ou abstrait, comme unité de la théorie.

La philosophie de Husserl commençant par l'étude de la logique, il essaie de fonder la philosophie comme une science rigoureuse pour expliquer comment nos actes de la conscience saisissent l'essence générale. Mais le dernier Husserl, depuis la *Crise*, commence à analyser le problème du « monde de la vie ». Il remarque l'importance des expériences préthéoriques et l'importance de la dimension pratique, et le problème de l'origine du sens. Chez Husserl, le monde de la vie est le monde subjectif et intuitif par rapport au monde objectif de la science et au monde abstrait de l'idée formelle, ce n'est pas un monde effectif contrastant avec la conscience *a priori*. Spécifiquement, c'est une recherche sur le prélogique avant la logique, le pré-langage avant le langage, le monde de la vie avant la science ; en d'autres mots, c'est un retour aux expériences originelles de l'intuition avant la forme abstraite. On peut voir dans le dernier Husserl qu'il pense que le fondement de la connaissance repose sur le monde de la vie, origine du sens. Mais en même temps, nous pouvons continuer à interroger l'essence du monde de la vie, ou nous pouvons nous demander en quoi consiste le monde de la vie. Les expériences originelles ne sont pas des concepts secs, ils ont besoin d'un vivant duquel surgissent ces expériences originaires. Dans un certain sens, on peut appeler la

⁵⁴ *RL*, I, p. 56.

⁵⁵ Sur la nature de la logique considérée comme science normative ou technologie depuis Aristote, Husserl commence ses *Recherches Logiques* par discuter cette question. Cf. l'introduction des *Prolégomènes de la logique pure*.

phénoménologie husserlienne une philosophie de la *vie*, parce que seuls les vivants font des expériences. On peut donc se demander : qu'est-ce que l'essence du monde de la vie ? Bien entendu, la signification du concept de *vie* chez Husserl est différente de celle de Henry mais, en un certain sens, nous pouvons dire que c'est le vivant qui est le réalisateur du monde de la vie. Pour répondre aux questions ci-dessus, nous pouvons analyser la phénoménologie de la vie de Henry et appréhender comment il la comprend, quelle est l'essence de la vie, et quels sont ses caractères essentiels.

Le vivant vit. Il vit avec ses pulsions et ses désirs, il éprouve des sentiments, opère des actes de connaissance, et se comporte d'une certaine manière ; il vit pratiquement, avec les préjugés qui l'habitent et ce qu'il tient pour vrai ; il vit de manière raisonnable et aussi de manière absurde, par exemple comme Sisyphe ; il vit aussi avec d'autres vivants. Du point de vue de Henry, la vie a un caractère essentiel : « *Toute vie est par essence invisible, l'invisible est l'essence de la vie* »⁵⁶ parce que l'essence de la vie réside dans l'invisible : « On ne peut la trouver dans le monde, *rien de ce qui s'exhibe en celui-ci ne peut la contenir ni la rendre manifeste.* »⁵⁷ L'invisible de la vie « s'accomplit dans une sphère d'immanence radicale, elle ne se lève jamais dans la transcendance et ne peut plus se montrer en elle. »⁵⁸ Généralement, la vie refuse toute représentation ou « pensée », elle dépasse la compréhension de manière objective et la compréhension intentionnelle. Sur la base de la compréhension henryenne de la vie, nous pouvons demander quel est le sens de l'invisible de la vie : est-ce que la vie dépasse la dimension de l'expression par le langage ; et en quel sens devons-nous comprendre le langage dans la phénoménologie de Henry ? Est-ce que l'invisible est un aspect inconnaissable de la vie ? Si la vie est une sphère d'immanence radicale, est-ce que le vivant vit d'une manière secrète telle qu'il ne puisse pas être compris ? De même, on peut se demander si la compréhension de la vie est semblable à la compréhension de l'être heideggérien, ou s'il y a une différence entre eux.

⁵⁶ *EM*, p. 556.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 565.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 568.

Dans la dernière section, nous voudrions aborder le rapport entre « vivre » et « connaître » pour expliquer la relation complexe entre eux et pour essayer de répondre à la question du sens de la vie invisible. Mais il nous semble qu'une situation embarrassante se présente : si nous essayons de découvrir ou de connaître la signification essentielle de la vie, on se sent frustré dans la plupart des cas, l'essence de la vie étant à la fois si proche et si loin de nous. Nous pouvons encore nous demander : quelle est la relation entre la pratique de la vie et la connaissance de la vie ? Est-ce que la vie constitue un *noumène* kantien qui dépasse la capacité de la raison ? Est-ce que le bonheur spinoziste est le but final de la vie ? Mais en même temps, l'aphorisme de Socrate « une vie sans examen ne vaut pas la peine d'être vécue »⁵⁹ nous rappelle l'importance de l'examen dans la vie. Mais qu'est-ce que l'examen signifie ici ? S'il existe une dialectique dans la vie, la pratique et la connaissance, comment pouvons-nous la manifester ?

⁵⁹ Platon, *Apologie de Socrate - Criton - Phédon*, (tr. É. Chambry), Paris, Garnier-Flammarion, 1965, p. 51.

PREMIÈRE SECTION : LA PERCEPTION EN TANT QU'ACTE OBJECTIVANT FONDAMENTAL CHEZ HUSSERL

Chapitre premier : La conscience et le monde

§ 1 La conscience dans la phénoménologie husserlienne

Le sujet obtient un statut spécial dans la philosophie après Descartes. La recherche de la certitude conduit Husserl à essayer de fonder la philosophie sur un commencement radical. La proposition cartésienne « *cogito ergo sum* » lui offre une possibilité de trouver ce commencement : « René Descartes, le plus grand penseur français, est en effet le seul parmi les philosophes du passé, qui ait eu une influence si décisive sur le sens de la phénoménologie. »⁶⁰ C'est aussi ce qui conduit Husserl à désigner la phénoménologie comme un néo-cartésianisme, un cartésianisme du XX^e siècle. Husserl opère un retour à la subjectivité elle-même pour établir une philosophie comme science rigoureuse.

Généralement, nous nous demandons comment le monde se manifeste à la conscience et quel est le rapport de la conscience au monde extérieur. D'après Husserl, avant l'élaboration d'une critique de notre acte de conscience, cette interrogation se pose à l'intérieur de l'attitude naturelle, dans laquelle la conscience elle-même est considérée comme un événement mondain (*reale*), et dans laquelle la signification radicale de la conscience reste encore ambiguë. Si nous n'optons pas pour la voie kantienne qui appréhende la chose elle-même comme la chose en soi transcendant l'entendement (*Verstand*) du sujet, nous pouvons nous demander comment le monde se donne à nous à la faveur de la réduction de la phénoménologie husserlienne.

Mais avant de commencer notre analyse, nous devons clarifier la terminologie phénoménologique de Husserl pour éviter la confusion causée par l'ambiguïté du terme. Dans la section sur Husserl, notre analyse se concentrera

⁶⁰ MC, p. 1.

sur les *Recherches logiques*, les *Ideen I* et *II*. Ces deux textes fondamentaux manifestent la transformation de la *phénoménologie descriptive* en une *phénoménologie transcendantale* chez Husserl. En analysant la *perception* et la *sensation* dans ces deux textes, nous verrons comment Husserl comprend la relation de l'objet et de la conscience dans ses différentes périodes de recherche phénoménologique ; et nous comprendrons la différence essentielle entre l'analyse de l'essence de la conscience dans les *Recherches logiques* et l'analyse de la constitution de l'objet dans les *Ideen I*. Malgré la différence importante entre ces deux textes, nous pouvons établir une continuité de la recherche dans le développement de la phénoménologie husserlienne.

Dans le § 2 de la 5^e Recherche, Husserl distingue trois types de conscience⁶¹ pour clarifier la plurivocité de la conscience :

1. *La conscience comme ensemble des composantes (gesamte Bestand) phénoménologiques réelles (reelle) du moi empirique, c'est-à-dire comme tissu des vécus psychiques dans l'unité du flux des vécus.*
2. *La conscience comme perception interne des vécus psychiques propres.*
3. *La conscience comme désignation globale pour toute sorte « d'actes psychiques », ou de « vécus intentionnels. »*⁶²

La notion de conscience chez Husserl possède un sens différent de celui de la psychologie empirique. Selon Husserl, « par ces dernières dénominations de “vécu” et de “contenu”, le psychologue moderne vise ce qui arrive réellement qui, changeant à chaque moment, constitue par ses multiples enchaînements et interprétations l'unité de la conscience réelle de l'individu psychique » ; mais dans la phénoménologie, le « vécu » peut aussi « être pris dans un sens purement phénoménologique, c'est-à-dire de telle manière que toute relation avec l'existence empirique réelle (reale) (avec des hommes ou des animaux de

⁶¹ Dans *L'Essence de la manifestation*, Henry analyse spécifiquement le développement de la philosophie de la subjectivité à partir de Descartes. Elle prend différentes formes dans l'histoire de la philosophie : chez Descartes, l'*ego* ; dans l'idéalisme, la conscience ; dans la phénoménologie de Husserl, la conscience pure ; chez Heidegger, le *Dasein*, etc. Voir *L'Essence de la manifestation*, Section I.

⁶² *RL*, II/2, p. 145.

la nature) soit exclue : le vécu au sens psychologique descriptif (phénoménologiquement empirique) devient alors un vécu au sens de la phénoménologie pure. »⁶³ Après la réduction phénoménologique, le contenu réel ou la composante réelle de la conscience empirique (qui correspond au « phénomène physique » de Brentano) est exclu. Par exemple, dans la perception externe d'une chose rouge, il correspond au moment sensoriel de la couleur, lequel constitue la composante réelle de la conscience empirique. D'après Husserl, il existe une différence radicale entre le contenu réel de la perception et l'objet qui est perçu dans la phénoménologie. C'est une différence entre le phénomène, en tant que « contenu figuratif », et l'objet de la conscience. En d'autres termes, c'est une différence entre le contenu réel du vécu et le contenu intentionnel de la conscience :

« L'apparition de la chose (le vécu) n'est pas la chose apparaissant (ce qui est présumé se trouver "en face de nous" dans son ipséité corporelle). Nous vivons les phénomènes comme appartenant à la trame de la conscience, tandis que les choses nous apparaissent comme appartenant au monde phénoménal. Les phénomènes eux-mêmes ne nous apparaissent pas, ils sont vécus. »⁶⁴

Donc le phénomène est vécu, l'apparition désigne la chose consciente, par exemple, être perçu, être imaginé, être jugé, etc.

De plus, le moi empirique devient le moi pur ou phénoménologique après la réduction, et la relation entre le moi phénoménologique et la chose transcendante est exclue. Selon Husserl, le moi phénoménologique ou le moi réduit n'est pas « quelque chose de spécifique qui planerait au-dessus des multiples vécus, mais il est simplement identique à l'unité propre de leur connexion », en sorte que l'unité de la conscience est la complexion des vécus elle-même, elle n'a pas besoin « d'un principe égologique propre supportant tous les contenus et les unifiant tous une deuxième fois. »⁶⁵ Cette relation

⁶³ *RL*, II/2, p. 147.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 149.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 153.

empirique doit être distinguée de « la relation entre le phénomène de la chose en tant que vécu et la chose qui apparaît. »⁶⁶ Il existe une relation objectivante entre *la complexion de sensations vécues* dans le phénomène et *l'objet apparaissant*. Donc quand on dit que la perception est un acte objectivant, cela signifie que la perception *objective* les contenus réels du vécu ou les sensations ; autrement dit, les sensations sont « appréhendées » ou « aperçues » par la perception.

Abordons le deuxième type de la conscience. Husserl considère la conscience phénoménologique en tant que « perception interne »⁶⁷ ; elle est une perception *adéquate* dont l'*évidence* est le caractère essentiel. Parce que la perception adéquate « n'attribue à ses objets rien qui n'ait été représenté intuitivement et donné réellement dans le vécu perceptif lui-même ; et inversement, qui les représente et les pose d'une manière exactement aussi intuitive qu'ils sont en fait vécus dans et avec la perception. [...] l'objet lui-même est effectivement, et au sens le plus stricte de ce mot, présent "en personne" (*leibhaftig*), est appréhendé totalement tel qu'il est, quand par conséquent il est lui-même réellement inclus dans l'acte de percevoir. »⁶⁸ Donc, en ce sens, nous pouvons dire que l'objet est évident dans la conscience et que la recherche de la conscience dans la phénoménologie est une recherche de la conscience évidente. En même temps, dans un certain sens, Husserl considère la perception interne comme un acte de réflexion. Il pense qu'on peut passer du concept de la perception *adéquate*, qui est un concept plus étroit, au vécu, qui est plus large, pour arriver à l'évidence du *cogito, ergo sum*. Dans cette perspective, le second type de conscience est plus originaire que le premier. Dans *Incarnation*, Michel Henry indique que la phénoménologie intentionnelle de Husserl décompose son acquis propre, parce que la donation par l'intentionnalité « n'est pas la donation immédiate de la chose : c'est plutôt

⁶⁶ *RL*, II/2, p. 149.

⁶⁷ Husserl propose une nouvelle distinction terminologique entre la perception *adéquate* et la perception *inadéquate* pour éviter une confusion psychologique ou épistémologique. Voir aussi l'appendice de la 6^e Recherche.

⁶⁸ *RL*, II/2, p. 154.

la signification qu'a la chose d'être donnée immédiatement. »⁶⁹ Et Henry pense que la signification n'est pas la réalité de la chose, mais plutôt une irréalité. Dans le cas de la perception, « c'est ainsi que l'objet de la perception la plus immédiate n'est pas précisément, pour Husserl, une réalité mais un "pôle idéal". »⁷⁰ Dans notre paragraphe ultérieur sur « *L'affectivité et l'ipséité* », nous étudierons spécifiquement cette question.

En acceptant l'idée de Brentano sur l'essence des actes psychique, à savoir le terme de l'in-existence des scholastiques du Moyen-Âge, Husserl signale qu'il existe une relation intentionnelle de la conscience à son contenu. Les différents types d'actes ont différents modes de relation intentionnelle à leurs objets : par exemple, le mode de représenter est différent du mode de juger, du douter, du désir, etc. « La relation intentionnelle est comprise comme une détermination d'essence des "phénomènes" ou "actes psychiques". »⁷¹ Dans les *Ideen I*, Husserl définit également la conscience comme vécu intentionnel, l'intentionnalité étant le caractère fondamental que la conscience décèle en elle-même : « L'essence du vécu lui-même n'implique pas uniquement que le vécu soit une conscience, mais aussi de quoi il est une conscience et en quel sens déterminé ou indéterminé il est tel. »⁷² De plus, dans les *Recherches logiques*, Husserl retient une autre détermination de l'acte psychique selon Brentano : la *relation fondatrice* entre les différents types d'actes. Selon Brentano, la représentation est le fondement sur lequel les autres actes sont fondés. Mais il souligne aussi l'ambiguïté de la terminologie brentanienne et critique le terme de « phénomène psychique », propre à Brentano. Nous discutons cette critique dans le § 2.

Dans les *Ideen I*, Husserl comprend la conscience comme le résidu phénoménologique. La conscience *transcendantale* constitue une région

⁶⁹ *I*, p. 68.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 69.

⁷¹ *RL*, II/2, p. 170.

⁷² *Ideen I*, § 36, p. 117.

originale de l'être propre après l'époché *transcendantale* : « La conscience a en elle-même un être propre (*Eigensein*) qui, dans son absolue spécificité eidétique, n'est pas affecté par l'exclusion phénoménologique. »⁷³ Par rapport au monde transcendant, la conscience est une conscience constitutive. C'est par la fonction de la constitution de la conscience que le monde nous est donné ou se manifeste ; la conscience « recèle (*birgit*) en soi toutes les transcendances du monde, les « constitue » en son sein (*insich*). »⁷⁴ La constitution de la conscience est réalisée concrètement dans les actes qui objectivent ou constituent des objets : « Tous les actes en général [...] sont des actes "objectivants", qui "constituent" originellement des objets. »⁷⁵ Husserl utilise parfois l'expression des actes de la conscience pour désigner l'aspect constitutif de la conscience, « puisqu'ils (les actes de la conscience) sont le fait de tel sujet humain, sont des événements qui se situent dans cette même réalité naturelle. »⁷⁶ Si nous ne considérons pas la distinction entre l'*ego transcendantal* ou *pur* et l'*ego humain*⁷⁷, le sujet humain est une réalité unitaire qui ne fait qu'un avec le corps, l'*ego* soit incarné dans le corps. Dès lors, l'*ego humain* « est appréhendé comme dépendant de son corps et par là du reste de la nature physique. »⁷⁸ Il s'agit d'une dépendance psycho-physique. Dans le chapitre suivant, nous discuterons ce problème de « dépendance ». Le concept d'« acte de conscience » peut expliquer l'aspect de la positivité de la conscience. En même temps, dans les *Ideen I*, Husserl clarifie sa terminologie phénoménologique. Il utilise l'expression de « caractère d'acte » pour désigner l'intentionnalité de la conscience, chaque vécu concret qui présente ce caractère est nommé « acte » ; et il utilise acte et vécu intentionnel comme des termes identiques dans les *Recherches logiques*. Mais, dans les *Ideen I*, il fait une distinction entre « acte de saisir » et « vécu intentionnel », le premier étant un acte de saisir ou un acte d'*attention*, le second étant la conscience *en*

⁷³ *Ideen I*, § 33, p. 108.

⁷⁴ *Ibid.*, § 50, p. 166.

⁷⁵ *Ibid.*, § 117, p. 400.

⁷⁶ *Ibid.*, § 33, p. 107.

⁷⁷ En fait, les deux sont un seul et même *ego*.

⁷⁸ *Ideen II*, p. 200.

général⁷⁹. C'est une distinction entre l'intention attentionnelle et l'intention en général ; il s'agit de l'individualisation de la conscience. Nous ne pouvons pas arrêter le surgissement du flux de la conscience, il existe une ipséité de soi dans la continuité de la conscience. Pour faire une analyse descriptive de l'individualité de la conscience, il faut donc séparer un point de ce flux de la conscience, qui est en fait un acte singulier de la conscience, pour décrire sa structure essentielle.

Dans les *Ideen I*, la relation de l'intention attentionnelle à l'objet est le « tourner vers » l'objet ou le « saisir » de l'objet : « Quand on dit : observer ou saisir, il ne s'agit pas du mode du *cogito* en général, du mode de l'actualité, ... mais, il s'agit d'un mode d'acte particulier. »⁸⁰ Husserl considère le « saisir » comme un mode d'acte particulier qui permet à son objet de se présenter thématiquement. Dans le cas du vécu en général ou de l'intention en général, le vécu intentionnel est un vécu actuel, il est « opéré selon le mode du *cogito*, en lui le sujet se “dirige” sur l'objet intentionnel »⁸¹, c'est-à-dire qu'il constitue l'« arrière-plan » pour l'acte de saisir, en sorte que l'objet intentionnel soit saisi thématiquement par la conscience. Autrement dit, l'objet intentionnel de *l'intention générale* n'est pas toujours identique à l'objet de *l'intention attentionnelle*. Il semble que le vécu intentionnel soit le soubassement de l'attention ou de l'acte de saisir : « Certes, il ne peut être question d'attention que si nous “avons dans la conscience” ce à quoi nous sommes attentifs. Ce qui n'est pas “contenu de conscience” ne peut être remarqué, ne peut être objet d'attention, ni être thème de la conscience. »⁸² Dans la 5^e *Recherche*, Husserl précise également que l'« l'objet intentionnel n'est pas toujours objet d'attention, objet remarqué. »⁸³ A partir de cette remarque de Husserl, il semble que nous puissions conclure que *l'intention attentionnelle* n'est qu'un mode particulier de l'intention pour arriver à l'intention thématique. Par exemple, dans la perception, il existe un « champ d'intuition » dans lequel le

⁷⁹ *Ideen I*, § 34, p. 110.

⁸⁰ *Ibid.*, § 37, p. 119.

⁸¹ *Ibid.*, § 37, p. 118.

⁸² *RL*, II/2, p. 216.

⁸³ *Ibid.*, p. 181.

perçu se détache sur un arrière-plan d'expérience : « Toute perception de chose possède ainsi une aire d'intuition formant arrière-plan (ou de visions formant arrière-plan, au cas où on inclut déjà dans le mot intuition le fait d'être tourné vers). »⁸⁴ Par conséquent, le « vécu de conscience » est une conscience de tout ce qui est manifesté effectivement dans « l'arrière-plan ». Dans la vision d'un papier, je suis tourné vers ce papier, je le saisis thématiquement comme étant ceci ici et maintenant ; je vois non seulement le papier en tant qu'objet thématique, mais aussi des livres, des crayons autour du papier qui co-apparaissent. Dans ce cas, la conscience peut exister de manière actuelle comme une conscience explicite, qui saisit son objet, ou de manière inactuelle en tant que conscience implicite, purement potentielle. En ce sens, l'évidence de la conscience n'est pas seulement une évidence au sens de la perception interne, mais aussi une évidence immédiate, c'est-à-dire qu'une fois que la première donation est accomplie ou que le premier surgissement de la conscience se produit, l'évidence de la conscience est réalisée. Comment devons-nous comprendre cette évidence ? Est-ce qu'il existe un *continuum* du degré de l'évidence, comme la transition de la lumière dans toute la journée ?

Husserl précise une autre détermination de la conscience dans les *Ideen I* : il existe un degré de clarté dans la conscience. Il y a une transition croissante du degré de la clarté de la conscience, de la non-clarté totale à la conscience en pleine clarté : « En cas de non-clarté totale, [...] rien n'accède au rang de donné, la conscience est "obscur" (*dunkles*), elle n'est plus du tout intuitive. »⁸⁵ C'est dans la clarté parfaite qu'on saisit l'essence de la donation, parce que dans cette clarté, l'essence est donnée intuitivement sans ambiguïté : c'est une intuition claire. En d'autres termes, on a là une distinction entre la conscience explicite et la conscience implicite, à savoir la distinction entre la conscience actuelle et la conscience potentielle. La conscience, qui se présente de manière actuelle et de manière potentielle, constitue un flux de vécus continu. Selon cette compréhension husserlienne de la conscience actuelle et potentielle, il semble que le flux de la conscience ne soit pas un flux

⁸⁴ *Ideen I*, § 35, pp. 112-113.

⁸⁵ *Ibid.*, § 67, p. 218.

transparent à chaque moment temporel ; il est possible que la conscience ne soit pas évidente à un point temporel donné. Selon notre auteur, « l'essence du flux du vécu chez un moi vigilant implique, d'après ce qui précède, que la chaîne ininterrompue des cogitations soit constamment cernée par une zone d'inactualité, toujours prête elle-même à se convertir dans le mode de l'actualité, comme réciproquement l'actualité en inactualité. D'ailleurs, Husserl considère parfois la conscience comme *un acte particulier de perception* (un *cogito* qui aperçoit), ayant un *champ de perceptions potentielles* dans lequel, « sous le mode du “*cogito*”, toutes sortes d'objets “apparaissent” néanmoins, accèdent à une “conscience” intuitive vont se fondre dans l'unité intuitive d'un champ d'objets de conscience. »⁸⁶ Dans les *Ideen II*, Husserl considère l'actualité de l'*ego* comme « son orientation actuelle sur quelque chose » ; le stade d'« inconscient » de l'*ego* est l'inactualité de l'*ego* dans un état latent, qui n'est pas « un néant ni la potentialité vide de la mutation des phénomènes en phénomènes de l'*ego*-actualité, mais bien un moment »⁸⁷ de la structure égologique. Husserl pense que « la différence de l'actualité et de l'inactualité désigne une différence de la structure eidétique des vécus intentionnels et, du même coup, une différence, inséparable d'eux, de la “manière” dont l'*ego* éprouve des vécus. »⁸⁸ En même temps, selon l'analyse ci-dessus, nous pouvons penser que Husserl intègre aussi la conscience obscure dans le flux de la conscience. Il semble en effet qu'il interprète le terme de représentation, qui vient de l'affirmation kantienne : « *l'ego pur doit pouvoir accompagner toutes mes représentations* », comme une conscience qui inclut aussi toute conscience obscure⁸⁹. Il précise la différence entre la conscience éveillée et la conscience assoupie, mais les deux types de conscience sont deux modes de la conscience, lesquels constituent le champ de la liberté de l'*ego*. Dans les *Méditations cartésiennes*, Husserl considère l'*ego* pur ou transcendantal comme le domaine

⁸⁶ *Ideen I*, § 84, p. 284.

⁸⁷ *Ideen II*, p. 151.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 150.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 161.

universel des formes possibles de vécu qui « se constitue pour lui-même en quelque sorte dans l'unité d'une *histoire*. »⁹⁰

Dans les *Méditations cartésiennes*, Husserl analyse le « moi » en tant que pôle identique de ses « états vécus » : « L'*ego* existe pour lui-même ; il est pour lui-même avec une évidence continue et, par conséquent, il se *constitue continuellement lui-même comme existant*. »⁹¹ Non seulement l'*ego* se saisit lui-même comme un pôle identique, mais il vit ses vécus ou ces *cogitos* multiples, tout en faisant un retour réflexif sur ces vécus. Il existe donc deux types de *synthèse* : la synthèse des consciences réelles et de ses objets intentionnels ; la synthèse qui embrasse les multiplicités particulières des *cogitations*.

De plus, chez Husserl, la conscience est une conscience *positionnelle*⁹², c'est-à-dire qu'elle est une conscience de croyance au sens de la proto-doxa avec la possibilité d'être modifiée par d'autres modes doxiques :

« Tout vécu considéré selon la totalité des moments noétiques qui se constituent par le moyen de ces noèses sur "l'objet intentionnel comme tel", joue le rôle de conscience de croyance au sens de la proto-doxa. »⁹³
La conscience est un flux de conscience d'être qui présuppose toujours l'existence de son corrélat : quand le « cogito antérieur "s'éteint", sombre dans "l'obscurité" ; il conserve pourtant toujours une existence de vécu, quoique déjà modifié. »⁹⁴

Il existe aussi des lois eidétiques dans la conscience : « La sphère du vécu est rigoureusement soumise à des lois quant à sa structure eidétique transcendante et toute configuration éidétique possible. »⁹⁵ Si Husserl veut considérer la philosophie comme une science rigoureuse, l'évidence de la donation pour la conscience doit être le fondement ou le commencement de son

⁹⁰ Cf. *MC*, §§ 36-37.

⁹¹ *Ibid.*, p. 55.

⁹² *Ideen I*, § 116, p. 394.

⁹³ *Ibid.*, § 105, p. 360.

⁹⁴ *Ibid.*, § 115, p. 388.

⁹⁵ *Ibid.*, § 135, p. 454.

travail. Cette évidence constitue aussi le fondement pour les sciences, pour sauver les sciences de leur crise.

§ 2 Distinction entre le contenu réel et le contenu intentionnel de l'acte

Nous pouvons commencer notre analyse par la critique de Husserl à l'égard de l'ambiguïté de la terminologie psychologique chez Brentano. Dans la *Psychologie du point de vue empirique*, Brentano définit la psychologie comme science des phénomènes psychiques et la science de la nature comme science des phénomènes physiques⁹⁶. Selon Husserl, la phénoménologie est différente de la psychologie empirique brentanienne. En effet, il définit la phénoménologie comme la recherche de l'essence du vécu de manière descriptive qui, comme telle, « précède ainsi à la manière *a priori* la facticité psychologique empirique. »⁹⁷ Husserl détaille la confusion des termes dans la psychologie empirique pour clarifier la signification du terme de la phénoménologie dans les *Recherches logiques*. Il pense que « tous les phénomènes psychiques au sens d'une définition possible de la psychologie ne sont tels que les entend Brentano, c'est-à-dire des actes psychiques, et que par ailleurs sous le titre employé d'une manière équivoque par Brentano, de « "phénomènes physiques", on trouve une bonne part de phénomènes véritablement psychiques. »⁹⁸ Mais Husserl adopte la détermination de l'intentionnalité du phénomène psychique qui est emprunté par Brentano à la scholastique du Moyen-Âge : « Tout phénomène psychique est caractérisé par ce que les scholastiques du Moyen-Âge ont appelé l'existence intentionnelle (ou encore mentale) d'un objet, [...] tout phénomène psychique contient en lui-même quelque chose comme objet bien que chacun le contienne à sa façon. »⁹⁹ Selon Husserl, après l'exclusion de toute relation avec l'existence empirique réelle (*reale*), « le vécu au sens psychologique descriptif (phénoménologique

⁹⁶ Fr. Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, tr. fr. Maurice de Gandillac, Paris, Aubier, 1944, p. 30. Désormais : *Psychologie*.

⁹⁷ *RL*, II/2, p. 170.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 166.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 168.

empirique) devient alors un vécu au sens de la phénoménologie pure. »¹⁰⁰ La tâche de la phénoménologie descriptive consiste alors à décrire l'essence des actes de conscience ainsi que le mode de manifestation des objets tels qu'ils nous sont donnés par les actes de conscience. Par exemple, la manière dont une chose apparaît dans la perception externe.

Selon Husserl, l'apparition de la chose est un résultat de l'acte objectivant, qui est distinct de la chose apparaissant. Dans la 5^e *Recherche*, il indique qu'il existe une distinction entre le contenu réel de l'acte et son contenu intentionnel¹⁰¹. Cette distinction joue un rôle radical dans la phénoménologie de Husserl. Le contenu intentionnel comporte trois choses : le contenu matériel intentionnel de l'acte qui s'oppose à la qualité de l'acte ; l'essence intentionnelle de l'acte qui désigne l'ensemble de la matière et de la qualité de l'acte ; enfin, l'objet intentionnel¹⁰². Cette distinction entre le contenu réel et le contenu intentionnel prépare la transformation transcendantale dans les *Ideen I*.

Dans l'Appendice de la 6^e *Recherche*, Husserl critique la confusion entre le phénomène physique et le phénomène psychique chez Brentano. Brentano pense que le phénomène psychique appartient à la conscience du moi, contrairement au phénomène physique. Husserl indique que Brentano « confond sous le titre de phénomène physique les contenus sentis et les objets extérieurs phénoménaux ou leurs propriétés phénoménales. »¹⁰³ Dans le cas de la perception externe, Husserl distingue la sensation de couleur de la coloration objective de l'objet, la première étant le moment « couleur » phénoménologique qui est soumis à l'« appréhension » objectivante, alors que la seconde, en tant que couleur vue, est une composante réelle du vécu dans le phénomène perceptif. Par conséquent, si nous sommes d'accord avec l'idée ci-dessus de Husserl, alors le phénomène physique brentanien n'a pas lieu d'être

¹⁰⁰ *RL*, II/2, p. 147.

¹⁰¹ *Ibid.*, §§16 et 17.

¹⁰² D. Seron, *Objet et signification : matériaux phénoménologiques pour la théorie du jugement*, Vrin, 2003, p. 95.

¹⁰³ *RL*, III, P. 243.

si nous l'entendons comme faisant partie des choses phénoménales : « Nous vivons les phénomènes comme appartenant à la trame de la conscience, tandis que les choses nous apparaissent comme appartenant au monde phénoménal. Les phénomènes eux-mêmes ne nous apparaissent pas, ils sont vécus. »¹⁰⁴ Le phénomène du monde, qui apparaît en tant que vécu, constitue la matière pour l'acte *objectivant*.

Dans cette distinction proposée par Husserl entre le contenu réel et le contenu intentionnel – distinction entre le contenu descriptif et le contenu intentionnel – le premier appartient à la composition réelle des vécus intentionnels, il n'est pas intentionnel, il constitue l'acte, mais il n'est pas l'objet intentionnel qui est représenté dans l'acte : « Par contenu phénoménologique réel d'un acte, nous entendons la totalité intégrale de ses parties, en d'autres termes la totalité intégrale des *vécus* partiels dont il se compose réellement. »¹⁰⁵ Au contraire, le contenu intentionnel peut être considéré comme l'objet intentionnel de l'acte¹⁰⁶ ; il nous apparaît comme tel, ce qui signale « le caractère propre des vécus (ou actes) intentionnels, en tant que tels. »¹⁰⁷ Par exemple, dans la perception d'une chose rouge, les sensations de la couleur, qui fournissent le contenu d'être appréhendé pour l'acte de la conscience, constituent les composantes réelles de la perception ; elles sont le contenu réel, qui est vécu dans la conscience ; mais l'objet de la perception ou le perçu nous apparaît en tant qu'objet apparaissant. En outre, dans les *Recherches logiques*, Husserl pense que le senti et le sentir sont la même chose, « ce qui est senti par exemple n'est pas autre chose que la sensation »¹⁰⁸, et il critique la position de Brentano selon laquelle le sentir est un acte complet. Mais selon Husserl, la sensation n'est pas un acte complet de la conscience, elle constitue plutôt le contenu de l'acte complet de la conscience. La

¹⁰⁴ *RL*, II/2, P. 149.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 202.

¹⁰⁶ En général, le contenu intentionnel chez Husserl a trois sens : 1) l'objet intentionnel de l'acte de la conscience; 2) l'essence intentionnelle; 3) la matière intentionnelle (par opposition à la qualité intentionnelle). Sur cette analyse, voir « Varia » : <http://zulio.org/journal/post/2005/11/19/Husserl-et-intentionnalite-une-introduction-a-la-phenomenologie-8>.

¹⁰⁷ *RL*, II/2, p. 204.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 151.

distinction entre le contenu et l'objet d'un acte est un progrès théorique par rapport à « la théorie des idées » traditionnelle suggérée par Descartes, développée par Locke, Berkeley et Hume, mais aussi par rapport à la notion brentanienne des objets « inexistant intentionnellement » ; par rapport à la théorie de Meinong de l'« objet au-delà de l'être » ; et par rapport à la théorie de la perception du « sens-data » qui domine la philosophie britannique pendant le XX^e siècle¹⁰⁹.

§ 3 Contenu intentionnel, objet intentionnel dans les *Recherches logiques*

Dans le paragraphe précédent, nous avons indiqué que, pour expliquer plus spécifiquement la relation essentielle de la conscience à son objet, Husserl distingue trois concepts du contenu intentionnel : *l'objet intentionnel* de l'acte, sa *matière intentionnelle* (par opposition à sa *qualité intentionnelle*), et son *essence intentionnelle*¹¹⁰.

Selon Husserl, on peut considérer le contenu intentionnel, qui n'entre pas dans le contenu réel de l'acte correspondant, comme l'objet intentionnel. D'après lui, si l'on considère le contenu intentionnel comme objet de l'acte, on doit faire la distinction suivante : d'une part, *l'objet tel qu'il est visé* (*Gegenstand, sowie er intendiert ist*) ; d'autre part, *l'objet qui est visé* (*schlechthin der Gegenstand, welcher intendiert ist*)¹¹¹. Dans les *Ideen I*, Husserl fait également une distinction entre « *l'objet dans le comment de sens déterminations* » et l'« *objet pur et simple* » d'ordre noématique, qui correspond à la distinction ci-dessus entre *l'objet tel qu'il est visé* et *l'objet qui est visé*¹¹². On peut donc dire que l'objet, qui est visé, est le même que celui qu'on peut viser de manière différente. Dans le § 17 de la 5^e Recherche, Husserl donne

¹⁰⁹ R. McIntyre and David Woodruff Smith, *Theory of Intentionality*, in J. N. Mohanty and William R. McKenna, eds., *Husserl's Phenomenology: A Textbook* (Washington, D. C.: Center for Advanced Research in Phenomenology and University Press of America, 1989), pp. 147-79.

¹¹⁰ *RL*, II/2, p. 204.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 205.

¹¹² *Ideen I*, §131, pp. 442-443.

l'exemple de la représentation d'*Empereur d'Allemagne* pour expliquer cette distinction : outre la représentation d'*Empereur d'Allemagne* en tant qu'empereur et en tant que celui d'Allemagne, nous pouvons aussi représenter ce même empereur d'Allemagne comme le fils de l'empereur Frédéric III, le petit-fils de la reine Victoria, etc.... D'après Husserl, c'est aussi la distinction entre *l'objectivité sur laquelle se dirige un acte pris dans sa totalité* et les *objets sur lesquels se dirigent les différents actes partiels* dont se compose le même acte¹¹³. Par exemple, dans l'expression : *le couteau sur la table*, le couteau en tant qu'*objectivité* est l'objet de l'acte total, la table en tant qu'*objet* est l'objet d'un acte partiel. Dans le jugement « *le couteau se trouve sur la table* », l'état de chose visé par ce jugement correspond à ce fait que le couteau est sur la table et c'est précisément cet état de chose, en tant qu'*objectivité*, qui est l'« objet » de l'acte total.

Considérons le deuxième concept du contenu intentionnel, à savoir la *matière intentionnelle* de l'acte qui correspond à la *qualité* de l'acte :

« Le contenu au sens de matière est une composante du vécu d'acte concret, que ce vécu peut avoir en commun avec des actes d'une tout autre qualité. Cette composante se dégage donc le plus clairement quand nous produisons une série d'identités dans lesquelles les qualités des actes varient, tandis que la matière demeure identiquement la même. »¹¹⁴

La même matière peut devenir le contenu d'une représentation, le contenu d'un jugement, le contenu d'une question, d'un doute, d'un souhait, etc. Selon Husserl, l'acte doit se diriger vers un objet pour se réaliser, et même le non-existant ou la chose transcendante peuvent devenir l'*objectivité* sur laquelle un acte se dirige : il constitue l'objet intentionnel. Husserl pense que tout acte peut être distingué selon deux aspects : la *qualité* qui caractérise l'acte, par exemple comme représentation ou jugement, et la *matière* qui lui

¹¹³ *RL*, II/2, p. 206.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 218.

confère l'orientation déterminée vers un objet¹¹⁵. Les deux aspects sont des moments abstraits et inséparables d'un même acte. En même temps, l'acte peut être déterminé d'une manière plurivoque, c'est-à-dire que deux actes qualifiés identiquement ou deux actes qualifiés distinctement peuvent être dirigés vers le même objet. Par exemple, la représentation du *triangle équilatéral* et la représentation du *triangle équiangle* ont la même qualité, leur matière représentative est différente, mais ces deux représentations impliquent le même objet ou la même objectivité. D'après Husserl, « des matières identiques ne peuvent jamais donner une relation différente à l'objet ; mais des matières différentes peuvent bien donner la même relation à l'objet »¹¹⁶ car c'est la matière qui réalise la relation d'un acte à son objet.

Pour Husserl, l'essence *intentionnelle* est l'unité de la qualité et de la matière. Elle est l'essence *significative* (*Bedeutungsmässigen*) de l'acte, qui est le sens idéal ou la signification de l'identité essentielle après l'abstraction idéatrice. En vertu de cette abstraction, différents actes de différentes personnes, éventuellement porteurs de différentes matières ou qualités, visent le même objet idéal. Par exemple, deux individus ont une représentation différente de la glace du Groënland, mais l'objet visé est identique. Parce que l'objet intentionnel simple est un objet qui est représenté dans un acte de représentation, il est difficile de séparer la matière de l'acte de sa qualité dans la représentation, notamment si la matière est identiquement la qualité de l'acte¹¹⁷. En ce sens, la représentation peut être une qualité et l'identité de la matière est réalisée par la représentation ; en tant que fondement dans l'ordre

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 220.

¹¹⁶ *RL*, II/2, p. 222.

¹¹⁷ Selon Husserl, « tandis que toute autre essence intentionnelle est une complexion de qualité et de matière, l'essence intentionnelle de la représentation est simple matière – ou pour simple qualité – selon le nom qu'on voudra lui donner. Autrement dit, seul le fait que les essences intentionnelles de tous les autres actes sont *complexes*, et cela de telle manière qu'elles renferment nécessairement, comme l'une de leurs composantes, une essence de représentation, légitimement que l'on parlât, en la circonstance, de la différence entre qualité et matière, en entendant, sous ce dernier titre justement, cette essence de la représentation qui sert nécessairement de fondement. [...] Considérées en elles-mêmes les *matières ne seraient elles-mêmes rien d'autres que des "qualités"*, c'est-à-dire des *qualités de la représentation* ». *RL*, II/2, pp. 236-237.

des actes de la conscience, la représentation fournit l'objet identique, qui peut être jugé, désiré et voulu, etc. ; mais la matière n'est pas identique à la représentation, parce que la matière et la qualité sont des moments abstraits de l'acte. Dans l'acte complexe, il est plus facile de distinguer la qualité de l'acte de sa matière. La représentation constitue une essence représentative pour ces actes complexes, cette essence représentative étant justement la matière, qui sert de fondement dans l'ordre des actes de la conscience. Nous pouvons donc conclure que dans la représentation simple, l'essence intentionnelle coïncide avec la qualité représentative ; dans l'acte complexe, l'essence intentionnelle est aussi un complexe de qualités qui est fondé sur la représentation ou sur la qualité représentative¹¹⁸, puisque la qualité est identiquement la représentation elle-même dans la simple représentation. Dans le paragraphe suivant, nous détaillons la question de la relation entre la matière et la représentation.

§ 4 La relation fondatrice entre actes : une modification de la théorie brentanienne de la représentation

Il est bien connu que Brentano distingue trois classes fondamentales d'activité psychique qui sont autant de relations que la conscience entretient avec ses objets : la représentation, le jugement et le mouvement de l'âme ou l'émotion. La représentation est le fondement des autres type d'actes psychiques : « Cette représentation ne constitue pas seulement le fondement du jugement, mais aussi du désir et de tout autre acte psychique. »¹¹⁹ La relation fondatrice entre la représentation et les autres actes est une relation intrinsèque. Sans la représentation en tant que fondement, les autres actes n'existent pas. De

¹¹⁸ « Si un acte est un acte simple, s'il est par conséquent une simple représentation, sa qualité coïncide avec ce que nous avons appelé essence intentionnelle. S'il est un acte composé – dont feraient partie tout acte différent d'une simple représentation et, en outre, les représentations composées – l'essence intentionnelle complexe n'est rien d'autre qu'un complexe de qualité reliées en une unité et par là fondant une qualité globale unitaire ; de telle manière toutefois que dans cette formation chaque qualité primitive ou complexe qui n'est pas elle-même qualité de représentation doit, de son côté, être fondée par une qualité de représentation qui, dans cette fonction, serait ou s'appellerait la "matière" correspondante et, par rapport à l'acte complexe global, la matière globale. » *RL*, II/2, pp. 237.

¹¹⁹ *Psychologie*, p.94.

plus, la représentation chez Brentano n'est pas le représenté, mais l'acte de représenter : « Nous n'appelons pas représentations l'objet représenté, mais l'acte même par lequel nous nous le représentons. »¹²⁰ Husserl pense également que « dans toute complexion d'actes, les actes fondateurs en dernière instance sont nécessairement des représentations »¹²¹, mais il critique l'interprétation brentanienne de la relation fondatrice entre des actes : « *Tout vécu intentionnel ou bien est une représentation, ou bien repose sur des représentations qui lui servent de base.* »¹²² Brentano croit que le représenté d'une « simple » représentation apparaît plusieurs fois dans l'acte complexe, dans lequel se produit une diversité de la relation intentionnelle ; il pense donc que la représentation constitue le fondement des autres actes. Husserl pense au contraire que « *cette diversité d'aspects de la relation intentionnelle ne consiste donc pas dans une juxtaposition et une succession combinées d'actes par quoi l'objet serait avec chaque acte à nouveau intentionnellement présent, donc de façon réitérée, mais dans un seul acte rigoureusement unitaire en tant qu'il lui apparaît une seule fois un objet qui est pourtant, dans cette unique présence, l'objectif visé par une intention complexe.* »¹²³ Pour clarifier la signification radicale de la proposition brentanienne, Husserl analyse les deux sens du concept de *représentation* dans la proposition de Brentano : la *représentation* en tant qu'acte et la *représentation* en tant que la *matière de l'acte* ; la proposition de Brentano devient donc : *tout vécu intentionnel ou bien est une représentation, ou bien repose sur la matière de la représentation qui lui sert de base.*

Influencé par l'idée brentanienne de la relation fondatrice entre les différents types d'actes de la conscience, Husserl considère que le vécu intentionnel est soit un acte objectivant, soit est fondé sur le premier : « Tout vécu intentionnel ou bien est un acte objectivant ou bien a un tel acte pour "base". »¹²⁴ L'acte objectivant est l'*intention primaire* ; l'acte non objectivant

¹²⁰ *Psychologie*, p.94.

¹²¹ *RL*, II/2, p. 272.

¹²² *Ibid.*, p. 234. Nous soulignons.

¹²³ *Ibid.*, p. 234. Nous soulignons.

¹²⁴ *Ibid.*, pp. 308-309.

est l'*intention secondaire*, ces deux types d'acte étant distingués par le *genre qualitatif*. Husserl reformule alors la proposition de la relation fondatrice :

« Un vécu intentionnel n'acquiert, en générale, sa relation à un objet que de ce seul fait qu'en lui est présent un vécu d'acte de représentation qui lui présente l'objet. L'objet ne serait rien pour la conscience si elle n'effectuait pas une représentation qui fasse de lui précisément un objet et lui permette, dès lors, de devenir aussi l'objet d'un sentiment, d'un désir, etc. »¹²⁵

Dans le paragraphe précédent, nous avons indiqué que Husserl fait une distinction entre la *qualité* et la *matière* d'un acte, qui forment deux moments abstraits ou deux constituants internes de tous les actes. Selon l'interprétation husserlienne, il semble que la matière soit un moment abstrait plus important, car il est conçu comme le moment identique qui se rapporte au moment « qualité » dans les différents actes ; il représente donc un étant dans le contenu d'un acte qui peut expliquer le caractère représentationnel ou intentionnel de celui-ci ; autrement dit, c'est la matière qui fait que l'acte accède à son objet. C'est une relation essentielle, car c'est avec la matière que « la relation à l'objet s'introduit dans l'essence intentionnelle complète et, par suite, dans le vécu intentionnel concret lui-même. »¹²⁶ En outre, c'est la matière qui permet à la représentation de se réaliser dans sa fonction en tant que fondement des autres actes. Donc, quand nous disons que la représentation est le fondement des autres actes, il s'agit précisément de la représentation simple d'une seule et même matière¹²⁷.

Considérons la fonction de la *matière* dans l'acte objectivant. C'est la matière qui rend cet acte capable de fonder des actes non objectivants : « Toute matière [...] est matière d'un acte objectivant, et ce n'est qu'au moyen d'un tel acte qu'elle peut devenir la matière d'une nouvelle qualité d'acte fondée en

¹²⁵ *RL*, II/2, p. 234.

¹²⁶ *Ibid.*, pp. 243-244.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 236.

lui. »¹²⁸ En d'autres termes, seul l'acte objectivant possède sa matière propre qui fait que l'acte accède à son objet de manière complète. Si l'on considère la relation fondatrice entre l'acte objectivant et l'acte non objectivant, par exemple, le sentiment intentionnel en tant qu'acte complexe est fondé sur un acte objectivant.

Quand nous disons que la matière est le caractère représentationnel d'un acte ou que la matière est le contenu représentationnel d'un acte, une nouvelle question surgit : comment expliquer la fonction de la matière dans la « simple » représentation ? Husserl a expliqué que la matière et la représentation sont deux choses différentes : « Nous ne voulions pas dire que matière et représentation [...] fussent effectivement une seule et même chose, étant donné que la matière n'est qu'un moment abstrait d'un acte. »¹²⁹ Si la matière est un contenu représentationnel dans la « simple » représentation, il semble qu'elle ait encore besoin d'un autre acte de représenter pour se présenter. Mais cette interprétation produit une régression à l'infini¹³⁰. Husserl propose donc les notions d'intuition sensible et d'intuition significative ou catégoriale pour résoudre cette question, puisqu'on peut obtenir une évidence du phénomène par l'intuition. Cette distinction correspond au couple représentation perceptive – ou perception – et jugement d'un état de chose ; nous discuterons cette distinction dans le chapitre suivant. Par ailleurs, concernant le problème du concept sans objet (exemple : la montagne d'or), celui-ci est une représentation

¹²⁸ *Ibid.*, p. 309.

¹²⁹ *RL*, II/2, p. 236.

¹³⁰ Bernet analyse la distinction brentanienne « entre une “conscience interne” qui ne fait qu’“accompagner” la perception d’un objet (externe ou interne) et une “perception interne” (*innere Wahrnehmung*) dans laquelle la conscience intentionnelle devient pour elle-même un objet intentionnel (de réflexion) » ; Brentano distingue l'objet intentionnel « primaire » et l'objet « secondaire », cette distinction impliquant une distinction entre l'intentionnalité objective et l'intentionnalité affective. En même temps, influencé par l'idée de Brentano, Husserl opère la même distinction, mais il éclaire le rapport entre ces deux types d'intentionnalité : le rapport préreflexif à soi relève d'une intentionnalité d'horizon qui se caractérise par l'absence d'un objet explicitement « thématisé », donc le soi préreflexif est un pré-objet ou une donation qui attend de devenir un objet intentionnel. Voir R. Bernet, *La vie du sujet*, op. cit., pp. 319-320. Nous pouvons trouver cette idée dans les *Ideen I*, dans lesquelles Husserl fait une distinction entre la conscience attentionnelle et la conscience en général, c'est-à-dire une distinction entre « acte de saisir » et « vécu intentionnel ». Nous avons déjà indiqué cette distinction dans le § 1.

vide sans remplissement intuitif. La critique de la théorie de la représentation brentanienne marque le dépassement de la phénoménologie husserlienne.

En même temps, Husserl spécifie l'acte objectivant par la *qualité* de l'acte et distingue deux types d'actes : « Par une différenciation qualitative, la division en actes positionnels – les actes du *belief*, du jugement au sens de Mill et de Brentano – et en actes non positionnels eu égard à la position d'actes “modifiés”, les “simples représentations” correspondantes. »¹³¹ Les actes positionnels sont des visées d'existence, c'est-à-dire qu'ils visent l'objet comme existant ; les actes non positionnels, quant à eux, laissent en suspens l'existence de leur objet. L'acte objectivant peut être distingué en acte positionnel et non positionnel, ce dernier pouvant être fondé sur le premier. L'acte non objectivant peut aussi être distingué en mode positionnel et non positionnel, mais dans l'acte non objectivant, le non positionnel n'a pas besoin d'être fondé nécessairement sur le positionnel. Par exemple, la joie et la tristesse, en tant qu'actes intentionnels, relèvent d'actes positionnels, ils « positionnent » l'existence de l'objet simple pour se réaliser complètement ; mais « pour d'autres, de simples modifications suffisent comme par exemple pour le souhait ou pour le sentiment esthétique »¹³², c'est-à-dire qu'ils ne « positionnent » pas. Mais nous devons remarquer que l'existence ici ne signifie pas l'existence dans la conscience, comme objet interne dans la conscience ; de même, la représentation n'est pas une image ou une copie de l'objet apparaissant, sinon elle présupposerait une conscience d'image pour expliquer la constitution de cette image-copie de cet objet intentionnellement donné. Bref, cette façon de poser le problème conduirait à une régression à l'infini. En effet, la conscience d'image est un autre type d'acte qui a son propre caractère essentiel et sa qualité propre. Husserl pense qu'il est évident que « *l'objet intentionnel de la représentation est LE MÊME que son objet véritable (wirklicher) éventuellement extérieur et il est ABSURDE d'établir une distinction entre les deux.* »¹³³ En fait, si nous pouvons dire légitimement

¹³¹ *RL*, II/2, p. 294.

¹³² *Ibid.*, p. 309.

¹³³ *Ibid.*, p. 231.

que la représentation présuppose l'existence d'un objet, cela veut dire que « ce qui existe c'est l'intention, la “visée” d'un objet de telle sorte. »¹³⁴ Donc nous pouvons non seulement nous représenter ou intentionner une chose physique, mais aussi Dieu ou un être fictif, et même un concept contradictoire, par exemple, un carré rond. Dans la conscience intentionnelle ou la représentation, « ce qui, par là, est nommé, le transcendant, est justement ce qui est visé, donc (simplement en d'autres termes), est objet intentionnel ; peu importe en l'occurrence que cet objet existe, soit fictif ou absurde. »¹³⁵ La notion de *représentation* est un terme ambigu que Husserl essaie de clarifier dans les *Recherches logiques* en la remplaçant par les termes de *noèse* et *noème* dans les *Ideen I*. Ce changement de terminologie marque le tournant transcendantal de Husserl dans les *Ideen I*.

§ 5 Clarification du phénomène. Relation intentionnelle entre la conscience et l'objet intentionnel

Selon Husserl, la terminologie du phénomène chez Brentano est ambiguë, entraînant ainsi une conviction théorique douteuse. Du point de vue de Brentano, « tout vécu intentionnel est précisément phénomène » ; mais cette affirmation conduit à celle-ci, que « tout phénomène psychique est un objet de la conscience interne. »¹³⁶ Husserl critique cette expression de Brentano sur le phénomène psychique car elle suscite « deux interprétations erronées : en premier lieu, qu'il s'agirait d'un processus réel (*reale*) ou d'une relation réelle qui se nouerait entre la conscience ou le moi et la chose “dont nous avons conscience” ; et en second lieu, qu'il s'agirait d'un rapport entre deux choses : acte et objet intentionnel se trouvant au même titre réellement dans la conscience, d'une sorte d'emboîtement d'un contenu psychique dans l'autre. »¹³⁷ Selon l'interprétation de Brentano, l'existence du phénomène signifie une existence réelle dans la conscience, et la relation entre moi et

¹³⁴ *Ibid.*, p. 231.

¹³⁵ *RL*, II/2, p. 231.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 173.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 174. Nous soulignons.

l'objet devient une relation réelle. Selon l'analyse de Husserl, il existe une confusion entre *existence intentionnelle* et *existence mentale* chez Brentano, ce qui représente une confusion entre *existence intentionnelle* et *mentale*.

Selon Husserl, l'interprétation *réelle* de Brentano de la relation entre l'objet ou le corrélat et la conscience est une interprétation erronée, car cette relation n'est qu'une relation *intentionnelle* : « Les vécus intentionnels ont pour caractéristique de se rapporter de diverses manières à des objets représentés. C'est précisément le sens de l'intention. »¹³⁸ Dans les *Ideen I*, nous lisons : « Le corrélat de la conscience est inséparable de la conscience, sans pourtant être réellement (*reell*) contenu en elle. »¹³⁹ Dans le § 90 des *Ideen I*, Husserl fait une distinction entre l'objet de la représentation et l'existence de cet objet : « Même si l'objet représenté ou pensé d'une représentation donnée (et en général l'objet d'un vécu intentionnel quelconque) n'existe pas – ou si l'on est persuadé de sa non-existence – la représentation ne peut être dépouillée de son objet représenté en tant que tel. »¹⁴⁰ Parce que cette relation n'est pas une relation réelle, mais une relation intentionnelle ou une relation idéale, elle peut résoudre le problème de l'existence de l'objet fictif, par exemple, la montagne d'or. Nous pouvons dire que le *contenu réel* est le *contenu intuitif* de l'acte et que le *contenu intentionnel* est le *contenu idéal* ou le *contenu de signification*.

Dans la période de la psychologie descriptive, Husserl utilise la notion de l'intuition pour expliquer comment la conscience accède effectivement au monde réel. Dans la perception externe d'une chose spatiale, la chose nous est donnée de manière « incomplète » : les parties ou les faces présentes effectivement impliquent les parties non données. En d'autres termes, Husserl fait une distinction entre l'intuition et l'intention. Les parties présentes sont une donation intuitive, mais l'objet de la conscience est donné de manière intentionnelle ; c'est une distinction entre le contenu intuitif et le contenu intentionnel. A partir de cette compréhension de l'intentionnalité, dans les *Recherches logiques*, la perception externe désigne une « ressemblance » entre

¹³⁸ *RL*, II/2, p. 174.

¹³⁹ *Ideen I*, § 128, p. 434.

¹⁴⁰ *Ibid.*, § 90, p. 311.

nos sensations (contenus immanents) et les propriétés transcendantes (non présentes dans l'immanence) de l'objet, c'est-à-dire que dans la perception externe, il n'y pas d'identité entre les contenus présents et l'objet lui-même. Celui-ci implique toujours des parties non conscientes ou non vues. En ce sens, nous pouvons nommer la perception externe une intuition « incomplète ». En même temps, le caractère « incomplet » de la perception externe a un autre sens : par exemple, une chose se donne d'abord à nous comme une boule et nous présumons que cette chose est une boule, mais après avoir vu les faces cachées, nous découvrons finalement que c'est une demi-boule.

Par ailleurs, en utilisant le concept husserlien de *remplissement* dans les *Recherches logiques*, il est possible d'expliciter la question de la non-existence de l'objet intentionnel. Nous pouvons dire que la « montagne d'or » est un concept sans objet et que sa signification est « sans contenu rempli » ; elle est une intention vide sans *remplissement intuitif*, on ne peut pas lui donner un contenu intuitif. En d'autres termes, ce concept ne suppose pas nécessairement l'existence réelle d'une chose. De son côté, le concept paradoxal ou absurde, par exemple le « carré rond », peut être expliqué par la distinction husserlienne entre *l'intention remplissante* et *l'intention significative* : c'est une distinction entre le remplissement de la signification et l'intention de la signification. Le « carré rond » est une intention significative sans remplissement qui ne présuppose pas l'existence de son objet. Ce qui existe, ce n'est pas un objet comme le « carré rond », mais plutôt l'intention de signification ou son sens idéal.

Une analyse de la terminologie de la phénoménologie peut nous donner une explication plus raisonnable au problème de la représentation sans objet qui est discuté par Husserl, Meinong et Twardowski. Ce problème a poussé le développement de la phénoménologie depuis l'antipsychologisme à la phénoménologie transcendantale de Husserl. Chez lui, l'objet intentionnel ou le sens idéal est un être qui est indépendant de l'existence de l'objet. Le moi phénoménologique peut avoir une relation intentionnelle à un objet réel, imaginaire ou fictif. La seule chose qui « existe » dans la phénoménologie est

le vécu réel de l'acte de la conscience. De sorte que « l'être véritable ou le non-être de l'objet est sans importance pour l'essence propre du vécu perceptif, et par suite que le vécu est perception *de* cet objet apparaissant de telle ou telle manière, présumé tel ou tel. »¹⁴¹

§ 6 Le tournant transcendantal : l'objet intentionnel dans les *Ideen I*

Dans les *Recherches logiques*, Husserl se concentre sur la description du contenu de la conscience et la structure de l'acte de la conscience. La tâche principale de l'auteur dans cette œuvre est d'éclairer le fondement de l'évidence de notre connaissance, pour dégager un fondement ultime pour la philosophie et la science¹⁴². L'évidence qui vient de l'intuition est une méthode pour arriver à ce but. Le problème de l'ontologie et de l'épistémologie est transformé en un problème de méthode, parce que la connaissance de l'objet transcendant a besoin d'une « critique » de la connaissance. Grâce à la méthode de la réduction, Husserl pense que l'évidence de la connaissance doit se fonder sur la donation du contenu de la conscience. En principe ou méthodologiquement, l'analyse de la structure de la conscience dispose d'un statut privilégié par rapport aux autres sciences, et elle doit être considérée comme un fondement de ces sciences. Mais en fait, la phénoménologie descriptive ne résout pas véritablement le problème de l'ontologie et de l'épistémologie, il ne fait que retarder la solution. Pourquoi la présupposition de l'objet par la science de la nature est-elle douteuse ? Comment trouver un fondement véritable dans la conscience ? Ces questions ne peuvent pas être résolues par le seul tournant de la méthode. Par conséquent, dans les *Ideen I*,

¹⁴¹ *RL*, II/2, p. 185.

¹⁴² Dans la Préface de la seconde édition des *Recherches logiques*, Husserl indique son « ambition » philosophique : « Les *Recherches logiques* avaient été pour moi un ouvrage de combat, et par conséquent non pas une fin, mais un commencement. Dès leur impression terminée, je poursuivis mes travaux. J'essayai de me rendre plus parfaitement compte du sens, de la méthode, de la portée philosophique de la phénoménologie, de continuer à poursuivre sous tous leurs aspects l'étude des séries de problèmes ainsi amorcée, et en même temps de rechercher et d'aborder les problèmes parallèles dans tous les domaines de l'ontologie et de la phénoménologie. » *RL*, I, p. XI.

Husserl essaie de clarifier le fondement de l'ontologie et de l'épistémologie pour établir une phénoménologie pure. C'est le tournant transcendantal qui étudie le « comment » de notre connaissance.

Au terme de la réduction phénoménologique, le monde transcendant est exclu, la conscience est le seul résidu. Dès lors la question phénoménologique consiste à éclairer l'essence de la conscience et à analyser comment l'objectivité est constituée dans la conscience pure. Husserl propose les concepts de noèse et de noème pour éclairer l'essence de la constitution de l'objectivité. Dans les *Ideen I*, il montre que la distinction entre les *composantes proprement dites des vécus intentionnels* et leurs *corrélats intentionnels* est une distinction fondamentale qui concerne l'intentionnalité, qui nous introduit au seuil de la phénoménologie et qui détermine la méthode phénoménologique¹⁴³. La distinction entre « les parties et les moments de contenu réel du vécu » et « le vécu intentionnel » souligne la pensée radicale de la phénoménologie.

Selon Husserl :

« Aux multiples data composant le statut réel noétique, correspond une multiplicité de data susceptible d'être exhibé (*aufweisbarer*) dans une intuition véritablement pure : ils forment un "statut noématique" corrélatif, ou plus brièvement le "noème". »¹⁴⁴ Au contraire, le vécu intentionnel est une conscience de quelque chose. Sa structure essentielle réside dans la réalisation de son sens noétique : « Tout vécu intentionnel, grâce à ses moments noétiques, est précisément un vécu noétique ; son essence est de recéler (*bergen*) en soi quelque chose comme un "sens", voire un sens multiple, et sur la base de ces donations de sens et en liaison intime avec elles, d'exercer d'autres fonctions (*Leistungen*) qui, grâce à elles, deviennent précisément "pleines de sens" (*sinnvolle*). Ces moments noétiques sont par exemple les conversions du regard du moi pur en direction de l'objet "visé" (*gemeiten*) par le moi en

¹⁴³ *Ideen I*, § 88.

¹⁴⁴ *Ibid.*, § 88, pp. 304-305.

vertu de la donation de sens, bref en direction de l'objet qui pour lui est "sous-jacent au sens" (*im Sinne liegt*) ; c'est en outre la saisie de l'objet, son maintien alors que le regard s'est tourné vers d'autres objets qui ont pénétré dans le cercle de "visée" (*in das Vermeinen*) ; ajoutons de même les fonctions d'explicitation, de mise en rapport, d'appréhension globale, les multiples prise de position de la croyance, de la conjecture, de l'évaluation, etc. Tout cela doit être découvert dans les vécus considérés, quelles que soient leurs différences de structure et leurs variations internes. Cette série de moments cités à titre d'exemple a beau renvoyer à des composantes réelles des vécus, il reste néanmoins qu'ils renvoient aussi, à savoir sous le titre de sens, à des composantes non réelles. »¹⁴⁵

Pour analyser la relation entre le noème et l'objet de la conscience, Husserl passe de l'analyse des composantes réelles à l'analyse noématique du sens intentionnel. C'est la distinction entre deux types d'analyses : l'une est l'analyse réelle et l'autre est l'analyse intentionnelle, noétique et noématique, qui correspondent aux deux régions d'être radicalement opposées et pourtant rapportées par essence l'une à l'autre¹⁴⁶. Comme Husserl le montre dans les *Ideen I*, la recherche sur le problème de la double structure de l'intentionnalité n'est pas encore clairement reconnue dans les *Recherches logiques*. Il pense que « l'intentionnalité est essentiellement à double face, noèse et noème »¹⁴⁷, et que par conséquent, la recherche phénoménologique ne doit pas être seulement limitée à l'analyse réelle des vécus : nous devons aussi rechercher l'aspect noématique de l'intentionnalité pour découvrir le noyau du sens. Husserl essaie de la tirer au clair pour montrer la relation noématique entre le noème et l'objet.

La distinction entre la noèse et le noème implique la distinction entre le contenu réel et le contenu intentionnel. Husserl distingue le « noyau » noématique des « caractères » variables qui lui appartiennent ; nous pouvons avoir de multiples consciences d'un même objet. Cette distinction correspond à

¹⁴⁵ *Ideen I*, § 88, p. 304.

¹⁴⁶ *Ibid.*, § 128, pp. 433-434.

¹⁴⁷ *Ibid.*, § 128, p. 434.

la distinction entre la *qualité* ou la *matière* et la *forme* dans la noèse. Selon lui, le « noème possède une “objectivité” – entre guillemets – avec un certain fond noématique qui peut être développé dans une description nettement délimitée, c’est-à-dire *qui décrit « l’objet visé tel qu’il est visé et élimine toutes les expressions “subjectives”*. »¹⁴⁸ L’expression noématique exclut les expressions de « comment », à savoir la *façon dont on a conscience*, par exemple : « de façon perceptive », « de façon mémorielle », etc.

Il y a une unité complexe avec des sens multiples qui se rapportent à un même « objet » dans le noème : « Tout noème a un “contenu”, à savoir son “sens” ; par lui le noème se rapporte à son “objet”. »¹⁴⁹ Nous pouvons nommer son « objet » le « X déterminable », qui est le porteur des sens, qui est aussi déterminé par les sens ; autrement dit l’« objet » peut « être visé » par un certain sens. Du point de vue du langage, la relation entre le « X déterminable » et le « sens » noématique est la relation entre le sujet et le prédicat. C’est le « noyau » noématique avec des caractères variables ; en d’autres termes, il est le « support » ou le centre unificateur des prédicats variables. On peut le distinguer d’avec ses prédicats, mais on ne peut pas l’en séparer. « L’objet intentionnel, disons-nous, ne cesse d’être atteint par la conscience dans le progrès continu ou synthétique de la conscience ; mais il ne cesse de s’y “donner autrement” ; c’est “le même” objet, [...] l’objet est resté inchangé pendant tout le temps où il s’est donné. »¹⁵⁰

Considérons maintenant comment le X se réalise dans la conscience. Nous pouvons dire que « à l’unique objet nous ordonnons de multiples modes de conscience, actes ou noème d’actes. [...] nul objet n’est pensable sans que ne soit également pensable une multiplicité de vécus intentionnels, [...] l’objet, est atteint par la conscience en tant qu’identique. »¹⁵¹ Dans les *Recherches logiques*, Husserl fait une distinction entre *l’objet tel qu’il est visé* et *l’objet qui est visé* ; cette distinction est semblable à la distinction entre « *l’objet pur et*

¹⁴⁸ *Ideen I*, § 130, p. 439.

¹⁴⁹ *Ibid.*, § 129, p. 436.

¹⁵⁰ *Ibid.*, § 131, p. 441.

¹⁵¹ *Ibid.*, § 131, p. 442.

simple » d'ordre noématique et « l'objet dans le comment de ses déterminations » dans les *Ideen I*. Dans les *Recherche logiques*, Husserl fait attention à la structure essentielle de la conscience ; dans les *Ideen I*, il souligne plutôt la question de la constitution noématique de l'objet.

Maintenant, nous pouvons comprendre comment le « sens » ou le « contenu » du noème se rapporte à un objet ; le « sens » est l'« objet-dans-le-comment », qui est la façon dont chaque acte intentionnel devient la « conscience de quelque chose ». Dans le paragraphe suivant, nous discuterons la question de l'objet intentionnel dans l'acte d'évaluer¹⁵², qui est plus complexe, et qui a suscité beaucoup de discussions, par exemple, chez Scheler.

§ 7 L'objet intentionnel dans le sentiment intentionnel ou dans l'acte affectif

Dans les *Recherches logiques*, Husserl distingue l'acte objectivant de l'acte non objectivant. Il considère l'acte objectivant comme le fondement de l'acte non objectivant : le premier est un acte dirigé vers le donné objectal ; cet acte dirigé est une position d'être accomplie actuellement, dans lequel l'*ego* le saisit et le pose en tant qu'étant. La représentation et le jugement sont l'acte objectivant ; le sentiment intentionnel ou l'acte affectif est l'acte non objectivant fondé sur le premier :

« Un vécu intentionnel n'acquiert, en général, sa relation à un objet que de ce seul fait qu'en lui est présent un vécu d'acte de représentation qui lui présente l'objet. L'objet ne serait rien pour la conscience si elle

¹⁵² Dans son livre stimulant *La vie du sujet*, Bernet discute la façon dont Husserl envisage le sentiment comme étant un acte intentionnel objectivant. Selon lui, « pour Husserl, il ne peut y avoir qu'une seule raison et une seule forme de validation rationnelle : la raison se manifeste dans le cadre d'une prise de position (*Stellungnahme*) subjective (théorique, axiologique ou pratique), et la validation rationnelle de celle-ci consiste toujours à montrer la coïncidence entre la prise de position du sujet et la donnée intuitive de l'objet intentionnel qui fut (te tel qu'il fut) posé par le sujet. "La phénoménologie de la raison" selon Husserl se préoccupe donc de la validité de cette prétention subjective à la raison – de cette position ou "doxa" – contenue dans tout vécu intentionnel. » R. Bernet, *op. cit.*, p. 313.

n'effectuait pas une représentation qui fasse de lui précisément un objet et lui permette, dès lors, de devenir aussi l'objet d'un sentiment, d'un désir, etc. »¹⁵³

Dans l'acte objectivant, on peut dire qu'il objective son objet. Il y a donc une relation intentionnelle qui s'accomplit au sein même de l'objectivation. Mais si le sentiment est un acte non objectivant, comment se rapporte-t-il à son objet ? On sait que toute conscience est « conscience de quelque chose » et que l'intentionnalité est, à ce titre, l'essence de la conscience. Si le sentiment constitue un contenu réel de l'acte de la conscience, est-ce que sa relation intentionnelle est identique à l'acte objectivant simple ? Dans le Chapitre 2 de la 5^e *Recherche*, Husserl donne la définition de l'intentionnalité de Brentano :

« Tout phénomène psychique est caractérisé par ce que les scholastiques du Moyen-Âge ont appelé l'existence intentionnelle (ou encore mentale) d'un objet, et ce que nous pourrions appeler, bien qu'avec des expressions quelque peu équivoques, **la relation à un contenu, l'orientation vers un objet** (par quoi il ne faut pas entendre une réalité) ou l'objectité immanente. Tout phénomène psychique **contient** en lui-même quelque chose comme objet bien que chacun le contienne à sa façon. »¹⁵⁴

Selon ce texte célèbre de la *Psychologie* de 1874, nous pouvons voir que Brentano accorde une place décisive au registre sémantique de l'orientation (« *Richtung* ») et définit l'intentionnalité comme *une relation à/une orientation vers* et comme un *contenir* de sa façon propre. Dans les *Recherches logiques*, Husserl pense que :

« L'adjectif déterminatif intentionnel dénomme le caractère d'essence commun de la classe de vécus à délimiter, la propriété de l'intention, **la**

¹⁵³ *RL*, II/2, p. 234.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 168. Nous soulignons.

relation à un objet au moyen de la représentation ou sur un mode analogue quelconque. »¹⁵⁵

Chez Husserl, la définition de l'intentionnalité n'est pas aussi spécifique que celle de Brentano. Il s'agit de deux choses ici : soit nous pouvons considérer l'acte intentionnel comme un acte qui *objective* son objet pour compléter la relation intentionnelle au sens fort : il s'agit alors d'une relation intentionnelle à caractère *objectivant* ; soit nous pouvons considérer la relation intentionnelle simplement comme une *relation à* ou une *orientation vers*. En d'autres termes, le sentiment ou l'affection en tant qu'acte non objectivant devient une relation *vers* l'objet objectivé, qui n'est pas une relation *objectivante*. Si l'acte de sentiment est un acte objectivant, alors il semble qu'il puisse objectiver son objet du sentiment directement sans présupposer un acte de représentation qui objective son objet. Dans les *Recherches logiques*, Husserl considère le sentiment non intentionnel comme un état subjectif ; après le tournant transcendantal, comment Husserl comprend-il le caractère essentiel du sentiment ?

Dans les *Ideen I*, Husserl envisage une nouvelle façon de séparer les « actes objectivants », qui constituent en eux-mêmes des intentionnalités orientées par elles-mêmes vers un objet, et les « actes non objectivants » qui viennent comme s'ajouter de l'extérieur (de manière *dérivée*) sur ces actes proprement intentionnels et se fonder sur eux. Un sentiment, en tant qu'acte non objectivant, est ainsi fondé sur la « *représentation* » (*Vorstellung*) qui constitue « le soubassement nécessaire des autres vécus intentionnels. »¹⁵⁶ Toutefois, en 1913, Husserl opère quelques modifications à sa conception de l'intentionnalité et attribue un nouveau caractère à la vie affective.

En effet, il est frappant de remarquer que, dans les *Ideen I*, Husserl en vient à étendre sa conception des actes objectivants à l'ensemble des actes

¹⁵⁵ *RL*, II/2, p. 180. Nous soulignons.

¹⁵⁶ *Ideen I*, § 102, p. 353.

intentionnels de la vie de la conscience. Cette modification au sein même de la théorie de l'intentionnalité est d'une importance cruciale sur la nature même de l'intentionnalité : toute intentionnalité, dans son ordre propre, contribue désormais effectivement à constituer son objet, sans plus recourir, pour être fondée, à une intentionnalité première et sous-jacente (la représentation). C'est ce que l'analyse de l'apparaître perceptif et de son « *arrière-plan* » permet de montrer. Dans les *Ideen I*, Husserl distingue l'objet intentionnel *du mode du cogito en général* de l'objet saisi (*erffasstes*), remarqué (*bemerken*) ou observé (*achten*). Le premier est l'attention du *Cogito* tout entier ; le dernier est un *mode d'acte particulier*, c'est une distinction entre *observer* ou *saisir* et *avoir-sous-le-regard-de-l'esprit*. C'est la distinction entre l'*Objekt* et le *Gegenstand*¹⁵⁷. Par exemple, dans le cas de la perception d'un papier : des livres, des crayons, un encrier autour du papier, qui constituent le « champ d'intuition », sont aussi donnés à la perception, mais l'aperception du papier se détache sur un arrière-plan pour devenir un *observé* ou un *saisi* de la perception. De plus, on peut faire une libre conversion du « regard », à savoir convertir le *saisir* le papier en *saisir* des livres, des crayons attentivement.

Dans le sentiment, par exemple dans l'acte d'évaluer (*Wertens*), l'acte de la joie et l'acte d'aimer, les objets (*Objekt*) intentionnels correspondent à ce qui est évalué, à ce qui réjouit, à ce qui est aimé, en tant que tel. Selon Husserl, on peut « distinguer entre la “*chose*” (*Sache*) pure et simple et l'objet (*Objekt*) intentionnel complet, cette distinction correspondant à une *double intention*, une double façon d'être dirigé vers : on peut saisir ou être dirigé vers la chose et on peut également être « dirigé » vers la valeur non pas de façon à la saisir. Le mode d'*actualité* ne porte plus sur la *représentation de la chose*, mais aussi sur l'*évaluation de la chose* qui enveloppe cette représentation. »¹⁵⁸ Dans l'acte d'évaluer, « quand je suis tourné vers une chose pour l'évaluer, il est sans

¹⁵⁷ Dans la traduction de Ricœur, il indique la différence entre le *Gegenstand* et l'*Objekt*. Le *Gegenstand* est le vis-à-vis de la perception et des actes apparentés, donc l'attention au sens strict (*erfassen, auf-etwas-achten*) ; l'*Objekt* est le vis-à-vis de la conscience sous toutes ses formes (chose et valeur), donc de l'actualité au sens large, mais tout acte peut être transformé de telle manière que le *Gegenstand* de la perception qui porte l'agréable, le valable, etc., passe au premier plan. Cf. *Ideen I*, p. 112, n. 3; et p. 119, n. 1.

¹⁵⁸ *Ideen I*, § 37, p. 120.

doute impliqué que je saisisse la chose ; mais ce n'est pas la chose *simple*, mais la chose *évaluée* ou la *valeur* qui est le *corrélat intentionnel complet de l'acte d'évaluation*. »¹⁵⁹ En même temps, liée à la distinction ci-dessus entre le *Gegenstand* et l'*Objekt*¹⁶⁰, la valeur est l'objet (*Objekt*). Ce qui est évalué en tant que tel devient un objet (*Gegenstand*) que l'on saisit à la faveur d'une conversion originale qui « *l'objective* » (*vergegenständlichenden*)¹⁶¹, c'est une conversion à « regarder ou saisir attentivement », et *vice versa*.

On constate qu'il y a une distinction entre *la chose simple* et *la valeur* : la valeur en tant que la chose *évaluée* est un noème complet de l'acte d'évaluer et il est aussi un objet en tant que tel dans l'intention. En d'autres termes, l'intention de saisir, par exemple saisir une chose simple sans valeur, peut devenir une intention de se « diriger » vers l'évalué. Il semble que Husserl donne à la valeur ou au *corrélat complet de l'acte d'évaluation* un statut d'exister indépendant de l'acte qui l'objective, ce qui signifie que l'acte d'évaluer devient lui-même un acte objectivant qui objective l'évalué.

Plus spécifiquement, dans le § 117 des *Ideen I*, Husserl écrit explicitement :

« Tous les actes en général – y compris les actes affectifs et volitifs – sont des actes “objectivants” (*Objectivierende*), qui “constituent” originellement des objets (*Gegenstände*). »¹⁶²

Il est frappant que Husserl considère ici l'acte affectif ou volitif comme acte objectivant à part entière : les actes non objectivants sont devenus, dans leur ordre propre, des actes objectivants. Les actes affectifs et évaluatifs sont envisagés comme des actes intentionnels à part entière et, à ce titre, renvoient à des corrélats objectifs propres.

¹⁵⁹ *Ideen I*, § 37, p. 120.

¹⁶⁰ *Ibid.*, § 35, p. 112, n. 1.

¹⁶¹ *Ibid.*, § 37, p. 119.

¹⁶² *Ibid.*, § 117, pp. 400-401.

Mais, bien entendu, Husserl ne considère pas l'acte affectif comme un acte objectivant dans la 5^e *Recherche*. La matière de l'acte non objectivant est objectivée ou constituée par l'acte objectivant. Selon lui, l'acte non-objectivant renferme nécessairement :

« Un acte objectivant dont la matière totale est en même temps, et cela d'une manière individuellement identique, SA matière totale. [...] En effet, si aucun acte ou, bien plutôt, aucune qualité d'acte qui n'est pas elle-même de l'espèce des qualités objectivantes, ne peut s'approprier sa matière si ce n'est au moyen d'un acte objectivant se combinant avec elle dans l'unité d'un acte, alors les actes objectivants ont précisément la fonction spécifique de fournir avant tout, à tous les actes, la représentation de l'objectivité à laquelle ils se rapportent dans les modes nouveaux qui sont les leurs. [...] Or, toute matière, dit la loi que nous avons formulée, est matière d'un acte objectivant, et ce n'est qu'au moyen d'un tel acte qu'elle peut devenir la matière d'une nouvelle qualité d'acte fondée en lui. »¹⁶³

Dans les *Recherches logiques*, la valeur n'est donc pas un existant indépendant comme l'évalué en tant que tel dans les *Ideen I* et la matière de l'acte d'évaluer est identique à celle de l'acte objectivant. Dans les *Recherches logiques*, la chose simple en tant qu'objet de l'acte objectivant est le porteur de la valeur, la valeur est plutôt un prédicat de la chose simple.

En outre, nous découvrons dans les *Ideen I* une autre idée semblable à celle de la 5^e *Recherche* : « Dans l'évaluer, le souhaiter, le vouloir, quelque chose est "posé", abstraction faite de la positionalité doxique qui "réside" dans ces noèses. »¹⁶⁴ De plus, « le mot de prise de position, en son sens fort, renvoie à des actes fondés, du type de ceux que nous examinerons de plus près ultérieurement : par exemple, les prises de position de la haine, qui partent de celui qui hait et vont à l'objet haï, celui-ci de son côté étant déjà constitué pour la conscience dans des noèses de degré inférieur en tant que personne ou que

¹⁶³ *RL*, II/2, pp. 308-309.

¹⁶⁴ *Ideen I*, § 117, p. 396.

chose existant. »¹⁶⁵ Donc le sentiment ou l'acte affectif présuppose un existant en tant que *chose simple* pour se réaliser, approche semblable à celle des *Recherches logiques*. Sur la base du parallélisme noético-noématique, correspondant à la « thèse » noématique de l'acte, le caractère noétique de l'acte peut aussi être expliqué par la relation fondatrice entre l'acte objectivant et l'acte non objectivant, parce que, dans les *Recherches logiques*, le caractère d'objectiver ou non est plutôt la qualité de l'acte. En outre, dans les *Ideen I*, Husserl pense que la « valeur » peut être considérée comme le prédicat du noème :

« Pour les objets-valeurs : la description englobe outre celle de la “chose” (*sache*) visée, l'indication des prédicats de “valeur” ; ainsi de l'arbre qui apparaît nous disons “en vertu du sens” de cette visée d'évaluation : il est couvert de fleurs qui ont une odeur “merveilleuse” ; les prédicats de valeur ici aussi ont leurs guillemets, ce ne sont pas les prédicats d'une valeur pure et simple, mais d'un noème de valeur. »¹⁶⁶

De ce qui précède, il semble que l'idée de Husserl sur l'acte affectif ne soit pas constant des *Recherches logiques* aux *Ideen I*. En réalité, Husserl maintient l'idée principale des *Recherches logiques* sur la relation entre la science théorique et normative, qui place la science théorique en premier plan. Le problème de l'ontologie, pour Husserl, n'est pas un thème premier. Il dissocie la phénoménologie de l'ontologie et il « reproche ainsi à l'ontologie de se laisser fasciner par ce qui est : elle considère les choses et les êtres constitués, comme achevés, uns et identiques, elle part de ce qui est déjà fixé, déjà stable. »¹⁶⁷ Après l'*epochè*, le monde de l'*idéation*, en tant que monde de la raison pure, est la source de l'évidence pour les autres sciences ; monde sur lequel on peut établir une théorie de raison en tant que fondement pour les autres sciences, ou pour expliciter la science théorique de manière logique ou de manière rationnelle, simplement de manière expressive par le langage.

¹⁶⁵ *Ideen I*, § 115, p. 389.

¹⁶⁶ *Ibid.*, § 130, p. 440.

¹⁶⁷ A. Dufourcq, *La dimension imaginaire du réel dans la philosophie de Husserl*, Dordrecht ; Springer, 2010, p. 259.

Quand Husserl intègre l'acte affectif à l'acte objectivant, c'est pour l'*idéaler* et pour établir une éthique rationnelle. C'est une tentative pour composer une théorie axiologique pour un nouveau type d'objectivité : l'objectivité axiologique, par opposition au monde des choses (*Sachenwelt*) :

« C'est un "étant" relatif à une nouvelle région, dans la mesure précisément où l'essence de la conscience qui évalue prescrit des thèses doxiques actuelles à titre de possibilité idéales ; ces thèses mettent en relief des objectivités dotées d'un statut nouveau – les valeurs – qui sont "visées" au sein de la conscience qui évalue. Dans les actes affectifs, il suffit d'actualiser le statut doxique de ces actes pour qu'elles soient désignées doxiquement et ultérieurement qu'elles reçoivent une expression logique. »¹⁶⁸

L'acte affectif ou l'expérience affective ne peuvent donc devenir l'acte objectivant qu'en tant qu'être idéalisé théoriquement dans une expression ou dans un jugement, c'est une tentative de prédiquer l'expérience affective : « Au sens particulier où l'on dit que l'on saisit un objet, comme nous devons l'avoir pour objet pour porter sur elle un jugement prédicatif ; il en est de même dans tous les actes logiques qui se rapportent à la valeur. »¹⁶⁹

Dans les *Ideen II*, Husserl clarifie la différence entre *l'attitude théorique*, *l'attitude pratique* et *l'attitude axiologique* qui sont effectuées respectivement par le *sujet théorique* ou le *sujet de la connaissance*, par le *sujet pratique* et par le *sujet axiologique*¹⁷⁰. Selon lui, le sujet théorique est un sujet pur ou « objectivant » qui « saisit et pose sur le mode de l'être (dans l'acception de la visée d'être) une objectivité dotée du sens chaque fois concerné, et, en outre, la détermination éventuellement par une prédication et un jugement dans des synthèses explicatives. »¹⁷¹ Il commence ses recherches sur la constitution en discutant *l'attitude théorique*, qui est réalisée dans le sujet

¹⁶⁸ *Ideen I*, § 117, p. 401.

¹⁶⁹ *Ibid.*, § 37, p. 120.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 25.

¹⁷¹ *Ideen II*, p. 26.

théorique ; cette idée est cohérente avec celle des *Recherches logiques* et des *Ideen I*. Il veut établir d'abord une science théorique pure, qui est une science de la nature, pour clarifier la constitution de la connaissance qui est le soubassement de notre système de connaissance, sur lequel nous pouvons édifier les autres sciences, par exemple, la science axiologique et la science pratique. L'objet de recherche de la science de la nature sont de « pures et simples choses » desquelles des prédicats axiologiques ou pratiques sont abstraits : « La science de la nature ne connaît pas de prédicats de valeur, ni de prédicats pratiques. »¹⁷² La théorie de la connaissance est donc première par rapport aux autres sciences.

Mais avant l'acte de penser ou l'acte théorique, il existe une région d'être pré-donnée qui correspond aux actes doxiques. C'est une région d'objectité dotée de sens en tant que telle. Elle est constituée avant la constitution théorique et nous pouvons la nommer la constitution objectivante préthéorique par rapport à la seconde. On peut effectuer une modification phénoménologique, qui est une conversion du regard *théorique* d'un niveau plus élevé, sur cette région originaire.

Husserl considère cette conversion comme un type particulier de « réflexion » qui est pris en un sens plus large incluant la saisie d'actes, la façon de « faire retour » et le « se détourner de l'orientation de l'attitude naturelle sur l'objet. »¹⁷³ Concrètement, le *sujet théorique* se situe à un niveau plus élevé par rapport au sujet « *objectivant* » duquel surgissent des actes doxiques (objectivants), des actes axiologique et des actes pratiques ; autrement dit, c'est après des actes doxiques objectifs que nous pouvons effectuer la modalité de « je pense, j'accomplis un acte au sens spécifique, je pose le sujet et par après je pose le prédicat. »¹⁷⁴ Le sujet peut déterminer une objectité dotée de sens par une prédication et un jugement dans des *synthèses explicatives*, c'est-à-dire que des objectités de pensée ou des objectités « catégoriales » sont formées. Husserl indique que si nous interrogeons le

¹⁷² *Ideen II*, p. 51.

¹⁷³ *Ibid.*, note (1), p. 28.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 26.

rapport entre acte objectivant et acte d'évaluer, nous pouvons trouver un rapport parallèle à celui qui existe entre acte objectivant et acte théorique :

« Passant à la saisie de la valeur et au jugement de valeur esthétique, nous avons plus qu'une simple chose, nous avons la chose dotée du caractère de quiddité de la valeur, nous avons une chose dotée de valeur [...] toute conscience constituant originairement un objet-valeur comme tel, détient nécessairement en elle une composante afférente à la sphère du sentiment. La constitution de valeur la plus originaire s'accomplit au sein du sentiment. »¹⁷⁵

D'après le Husserl des *Ideen II*, il existe différents types de vécus concernant les différentes attitudes dans la constitution : le vécu théorique, le vécu pratique et le vécu axiologique. Par exemple, les vécus du sentiment, en tant que vécu axiologique et vécu intentionnel, sont aussi *constituants* : « Ils constituent pour l'objet concerné de *nouvelles couches objectales*, mais telles que *le sujet n'a pas à leur égard une attitude théorique* et que par conséquent elles ne *constituent pas l'objet en tant que tel qui est à chaque fois visé dans la théorie et déterminé dans le jugement* (et par conséquent elles n'aident pas à déterminer cet objet à l'intérieur d'une fonction théorique). »¹⁷⁶

Si Husserl considère encore la valeur comme un caractère ou un prédicat surajouté à la chose simple, et si l'objet-valeur *comme tel* est constitué originairement dans la conscience, est-ce que nous pouvons l'interpréter comme un étant identique à la chose simple ? Dans cette perspective, il semble qu'on ne doive pas considérer la valeur comme un prédicat qui se surajoute à la *chose simple*, mais comme une objectité qui est formée par la conscience de la valeur. Peut-être pouvons-nous interpréter la genèse de la valeur de deux manières : soit elle est constituée par un acte d'évaluation qui se situe sur un niveau plus élevé ; soit elle apparaît immédiatement dans la perception sensible, autrement dit, et peut-être de manière impropre, je la sens immédiatement comme l'objet-valeur ou comme la simple ou pure chose. Dans

¹⁷⁵ *Ideen II*, p. 32.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 27.

les *Ideen II*, Husserl écrit que l'acte non objectivant est « non seulement édifié par essence sur des actes objectivants à un niveau plus élevé, mais encore il est lui-même objectivant par l'élément nouveau qu'il apporte »¹⁷⁷ Nous pouvons donc interpréter l'idée de Husserl sur la caractéristique de l'acte non objectivant de deux manières : soit l'acte non objectivant est fondé sur l'acte objectivant, et c'est un prédicat surajouté à la chose simple ; soit on considère l'acte non objectivant comme un acte objectivant qui objective son corrélat propre.

Imaginons la situation suivante : écoutant une chanson, soit je la perçois comme étant immédiatement jolie, soit j'objective son état comme « joli ». Soit donc nous pouvons vivre originellement dans une conscience esthétique soit dans une conscience axiologique, et donc soit comme expérience originaire (esthétique), soit comme expérience antéprédicative (axiologique). L'approche husserlienne du caractère de l'objectivation du sentiment n'est pas très claire dans les *Recherches logiques* et dans les *Ideen I*. Savoir comment l'objectivité de la valeur est donnée à l'intuition axiologique deviendra une question centrale dans les *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur (1908-1914)*.

Selon Scheler, la phénoménologie intentionnelle de Husserl nous donne une possibilité pour établir une phénoménologie axiologique. Chez Husserl, la philosophie théorique est première, mais chez Scheler, c'est la philosophie axiologique qui domine. Se concentrant sur la question de l'objectivation de l'acte affectif, Scheler pense que celui-ci n'est pas un acte non-objectivant fondé sur l'acte objectivant, comme le dit Husserl. Au contraire, il pense que l'acte affectif constitue son propre objet-valeur, l'objet-valeur est constituée originellement par l'acte affectif. Ce dernier et la représentation possèdent leurs objets spécifiques. Il faut préciser que, dans les *Ideen II*, Husserl a fait attention à la question de l'objectivité de la valeur ainsi que nous l'avons analysé ci-dessus, mais il semble que Husserl insiste encore sur la relation fondatrice entre la représentation et l'acte affectif.

¹⁷⁷ *Ideen II*, p. 40.

Selon Scheler, la perception-affective possède son objet propre, c'est-à-dire qu'elle constitue originairement son objet en tant que valeur :

« Appelons classe des fonctions intentionnelles cette saisie affectivo-perceptive des valeurs. Ces fonctions n'ont aucunement besoin de la médiation de prétendus "actes d'objectivation" appartenant à la représentation, au jugement, etc., pour être liés au plan objectal. Cette médiation n'est nécessaire que pour l'état-affectif, non pour le percevoir-affectivement intentionnel authentique. Au moment où se produit la perception-affective intentionnelle, c'est le monde des objets eux-mêmes qui s'"ouvre" plutôt à nous, mais seulement sous son aspect axiologique. Le simple fait que le percevoir-affectivement intentionnel se produise très souvent sans aucun objectum-imaginé montre bien qu'il constitue, pour sa part et d'entrée-de-jeu, un "acte d'objectivation" qui n'a besoin d'aucune médiation représentative. »¹⁷⁸

Par conséquent, chez Scheler, la relation de la perception-affective à son objet/valeur et la relation de la représentation à son objet/représenté sont hétérogènes, la première ne dépendant pas de la dernière, contrairement à ce qu'affirme Husserl. Nous pouvons faire une distinction entre l'intentionnalité représentative et l'intentionnalité éthique, qui peuvent s'accomplir indépendamment de l'opération de « se rapporter à » :

« La perception-affective a donc le même rapport à son corrélatif-axiologique que la "représentation" à son "objet", à savoir un rapport intentionnel. La perception-affective ici n'est pas *liée du dehors* à l'objet soit immédiatement, soit par une représentation (laquelle serait associée au sentiment de façon mécanique et contingente ou par une relation purement mental), mais elle ne vise originairement une sorte particulière d'objets, savoir : les valeurs. »¹⁷⁹

¹⁷⁸ M. Scheler, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs : essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique*, trad. fr. M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1955, 2^e édition, p. 271. Désormais : *F*.

¹⁷⁹ *F*, p. 270.

Dans cette perspective, la relation fondatrice entre l'acte objectivant et l'acte non-objectivant n'est plus celle de Husserl. Scheler inverse le rapport de la philosophie théorique par rapport à la philosophie éthique chez Husserl. Considérons le problème de l'esthétique chez Kant. La quête de l'existence objective constitue un problème central chez lui. Continuant sa voie transcendantale en interrogeant la condition de possibilité du jugement esthétique, il commence sa recherche à partir du sentiment, de plaisir ou de peine, qui est réalisé dans le jugement esthétique du sujet. Ce jugement n'est pas un jugement de connaissance, mais un jugement esthétique :

« Pour distinguer si une chose est belle ou non, nous ne rapportons pas au moyen de l'entendement la représentation à l'objet en vue d'une connaissance, mais nous la rapportons par l'imagination (peut-être liée à l'entendement) au sujet et au sentiment de plaisir et de peine de celui-ci. Le jugement de goût n'est donc pas un jugement de connaissance ; par conséquent il n'est pas logique, mais esthétique ; esthétique signifie : ce dont le principe déterminant ne peut être que subjectif. Tout rapport des représentations, même celui des sensations, peut être objectif (ce rapport signifie en ce cas : ce qui est réel dans une représentation empirique) ; mais non le rapport des représentations au sentiment de plaisir et de peine qui ne désigne rien dans l'objet et en lequel le sujet sent comment il est affecté par la représentation. »¹⁸⁰

Pour éviter le relativisme, Kant pense que le sentiment, état subjectif individuel, possède sa propre nécessité subjective.

Influencé par la distinction brentanienne des actes de la représentation, du jugement et du mouvement affectif, Husserl pense qu'une intentionnalité est à l'œuvre dans le mouvement affectif, en sorte que le sentiment soit rationnel, ou qu'il existe une loi *a priori* dans le mouvement affectif. Husserl pose une relation éidétique du sentiment à la représentation, si nous ne considérons pas l'ambiguïté du concept du *vécu affectif* dans les *Recherches logiques*.

¹⁸⁰ I. Kant, *Critique de la faculté de juger*, trad. fr. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1974, p. 49.

Dans *Expérience et jugement*, Husserl analyse le problème de *l'être-en-éveil du Je* : l'éveil consiste à diriger le regard sur quelque chose. Les données sensibles et les sentiments constituent une région de passivité ou un *champ* de prédonation passive pour l'orientation objectivante active ; cette orientation active se réalise non seulement dans la perception, mais aussi dans la position des valeurs ou dans le plaisir¹⁸¹. En même temps, ce champ de prédonation passive n'est pas un pur chaos, il possède sa propre *structure déterminée* qui est réalisée par une synthèse constitutive. Temporellement, cette synthèse passive s'accomplit dans la conscience du temps, qui est une forme universelle. Chaque champ sensible est une unité de l'homogène ; en même temps, les différentes unités de champ sensible contrastent l'une avec l'autre, pour se manifester comme un phénomène. Ces champs sensibles s'accomplissent à partir du principe de l'association : *homogénéité et hétérogénéité*. Le surgissement d'un singulier de son champ sensible constitue une stimulation pour le sujet, il « frappe » le sujet. Cette stimulation du sujet montre un processus de la genèse de l'activité du Je. En d'autres termes, il existe un processus de « tendance de l'objet intentionnel à passer de la position *en arrière-plan* à la position *face au Je* ; c'est un changement qui est corrélativement changement de tout le vécu intentionnel d'arrière-plan en vécu de premier plan : le Je se tourne vers l'objet (*Objekt*). »¹⁸² Husserl pense que « la force de tension de cette tendance a également des degrés divers » et que cette prédonation qui stimule le sujet constitue la *réceptivité du Je*. Mais il poursuit : « Ce concept phénoménologique indispensable de réceptivité n'est d'aucune façon en opposition d'exclusion avec le concept *d'activité du Je*, sous lequel il faut comprendre tous les actes issus d'une manière spécifique du Je comme pôle ; il faut, au contraire, envisager la réceptivité comme le degré inférieur de l'activité. »¹⁸³

Comme le dit Husserl, la prédonation sensible comporte non seulement les données sensibles, mais aussi les sentiments ; s'ils constituent le contenu

¹⁸¹ *EJ*, p. 83.

¹⁸² *Ibid.*, p. 91.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 93.

matériel pour la conscience intentionnelle, alors leur donation possède ses propres caractères, c'est-à-dire que le contenu réel, en tant que prédonation ou réceptivité pour le sujet, se manifeste en son être propre ou se manifeste en personne. Par exemple, avant que nous utilisons un terme pour désigner une couleur, l'impression ou la prédonation de cette couleur est déjà réalisée réellement comme « rouge » ; la prédonation du sentiment est plus complexe ici¹⁸⁴. Nous avons discuté cette question antérieurement.

Dans *Phénoménologie matérielle*, Henry reproche à Husserl de ne pas avoir éclairé l'essence de l'impression originnaire et de la considérer comme un contenu matériel prêt à être informé par la conscience. Henry interprète l'impression à partir de la vie absolue ; il indique que c'est la vie transcendante qui réalise son essence impressionnelle ; l'impression originnaire est une impression immanente qui est réalisée dans la subjectivité absolue. Henry réinterprète le contenu réel chez Husserl par la réalité subjective des impressions. Nous discuterons cette question dans la section suivante.

¹⁸⁴ Dans les *Remarques sur les couleurs*, Wittgenstein discute la question de la relation entre le concept de la couleur et l'impression de la couleur. Selon son analyse, l'impression de la couleur possède la priorité logique par rapport au concept de la couleur. En d'autres termes, nous devons obtenir une impression d'une couleur avant d'être capable de nommer ou de décrire une couleur. L. Wittgenstein, *Remarks on Colour*, G. E. M. Anscombe (ed.), L. McAlister and M. Schaettle (trans.), Oxford, Blackwell, 1977.

Chapitre II : La dimension pré-donnée de la perception : la constitution originaire

§ 8 La manifestation perceptive et la sensation

Dans les *Recherches logiques*, Husserl distingue la perception (*Wahrnehmung*) de la sensation (*Empfindung*). Selon lui, la perception est un acte complet de la conscience. C'est dans la perception qu'on acquiert la donation intentionnelle fondamentale, c'est-à-dire qu'elle est un acte complet intentionnel qui met en rapport le sujet percevant avec le monde perçu. La donation objective du monde est réalisée premièrement dans la perception. A l'inverse, la sensation n'est pas un acte complet ; elle est plutôt l'élément constitutif pour le contenu de la perception, c'est-à-dire qu'elle constitue le contenu ou la *hylè* pour l'appréhension perceptive, elle est la couche *pré-donnée* pour la perception. En général, on considère le rapport entre la perception et son objet ou son contenu comme un rapport de la représentation. Au sens étroit, la matière de la perception désigne à la fois la sensation, qui est le contenu présentatif de la perception externe, et le sentiment ou la sensation affective, qui est le contenu présentatif de la perception interne. Mais les manières dont ils sont donnés sont différentes : dans la perception externe, la matière sensuelle nous est donnée de manière indirecte, il existe toujours une « distance » entre nous et ce que nous percevons ; au contraire, le sentiment ou la sensation affective nous sont donnés de manière directe dans la perception interne. La différence de leur donation perceptive est une différence de manière transcendante et immanente. Selon Husserl, bien que leur mode de donation soit différent, ils ont la même fonction pour la conscience, à savoir fournir les éléments présentatifs pour la conscience. Dans la 5^e *Recherche*, au sujet des sensations affectives, Husserl écrit en ce sens :

« Les sensations [les sentiments non intentionnels] jouent ici le rôle de contenu figuratif pour des actes de perception, ou bien (comme on le dit sans éviter tout malentendu) les sensations connaissent ici une

“interprétation” ou une “appréhension” objective. Elles ne sont donc pas elles-mêmes des actes, mais avec elles des actes se constituent, à savoir quand des caractères intentionnels du genre de l’appréhension perceptive s’en emparent pour les animer en quelque sorte. »¹⁸⁵

Bien que Husserl ait distingué le sentiment comme vécu intentionnel et le sentiment qui ne l’est pas, c’est toujours, chez lui, l’acte intentionnel qui appréhende le contenu donné, puisque le contenu donné a besoin d’un acte d’appréhension pour devenir un vécu intentionnel.

En même temps, dans le § 11 de la 5^e *Recherche*, Husserl distingue l’objet intentionnel du contenu véritablement immanent pour expliquer la différence entre le contenu sensoriel, qui est le contenu réel pour l’acte intentionnel, et l’objet intentionnel. Ce premier, en tant que matière non intentionnelle, est la composition réelle du vécu intentionnel, qui joue le rôle du remplissement, de manière totale ou partielle, de l’intention.

« Si ce qu’on appelle les contenus immanents sont bien plutôt de simples contenus intentionnels (intentionnés), alors, par contre, les contenus véritablement immanents, qui appartiennent à la composition réelle des vécus intentionnels ne sont pas intentionnels : ils constituent l’acte, ils rendent l’intention possible en tant que points d’appui nécessaires, mais ils ne sont pas eux-mêmes intentionnés, ils ne sont pas les objets qui sont représentés dans l’acte. Je ne vois pas des sensations de couleurs mais des objets colorés, je n’entends pas des sensations auditives mais la chanson de la cantatrice, etc. »¹⁸⁶

De plus, dans le § 14 de la 5^e *Recherche*, Husserl fait une distinction phénoménologique entre la sensation sentie ou éprouvée, en tant que contenu réel qui n’est pas un objet de perception, et l’objet de la perception, en tant que contenu intentionnel :

¹⁸⁵ *RL*, II/2, pp. 196-197. Le contenu dans les crochets est ajouté par nous.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 176.

« J’entends, cela peut vouloir dire en psychologie : j’éprouve une sensation ; dans le langage usuel, cela veut dire : je perçois ; j’entends l’adagio d’un violoniste, le gazouillement des oiseaux, etc. [...] Quelle que soit la manière dont les contenus présents dans la conscience (les contenus vécus) aient pu naître, rien ne s’oppose à ce qu’en elle des contenus sensoriels identiques soient donnés et pourtant appréhendés différemment, en d’autres termes que des objets différents soient perçus sur la base des mêmes contenus. Mais l’appréhension elle-même ne peut jamais se réduire à un afflux de nouvelles sensations, elle est un caractère d’acte, un “mode de conscience”, “une disposition d’esprit” : nous appelons le fait de vivre des sensations selon ce mode de conscience, perception de l’objet correspondant.

[..] Je ne puis rien trouver de plus évident que la différence entre les contenus de perception au sens de sensations présentatives (*darstellenden*) et les actes de perception au sens d’intention interprétative et dotée, de plus, de divers caractères supplémentaires ; intention qui, réunie à la sensation appréhendée, constitue l’acte concret complet de la perception. »¹⁸⁷

Selon les développements de Husserl dans les *Recherches logiques*, nous pouvons voir que la sensation désigne « le contenu présentatif de la perception externe »¹⁸⁸ ; au sens général, elle inclut non seulement « le contenu présentatif de la perception externe », mais aussi le sentiment, comme par exemple la sensation de la douleur et de la chaleur, et la pulsion, etc., à savoir la sensation affective. En général, la sensation qui constitue le contenu matériel de la perception externe et la sensation affective, qui inclut le sentiment émotionnel, et qui constitue, lui, le contenu matériel de la perception interne, ne désignent pas l’acte complet de la conscience. C’est-à-dire qu’elles ne

¹⁸⁷ *RL*, II/2, pp. 184-186. Husserl considère l’acte de conscience comme un vécu. Selon lui, « nous vivons les phénomènes comme appartenant à la trame de la conscience, tandis que les choses nous apparaissent comme appartenant au monde phénoménal. Les phénomènes eux-mêmes ne nous apparaissent pas, ils sont vécus. » *RL*, II/2, p. 186.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 140.

possèdent pas le pouvoir de « représenter »¹⁸⁹ son corrélat comme celui de la perception, elles constituent plutôt une région matérielle qui est passive ou préthéorique, et qui est une couche pré-donnée pour la donation intentionnelle. Dans *Expérience et jugement*, Husserl la considère comme une réceptivité, qui stimule l'activité du sujet et qui peut être envisagée comme le degré inférieur de l'activité. L'analyse husserlienne de la pré-donation peut nous donner une solution à la question de la genèse de la conscience intentionnelle.

Dans les *Ideen I*, après le « tournant transcendantal », Husserl pense que la sensation *hylétique* ou la matière constitue le sens noématique de l'acte de la conscience, c'est-à-dire que la multiplicité des donnés sensoriels, qui sont réalisés dans l'intuition sensible, détermine la multiplicité du sens noématique. Les datas réalisent l'objet ou le sens de différents actes en tant que tel, les datas formant un « statut noématique » corrélatif. La « matière » désigne une région matérielle de l'étude phénoménologique qui s'oppose à la région formelle. Chez Husserl, la « matière » est un étant simple-là qui prend la relation la plus ultime avec le monde extérieur ; mais elle existe de manière non-intentionnelle, et existe pour être informée (appréhendue) par la fonction intentionnelle de la conscience. Mais pour expliquer comment cet étant matériel devient conscient, il a besoin d'analyser la structure constitutive de l'acte de la conscience. Dans les *Ideen II*, Husserl analyse les différentes couches de l'âme et voit dans la sensation sa couche la plus basse. Nous discuterons cette question dans les paragraphes suivants.

Considérons l'aspect noématique de la perception. Le *perçu comme tel* indique son noème perceptif. Après la réduction phénoménologique, la chose naturelle de la perception est exclue, mais le sens de la perception se rapporte à sa perception propre. C'est-à-dire que le *perçu comme tel*, en tant que sens de la perception, est réalisé dans la perception. La distinction entre les attitudes psychologique et phénoménologique manifeste l'existence idéale du sens de la perception :

¹⁸⁹ Quand nous parlons ici de l'acte de « représenter », nous devons faire attention de ne pas le confondre avec la représentation au sens du représentationalisme.

« Le “perçu” en tant que sens n’inclut en soi aucun élément (et donc ne tolère point que lui soit attribué sur le fondement de “connaissances indirectes” aucun élément) qui “n’apparaissent réellement” dans la chose qui dans un cas donné apparaît à la perception ; et il l’inclut exactement sous le même mode, avec la même façon de se donner que celle avec laquelle cette chose accède à la conscience dans la perception. Sur ce sens, tel qu’il est immanent à la perception, peut à tout moment se diriger une réflexion originale et le jugement phénoménologique est seulement tenu de se conformer dans une expression fidèle à ce qui est ainsi en elle. »¹⁹⁰

Dans l’attitude phénoménologique, la réalité de la chose perçue est constituée dans sa perception propre, sa réalité est son idéalité. Dans les *Ideen I*, Husserl pense que la perception conduit à une première extension de la notion de noème : « Il inclut, outre le “sens” indifférent à l’extension ou à l’inexistence de l’objet, l’indice même de réalité qui procède de la “thèse” d’existence du monde ; ainsi l’existence (*comme posée*) est exclue, mais la croyance à l’existence (*comme position*) est intégrée au noème. »¹⁹¹

Dans les *Ideen I*, Husserl utilise le schème matière-forme, qui opère une dichotomie entre la perception et la sensation, pour expliquer la manifestation intentionnelle du data sensible dans le vécu perceptif. L’existence du data sensible implique une phénoménologie matérielle chez Husserl, mais la signification de cette phénoménologie matérielle n’est pas suffisamment claire dans les *Ideen I*. Ce problème des *Ideen I*, posé par Henry dans sa *Phénoménologie matérielle*, est plus évident quand il s’agit de la constitution de la conscience intime du temps. La manifestation impressionnelle de la sensation, en tant qu’impression originaire qui manifeste une constitution immanente de la temporalité de la sensation impressionnelle, pose un défi au schème forme-matière¹⁹².

¹⁹⁰ *Ideen I*, § 89, p. 309.

¹⁹¹ *Ibid.*, § 87, p. 300, note 1.

¹⁹² Dans *The formation of Husserl’s concept of constitution*, R. Sokolowski indique qu’il existe une tension entre l’intentionnalité d’un niveau plus élevé et l’intentionnalité d’un niveau

En même temps, nous devons indiquer que Husserl a déjà affronté ce problème dans sa phénoménologie génétique. Il propose donc une phénoménologie de la passivité pour le résoudre. Il fait attention à la prédonation de la sensation, qui n'est pas seulement un chaos devant être informé par la conscience intentionnelle, mais qui possède sa propre voie de manifestation. Par exemple, dans *De la synthèse passive*, il analyse spécifiquement la constitution de la passivité, qui montre une synthèse passive dans la prédonation ; et il propose une « phénoménologie des champs sensibles » pour expliciter la manifestation originaire de la sensation¹⁹³.

En même temps, la distinction entre la perception et la sensation implique la question de la passivité et de l'activité du sujet, qui est discutée par Husserl dans la dernière partie de sa carrière. Par exemple, dans *Expérience et jugement*, Husserl analyse la dimension de la passivité et de l'activité de la perception :

« D'un côté le simple avoir-conscience-de dans des apparitions originales (quels que soient les objets représentés dans leur vie originale). De cette façon, un champ de perception complet se trouve – déjà dans la pure passivité – placé devant nos yeux. D'un autre côté, il y a sous le terme percevoir, la perception active comme *saisir* actif d'objets qui s'enlèvent dans le champ perceptif qui les déborde. »¹⁹⁴

Nous pouvons donc distinguer deux niveaux au sein de la subjectivité : la dimension de la passivité ou la réceptivité du sujet, d'une part, et

inférieur dans les *Ideen I* : « The case of *Ideen I* is especially interesting, because it contains an unresolved tension between the two schema (the schema of matter-form and the schema of noeses and hyletic data). On the higher level of intentionality, he still adheres to the dual image, but he admits that the distinction between noeses and sensations does not hold if we go deeper into intentionality [...] where there is no duality but only the unified stream of temporal phases. On the level of acts, he posits static, ready-made structural elements, noeses and sensations, while in the immanent sphere he affirms an unending process where nothing can be assumed as static or ready-made. [...] It is contradictory to say that on one level there is duality and static structure, while on the other, more basic level there is simplicity and constant change ». Voir p. 206.

¹⁹³ Cf. DSP, §31, *Problèmes d'une phénoménologie des champs sensibles*.

¹⁹⁴ EJ, p. 93.

d'autre part le « saisir » actif qui montre la dimension de l'activité du sujet, constituent la réalité du sujet. Dans cette dualité, la réceptivité est le degré inférieur de l'activité. La manifestation de la prédonation de la conscience peut nous indiquer le processus de la genèse d'une conscience ; au terme de la réduction phénoménologique, le monde constitué garde son caractère réel, et, en tant que prédonation sensible, il doit porter sa détermination propre pour faire surgir la conscience du sujet.

§ 9 La matière sensuelle en tant que couche inférieure subordonnée à la couche intentionnelle

Pour éviter le concept équivoque de « sensibilité », Husserl, dans les *Ideen I* distingue la sensibilité au sens étroit de la sensibilité au sens large :

« La sensibilité au sens étroit désigne le résidu phénoménologique de ce qui est médiatisé par les “sens” (*Sinne*) dans la perception externe normale [...] En un second sens, plus large et unifié dans son essence, le terme de sensibilité embrasse aussi les états affectifs (*Gefühle*) et les impulsions sensibles qui ont leur propre unité générique et d'autre part ont également avec ses sensibilités au sens étroit une parenté eidétique de nature plus générales ; en tout cela on fait abstraction de la communauté qu'exprime en outre le concept fonctionnel de *hylè*. »¹⁹⁵

Dans les *Ideen I*, à partir de l'attitude phénoménologique, Husserl considère le monde naturel comme la constitution de la conscience transcendantale pure. Après la réduction phénoménologique, la chose physique de la perception externe perd son existence indépendante de la conscience. Elle « doit jouer le rôle de “pure apparence” »¹⁹⁶. De plus, elle doit paraître quelque chose de « purement subjectif ». Pour éclairer la signification phénoménologique du « phénomène physique », Husserl distingue « les

¹⁹⁵ *Ideen I*, § 85, p. 290.

¹⁹⁶ *Ibid.*, § 52, p. 170.

phénomènes physiques » comme moments matériels (data de sensation) et les « phénomènes physiques » comme moments objectifs apparaissant dans la saisie noématique des premiers. Dans l'attitude phénoménologique, « la transcendance de la chose physique devient la transcendance d'un être qui se constitue dans la conscience, qui est lié à la conscience. »¹⁹⁷ Cela signifie que les datas de la perception externe ou les sensations affectives doivent être considérées comme composantes du vécu intentionnel, comme la *hylè* matérielle qui existe pour être appréhendée ou être informée et pour constituer l'objet de la conscience. En comparant cette idée de la matière avec celle des *Recherches logiques*, nous apercevons l'enjeu du développement de la pensée de Husserl.

Dans le § 85 des *Ideen I*, Husserl distingue deux types de vécus : 1) le vécu non-intentionnel, considéré comme « contenu de sensation », qui existe comme matière pour l'acte de la conscience, et qui est désigné sous le nom de « contenu primaire » dans les *Recherches logiques*. Il inclut les data de couleur, de toucher, de son, etc., qui sont réalisés dans la perception externe. Il inclut aussi le sentiment ou la sensation de douleur, de plaisir, de démangeaison, etc., ainsi que les moments sensuels de la sphère des « impulsions » (*Triebe*), réalisés au moyen de la perception interne. 2) Le vécu intentionnel qui peut donner un sens au « contenu de sensation » et au sentiment sensuel, c'est-à-dire les « *animés* ». Donc, Chez Husserl, le « vécu » est un terme ambigu ou double : il y a un type de vécus qui est conscience de quelque chose et un type de vécus qui ne l'est pas. Même si Husserl pense la dimension non intentionnelle du vécu, il indique bien au § 84 des *Ideen I* : « C'est l'intentionnalité qui caractérise la conscience au sens fort et qui autorise en même temps à traiter tout le flux du vécu comme un flux de conscience et comme l'unité d'une conscience » ; de même : « Une perception est perception de..., [...] une évaluation, d'un état de valeur ; un souhait porte sur un état de souhait, ainsi de suite. »¹⁹⁸ La structure essentielle du vécu réside donc dans le fait « d'être conscience de quelque chose ». Étant donné que, pour établir une

¹⁹⁷ *Ideen I*, § 52, p. 177.

¹⁹⁸ *Ibid.*, § 84, p. 283.

phénoménologie rationnelle unique, Husserl insiste sur le rapport de fondation entre les différents types d'acte, il a besoin d'un acte fondateur, à savoir la représentation, qui fait se présenter l'objet. En même temps, dans la représentation, nous découvrons qu'il existe un rapport intime entre « viser » et objectiver, comme deux caractères essentiels de l'intentionnalité ; la conscience peut se diriger vers un étant autre qu'elle-même, et en même temps l'objectiver comme son objet apparaissant. Nous savons que Husserl distingue les contenus sensibles de la perception de leur objet, de sorte que dans la perception d'une chose extérieure, il existe un rapport double pour percevoir un objet : le rapport de la conscience qui se dirige vers les présentations ou les phénomènes de cette chose ; et le rapport d'objectivation qui fait se diriger la conscience vers le même apparaissant. Le rapport de direction produit la diversité des phénomènes sensibles, le rapport d'objectivation constitue l'identité de la chose.

À partir de ces réflexions, nous pouvons voir que la diversité de la matière, qui détermine l'essence d'un acte, implique la diversité de la donation intuitive du monde, à savoir la diversité du caractère objectif du monde. C'est peut-être une des raisons pour lesquelles Husserl considère la matière sensuelle, à la fois comme état subjectif et comme caractère objectif de l'objet dans la période de la psychologie descriptive.

En même temps, dans les *Ideen I*, Husserl insiste sur l'idée que la phénoménologie hylétique soit subordonnée à la phénoménologie noétique ou fonctionnelle :

« Naturellement l'hylétique pure se subordonne à la phénoménologie de la conscience transcendantale [...] l'hylétique n'a de signification qu'en tant qu'elle fournit une trame possible dans le tissu intentionnel, une matière possible pour des formations intentionnelles. »¹⁹⁹

Chez Husserl, la matière hylétique n'a pas de statut indépendant par rapport à la forme intentionnelle, et il existe une distinction entre la matière et la forme. Pour cette raison, dans *Phénoménologie matérielle*, Michel Henry

¹⁹⁹ *Ideen I*, § 86, p. 298.

estime que la signification essentielle de la phénoménologie hylétique n'est pas négligée par Husserl, et qu'elle recèle une difficulté pour expliquer comment les moments hylétiques et les moments noétiques du vécu s'unissent en une unité par la phénoménologie transcendantale. Même si Husserl est d'accord que le vécu non-intentionnel ou les sensations affectives ne sont pas intentionnelles, il a encore besoin d'expliquer comment elles sont données, à savoir comment elles se manifestent, et comment elles sont intégrées dans l'unité de la conscience.

En même temps, dans le § 39 des *Ideen II*, Husserl montre qu'il existe une différence entre l'intuition sensible et l'intentionnalité pour la constitution de la chose. Dans cet ouvrage, Husserl insiste sur la subordination de la phénoménologie matérielle à la phénoménologie intentionnelle pour établir une phénoménologie rationnelle unique, idée qu'il maintient dans les *Ideen II*. Il pense que les sensations appartiennent « de façon intuitive immédiate, au corps propre en tant que celle-ci est son corps-même. »²⁰⁰ Les sensations de celui-ci incluent non seulement les impressions sensibles, qui forment « une fonction constitutive pour la constitution des "*sensualia*", les objets spatiaux apparaissants », mais aussi les *sensations affectives*, qui « jouent en tant que "*hylè*" un rôle analogue à celui que jouent les sensations primaires pour les vécus intentionnels de la sphère de l'expérience et par conséquent pour la constitution d'objets chosiques spatiaux. »²⁰¹ Donc la couche de la sensation doit être liée à la fonction intentionnelle pour recevoir une mise en forme spirituelle. Si le caractère éidétique de la conscience est sa temporalité, et si la sensation, en tant que matière hylétique pour la perception et pour l'acte évaluant, « a une localisation somatique ou bien un rapport au corps propre par une localisation »²⁰², alors le caractère de l'étendue de la sensation corporelle doit être réduit pour arriver à l'essence de la conscience pure. Donc, chez

²⁰⁰ *Ideen II*, p. 216.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 216.

²⁰² *Ibid.*, p. 216.

Husserl, la manifestation ou la donation de la sensation, c'est-à-dire la mise en forme spirituelle de la sensation, dépend de la conscience intentionnelle.

Husserl pense qu'il existe différents groupes de sensations : les *impressions sensibles* et les *sensations affectives*. Elles sont la couche « hylétique » pour l'acte de la conscience et le soubassement hylétique pour l'« *ensemble de la conscience d'un homme* », c'est-à-dire que « *l'ensemble de la conscience d'un homme est d'une certaine façon liée à son corps par son soubassement hylétique.* »²⁰³ La constitution du corps propre est une chose matérielle différente de la chose matérielle physique. Notre corps propre possède un caractère particulier par rapport à la conscience pure, dès lors qu'il peut être considéré en tant qu'élément de la connexion causale, et en même temps, qu'il présente notre liberté par son mouvement. Chez Husserl, le corps n'est pas un corps subjectif, la liberté de la subjectivité ne repose pas sur lui, mais sur la volonté de l'ego pur. Par rapport à la localisation corporelle de la sensation, « *la conscience ne peut pas être posée en tant qu'étant du type nature (en tant qu'état d'un animal), elle est donc absolument non-spatiale.* »²⁰⁴ Toujours selon Husserl, « la conscience pure est un champ temporel propre, un champ du temps "phénoménologique" », qui se distingue du temps « objectif », puisque ce dernier « se constitue conjointement avec la nature. »²⁰⁵ La temporalisation du temps de la conscience constitue une continuité unidimensionnelle par rapport à la tridimensionnalité de la sensation corporelle²⁰⁶, en même temps que le temps « objectif » ou le temps mondain s'annonce, lui, dans le temps apparaissant, qui est un temps absolu.

Par conséquent, chez Husserl, la temporalité phénoménologique constitue le caractère essentiel de la conscience. Dans la constitution du monde naturel et du monde de l'esprit, la couche sensible se situe plutôt dans la

²⁰³ *Ideen II*, p. 217.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 253.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 253.

²⁰⁶ Husserl pense que la temporalisation du temps de la conscience est « plus parfaite que la localisation du champ du toucher, auquel précisément manque, pour que soit parfaite la coïncidence avec l'extension objective apparaissante du corps propre, la tridimensionnalité ». *Ibid.*, p. 253.

dimension corporelle. Cette dimension corporelle peut être exclue dans la réduction transcendantale, il n'existe plus alors que la conscience pure, qui est un flux après la réduction. Des *Ideen I* aux *Ideen II*, l'évolution est cohérente : la matière sensuelle en tant que couche inférieure est subordonnée à la couche intentionnelle, et la phénoménologie hylétique subordonnée à la phénoménologie intentionnelle. Nous discuterons de cette question importante dans la section sur la phénoménologie matérielle de Henry, qui analyse le problème de la phénoménologie hylétique de Husserl.

§ 10 L'acte objectivant et non-objectivant dans les *Ideen II*

Dans le premier chapitre de cette section, nous avons montré que, dans les *Recherches logiques*, Husserl fait une distinction entre le sentiment intentionnel et le sentiment non intentionnel, et une distinction entre le vécu intentionnel et le vécu non-intentionnel. Nous avons également souligné l'ambiguïté de la position de Husserl sur le caractère du sentiment, à savoir qu'il hésite sur le caractère subjectif ou objectif de celui-ci²⁰⁷.

Dans les *Ideen II*, Husserl propose aussi une distinction entre *l'acte objectivant* et *l'acte non objectivant*. Le premier est le fondement du second, autrement dit, l'acte non objectivant est fondé sur l'acte objectivant. Selon lui, « chaque type fondamental d'actes se caractérise par un type fondamental de "qualité d'acte" qui lui est propre »²⁰⁸. L'acte objectivant est caractérisé « par la qualité de la *doxa*, de la "croyance" dans ses différentes modifications. »²⁰⁹ De plus, l'acte non objectivant inclut non seulement l'objectivité qui est objectivée par l'acte objectivant, mais aussi les caractères affectifs, pratiques ou axiologiques, tels que le plaisant ou le déplaisant, le beau ou le laid, le bon ou

²⁰⁷ Rudolf Bernet indique que « pour les *Recherches logiques*, les sentiments se distinguent des autres actes intentionnels par le fait qu'ils renvoient en même temps et d'une manière explicite non seulement à la présence d'un objet, mais à un état du sujet » ; mais il indique aussi que Husserl est « très sensible au caractère subjectif-relatif de ces sentiments intentionnels et se refuse par conséquent à leur attribuer des objets intentionnels *sui generis* comme le feront les *Ideen I* ». R. Bernet, *op. cit.*, p. 310.

²⁰⁸ *Ideen II*, p. 39.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 40.

l'usage. Husserl considère l'acte non objectivant comme un acte par essence implicitement *objectivant* ; il pense que l'acte non objectivant

« est non seulement édifié par essence sur des actes objectivants à un niveau plus élevé, mais encore il est lui-même objectivant par l'élément nouveau qu'il apporte. Ainsi devient-il possible de vivre en se projetant dans cette objectivation par laquelle accède au statut d'objet théorique non seulement l'objet de l'objectivation qui sert de base, mais aussi l'élément nouvellement objectivé par la nouvelle couche de sentiment. »²¹⁰

Husserl pense donc que « *de tout acte non objectivant il est possible de tirer des objectités, par le moyen d'une conversion, d'un changement d'attitude.* »²¹¹ Si l'acte objectivant saisit seulement la *simple chose*, l'acte non objectivant saisit non seulement la *simple chose*, mais aussi les caractères, en tant que prédicats, qui s'ajoutent à la *simple chose*, alors la signification de l'intentionnalité de la conscience est élargie quand il s'agit du sentiment intentionnel. Par conséquent, les deux types d'actes possèdent leur propre objectité correspondante. L'ambivalence de la position de Husserl semble perceptible dans *Ideen II*.

Dans cette distinction entre *l'acte objectivant* et *l'acte non objectivant*, c'est l'influence de la théorie de la représentation de Brentano sur la pensée husserlienne qui transparaît. Du point de vue de Brentano, la représentation est le fondement des autres type d'actes psychiques : « Cette représentation ne constitue pas seulement le fondement du jugement, mais aussi du désir et de tout autre acte psychique »²¹², en sorte que la représentation est le fondement de l'acte de juger et du mouvement de l'âme ou émotion. C'est une relation intrinsèque : sans la représentation en tant que fondement, les autres actes ne peuvent pas se produire objectivement. Chez Husserl, cette *relation fondatrice* devient le rapport de fondation entre l'acte objectivant et l'acte non objectivant.

²¹⁰ *Ideen II*, p. 40. Nous soulignons.

²¹¹ *Ibid.*, p. 40.

²¹² *Psychologie*, p. 94.

Si nous examinons l'intentionnalité de Husserl, il ressort que le caractère objectivant n'est pas seulement un caractère essentiel pour l'intentionnalité. La proposition « toute conscience est conscience de quelque chose » implique deux significations : l'une souligne la constitution de l'objet ; l'autre montre un « se diriger sur » son objet. Outre sa capacité à constituer son objet ou d'objectiver son objet dans l'acte objectivant, la conscience possède aussi la capacité de se diriger sur son objet propre.

§ 11 La constitution de l'objet sensible et les couches de la subjectivité

Dans les *Ideen I*, après que Husserl a accompli le « tournant transcendantal », le problème de la donation intuitive du monde devient le problème de la constitution du monde par la conscience pure ou transcendantale. En d'autres termes, ce tournant marque « le passage d'une interprétation *réaliste* de l'intentionnalité d'origine brentanienne, qui s'appuie sur le principe selon lequel l'esprit ne peut rien sans un lien avec le monde, à sa version transcendantale, qui autonomise la conscience par rapport au monde par la structure noético-noématique. »²¹³ Husserl transforme le concept de « phénomène psychique » de Brentano en concept d'« expérience vécue », concept qui désigne un domaine plus vaste et plus profond.

Par le pouvoir de l'intuition, Husserl établit un rapport immédiat entre le monde réel et la conscience, mais ce rapport intuitif réside dans le pouvoir de la constitution du sujet. La question de la constitution de la donation intuitive (la donation sensible dans la multiplicité des intuitions sensibles) n'est pas discutée spécifiquement dans les *Recherches logiques* et dans les *Ideen I*, mais Husserl la discute dans les *Ideen II*²¹⁴. Dans la phénoménologie de la

²¹³ F. Boccaccini, « Les promesses de la perception. La synthèse passive chez Husserl à la lumière du projet de psychologie descriptive brentanienne », dans *Bulletin d'analyse phénoménologique*, VIII 1, 2012 (Actes 5), pp. 40-69. Dans notre thèse, nous acceptons la division standard entre la phénoménologie réaliste et la phénoménologie transcendantale chez Husserl.

²¹⁴ Dans l'introduction des *Ideen I*, Husserl remarque que « dans le *second* livre (*Ideen II*) nous traiterons en détail quelques groupes de problèmes particulièrement importants ; ce sont ceux qu'il faut d'abord poser en termes systématiques et résoudre de façon typique, si l'on veut

constitution, il montre que « la complexion des choses matérielles en tant qu'*aistheta*, telles qu'elles se présentent à moi dans l'intuition, dépend de ma complexion, de la *complexion du sujet de l'expérience*, c'est-à-dire *de mon corps et de ma "sensibilité normale"*. »²¹⁵ Husserl considère le corps en tant qu'organe de perception. C'est dans la sensation kinesthésique du corps que le sujet se rapporte au monde et que nous accomplissons²¹⁶ la constitution sensible. La sensation kinesthésique offre le fondement ou l'arrière-plan de la constitution intentionnelle d'un objet perçu dans la mesure où la sensation kinesthésique est la condition réelle de la réalisation intentionnelle de la perception d'un objet.

Dans les *Ideen II*, quand Husserl essaie de classer l'ordre de la constitution du monde, il distingue trois sortes de mondes : le monde matériel, le monde animal et le monde de l'esprit, le monde animal étant un intermédiaire entre le monde matériel et le monde de l'esprit. Suivant les analyses de Husserl, il ressort que la couche sensible constitue la couche la plus basse du *vécu*, posée comme matière *hylétique* pour la conscience intentionnelle.

En même temps, Husserl distingue l'attitude théorique de l'attitude axiologique et de l'attitude pratique. Il considère l'attitude théorique comme une attitude *doxo-théorique*, un *faire attention à* ou un *saisir*, qui est une attitude de porter un *jugement* réalisée par l'*ego* objectivant²¹⁷. C'est le sujet théorique, à savoir un sujet « objectivant » « qui saisit ou pose sur le mode de l'être (dans l'acception de la visée d'être) une objectivité dotée du sens chaque fois concerné, et, en outre, la détermine éventuellement par une prédication et

ensuite réellement éclairer les difficiles rapports de la phénoménologie aux sciences physiques de la nature, à la psychologie et aux sciences de l'esprit et d'autre part à l'ensemble des sciences *a priori*. Les ébauches phénoménologiques tracées à cette occasion seront en même temps un moyen fort à propos pour approfondir notablement la compréhension que le premier livre (*Ideen I*) nous aura donnée de la phénoménologie et pour acquérir une connaissance infiniment plus riche des vastes cycles de problèmes qu'elle propose ». *Ideen I*, p. 8.

²¹⁵ *Ideen II*, p. 92.

²¹⁶ « *Aistheta* » signifie : les choses matérielles comme telles dans leur structure esthétique. Cf. *Ideen II*, p. 91, note (1).

²¹⁷ *Ideen II*, §§ 3-4.

un jugement dans des synthèses explicatives. »²¹⁸ Mais avant l'attitude théorique, il existe une couche *pré-donnée*, à savoir le vécu *préthéorique*, qui est déjà constitué dans la conscience avant les actes théoriques. Selon notre auteur, « les objectités catégoriales constituées par des actes théoriques antérieurs sont des prédonnées. (État de chose qui, d'une manière analogue, est également valable dans d'autres cas où ce sont des actes du sentiment qui fonctionnent en tant que *pré-constitution*). »²¹⁹ Dans *Expérience et jugement*, Husserl l'appelle *le champ de prédonation passive*, qui forme la dimension de la réceptivité de la subjectivité²²⁰. Selon lui, « ce n'est que par une *conversion du regard théorique* ou un changement de l'intérêt théorique qu'elles passent du stade de la constitution préthéorique à celui de la constitution théorique. »²²¹ C'est dans l'attitude théorique que le sujet théorique constitue des objectités « catégoriales », et c'est dans l'attitude préthéorique que nous finissons la constitution de l'*objet sensible* ou l'*archi-objet*.

De plus, dans *Ideen II*, Husserl analyse la dimension passive de la constitution du vécu. Il y considère l'objet sensible en tant qu'*archi-objectif* constitutif. L'objet sensible est l'*archi-objet*, en tant qu'*objectité* fondatrice, auquel renvoient les objets possibles de l'acte de la conscience. Husserl montre que l'objet sensible, en tant qu'*objectité* représentant, est donné

« avant toute pensée (avant toute mise en action d'actes synthétiques catégoriaux) dans la "perception sensible". Les objets sensibles, en tant qu'*archi-objectif*, ne sont pas des produits spontanés (des produits au sens propre, lequel présuppose l'activité, l'action authentique) et pourtant ils sont des unités "synthétiques" à partir de composantes (qui,

²¹⁸ *Ideen II*, p. 26.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 28. Nous soulignons.

²²⁰ *EJ*, § 16.

²²¹ *Ideen II*, p. 27. Dans *Méditations cartésiennes*, Husserl analyse le rapport entre la constitution active et la constitution passive : « En tout cas, toute la construction de l'activité présuppose nécessairement, comme son niveau le plus bas, une passivité prédonnée, et, en l'examinant, nous tombons sur la constitution par la genèse passive » ; c'est-à-dire que « tandis que ces activités accomplissent leurs fonctions synthétiques, la synthèse passive, qui leur procure toute leur matière, poursuit sans arrêt sa démarche ». *MC*, pp. 126-127.

comme eux, ne sont pas obligatoirement nouées par une synthèse de type nécessaire). »²²²

Par conséquent, lorsque Husserl essaie de clarifier l'ordre génétique de la conscience ou la perception d'une chose spatiale, il distingue *l'état de sensation*, qui « fait fonction d'excitation par rapport à l'*ego*, mais qui ne possède pas la propriété d'une conscience d'objet pour laquelle cette chose est consciente en tant qu'objet », de *l'appréhension purement objectale*, « laquelle est une conscience objectivante », qui est un acte intentionnel de « *se mettre à saisir* »²²³. Le premier est un « reçu » passif par rapport au second qui est une « saisie » active ou spontanée. Il existe donc un ordre génétique, de la sensation vers l'acte de la conscience plus élevée. Du point de vue de Husserl, nous pouvons passer des objectités catégoriales aux objectités sensibles. Autrement dit, les objectités sensibles, qui forment une sphère sensible ne contenant aucune appréhension objective, sont le soubassement des objectités catégoriales. C'est aussi dans les objectités sensibles qu'on trouve les *data* de sensations qui sont constituées « sur le mode le plus primitif et qui se constituent en tant qu'unités dans la conscience originaire du temps. »²²⁴ La constitution sensible de la chose, en tant que constitution du plus bas degré de la conscience, réside dans la multiplicité des *intuitions* sensibles de l'*ego* de l'expérience.

Comme Husserl considère l'objet sensible en tant qu'archi-objet constitutif, la donation sensible n'est pas une matière désordonnée ou confuse. Au contraire, elle possède sa forme propre, c'est-à-dire que l'objet sensible possède son propre *schème sensible* dans le changement continu. Considérons plus spécifiquement la structure des objectités sensibles. Dans *Expérience et jugement* (1938), Husserl montre que les objectités sensibles possèdent leur propre structure déterminée pour se manifester. Nous avons discuté cette

²²² *Ideen II*, p. 46.

²²³ *Ibid.*, p. 49. Dans *Expérience et jugement*, Husserl analyse plus spécifiquement la question de la genèse de la conscience au sein du champ de prédonation passive, qui constitue un arrière-plan pour l'acte de saisir de l'*ego*. Cf. §§ 16-18.

²²⁴ *Ibid.*, p. 50.

question dans le § 7. Faisons une analyse généalogique des *Ideen II* (dont la chronologie s'étale de 1912-1928), de *De la synthèse passive* (cours échelonnés entre 1918-1926) et d'*Expérience et jugement* (préparé en 1928, et publié en 1938), nous pouvons mesurer l'intérêt de Husserl pour la synthèse constitutive de la prédonation sensible dans cette période.

Dans le § 9 des *Ideen II*, Husserl distingue la synthèse *catégoriale* de la synthèse *sensible* ou *esthétique*. La synthèse *catégoriale* est une constitution *catégoriale* qui unifie de façon catégoriale des thèses multiples, c'est une formation catégoriale d'un niveau plus élevé qui inclut « les collections, les disjonctions, les états de choses de toute espèce, comme par exemple des relations entre A et B quels qu'ils soient, ou encore des contenus qualitatifs comme A est a, etc. »²²⁵ La catégorie, ici, désigne non seulement le formel-logique, mais aussi le formel de toutes les régions d'objets. Au contraire, la synthèse *sensible* est une synthèse qui unifie les synthèses singulières. Selon Husserl, « la synthèse *catégoriale* en tant que synthèse est un acte spontané, *ce que par contre la synthèse sensible n'est pas*. La connexion est, dans un cas, elle-même un acte spontané, une activité propre, dans l'autre cas, non. »²²⁶ En même temps, la synthèse *sensible*, d'une part, peut unir la couche des données sensibles, telles que les données visuelles ; d'autre part, elle peut réunir « les unes avec les autres les objectités qui sont constituées dans différentes sphères sensibles singulières : par exemple la couche de chose visuelle et la couche tactile. »²²⁷ Dans les *Ideen II*, Husserl propose l'existence de l'objet sensible, qui est donné « avant toute pensée dans la "perception sensible". »²²⁸ Les données de l'objet sensible ne sont pas spontanées, c'est plutôt une donation passive originaire, la pré-donnée du monde avant la pensée. Autrement dit, c'est un pré-donné ou un pur *datum* de sensation qui précède la constitution de l'objet en tant qu'objet. Dans la constitution catégoriale, un jugement est formé,

²²⁵ *Ideen II*, p. 42.

²²⁶ *Ibid.*, p. 43.

²²⁷ *Ibid.*, p. 45.

²²⁸ *Ibid.*, p. 46.

ce jugement porte sur un état de chose, par exemple, « ce papier est blanc », *papier* et *blanc* constituant l'objectité sensible, le « est » correspondant à la constitution catégoriale.

La distinction entre la donation intentionnelle et le pré-donné de sensation implique l'opposition husserlienne entre « saisi » et « reçu »²²⁹. Le pré-donné est un état de sensation « reçu » qui « certes, fait fonction d'excitation par rapport à l'*ego*, mais qui ne possède pas la propriété d'une conscience d'objet. »²³⁰ Le saisi ou le « *se mettre à saisir* » est le plus bas degré de la spontanéité de la conscience, qui a pour fonction de constituer originairement l'objet. Chez Husserl, le concept de la réceptivité n'est pas en situations d'exclusion avec le concept d'*activité du Je*. Le « Je », en tant que « *sujet pur* », est un pôle duquel surgit non seulement l'activité mais aussi la réceptivité. Husserl envisage donc « la réceptivité comme le degré inférieur de l'activité. »²³¹ Cette idée correspond à celle des *Ideen II* où Husserl fait une distinction entre l'*ego pur* et l'*ego empirique*, et où il considère l'*ego pur* comme une *absolue ipséité*, tandis que l'*ego empirique*, qui est un *ego réel*, est le « pivot réel phénoménal pour la constitution. »²³² ; l'*ego réel* est un *ego* qui est constitué dans les flux de conscience purs, et il est posé par l'*ego pur*. En même temps, Husserl pense que « tout *ego réel* appartient, de même que le monde réel tout entier, à l'« environnement », au « champ de vision » de mon *ego pur* comme de tout *ego pur*. »²³³

Selon Anne Montavont, « la reformulation du problème de la réceptivité et de la spontanéité permet donc à Husserl de rompre avec la définition kantienne de la réceptivité comme simple capacité à recevoir des impressions sensibles : celle-ci devient au contraire le plus bas niveau de la spontanéité du moi. »²³⁴ Si cette interprétation de Montavont est correcte, il semble que

²²⁹ Cf. *Ideen II*, p. 48, note (1).

²³⁰ *Ibid.*, p. 48.

²³¹ *EJ*, p. 93.

²³² *Ideen II*, p. 163.

²³³ *Ibid.*, p. 163.

²³⁴ A. Montavont : *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, 1999, p. 10, note 2.

Husserl redéfinisse le pouvoir de la subjectivité par la capacité de l'appréhension des contenus sensoriels de la conscience. La passivité du sujet devient une « activité » au sens plus large ; ici, nous considérons l'acte de faire attention de la conscience comme une activité au sens étroit et stricte²³⁵. Le sentir du sujet, qui implique d'une part le contenu senti et d'autre part l'« acte » de sentir ou l'état subjectif, n'est qu'une partie de l'acte complet de la conscience, de telle manière qu'il possède une signification positive en tant qu'activité subjective mais non négative. Après la réduction phénoménologique, l'interprétation de la genèse de la conscience par la stimulation du monde transcendant est exclue, c'est le sujet qui « décide » de ce qu'il veut intentionner²³⁶.

Le pré-donné de la sensation est la genèse de la conscience. Par exemple, Husserl écrit :

« Se tourner vers un son, cela ne peut naturellement pas revenir, au plan de la genèse, à se tourner vers un objet-son constitué, il faut seulement qu'il y ait une sensation de son, laquelle n'est pas une appréhension ou une saisie objectales ; dans l'autre cas, par contre, il faut qu'il y ait une

²³⁵ Dans *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, A. Montavont souligne la question de l'« intentionnalité » passive chez Husserl et fait valoir que « la passivité n'est ni une qualité de l'objet ni une propriété du sujet, mais un rapport de sens entre le sujet et l'objet (que cet objet soit extérieur au sujet ou qu'il soit le sujet lui-même), c'est-à-dire un monde intentionnel de conscience, une façon d'être présent au monde : il n'y a de passivité que de l'acte, que cette passivité procède, accompagne ou suive l'acte ». p. 10. Et, en même temps, elle interprète l'activité husserlienne comme une passivité au sens large : « En enracinant la réceptivité dans une passivité encore plus originaire – la prédonation affective – et en enfermant l'activité dans une passivité englobante, il (Husserl) déplace les frontières traditionnelles entre sensibilité et spontanéité, entre sensible et intelligible. ». *Op. cit.*, p. 10.

²³⁶ Dans *Ideen I* § 47, Husserl explique la fonction de la motivation dans la genèse de la conscience après que le monde transcendant est mis en abstraction. « L'analyse vaut pour toute espèce imaginable de transcendance, qui doit pouvoir être traité comme réalité ou comme possibilité. Il n'est point d'objet existant en soi que la conscience et le moi de la conscience n'atteignent. La chose est chose du monde environnant, même celle qu'on ne voit pas, même celle qui est réellement possible, qui ne rentre pas dans l'expérience, mais peut y rentrer ou est susceptible peut-être d'y rentrer. Pouvoir rentrer dans l'expérience (*Erfahrbarkeit*), cela ne signifie jamais une possibilité logique vide, mais une possibilité qui trouve sa motivation dans l'enchaînement de l'expérience. Celui-ci est de part en part un enchaînement de "motivation", intégrant sans cesse de nouvelles motivations et, celles-ci à peine constituées, les remaniant. » Cf. p. 157.

constitution originaire de l'objet-son, qui préexiste comme conscience pré-donatrice, ou plutôt une conscience qui n'est pas à proprement parler pré-donatrice, mais qui appréhende justement déjà de façon objectale. »²³⁷

Par conséquent, pour éclairer la signification phénoménologique de la différence entre la sensation et la conscience objectale, Husserl distingue deux cas phénoménologiquement possibles : « Celui d'une appréhension purement objectale, laquelle est une conscience objectivante [...] d'autre part le cas d'un état de sensation qui n'est pas encore une appréhension objectale. »²³⁸ Si la sensation implique la dimension du pré-donné du monde, alors on peut faire une distinction entre la conscience objectale et la sensation. Par rapport à la spontanéité de la conscience objectale, la sensation joue un rôle passif en recevant les pré-donnés organisés. Le pré-donné ou le « déjà donné » oblige Husserl à penser une « synthèse passive » qui soit plus fondamentale que la « synthèse active ».

En même temps, la subordination de la matière à la forme intentionnelle ou à la conscience, dans les *Ideen I*, implique un ordre des couches de l'unité de l'âme, la couche sensible, la couche la plus inférieure, étant le fondement de la couche la plus élevée. Mais la couche sensible a le rapport causal le plus intime avec les circonstances extérieures, c'est-à-dire que « la sensation se produit en tant qu'« effet d'excitations extérieures ». »²³⁹ C'est une sorte de rapport différent de celui de la conscience : « La conscience se donne comme *dépendante d'elle-même* » ; la conscience ultérieure dépend de la conscience antérieure. Ce rapport interne parmi les consciences, signifie que le flux de la conscience constitue une relation « causale » interne²⁴⁰, dans lesquelles l'état

²³⁷ *Ideen II*, p. 49.

²³⁸ *Ibid.*, p. 49.

²³⁹ *Ibid.*, p. 195.

²⁴⁰ Dans le § 33 des *Ideen II*, Husserl distingue deux types de circonstances : les circonstances internes ne sont pas naturellement des états du réal lui-même dans la portion donnée du temps que l'on prend en considération. Il existe une histoire dans ce qui est conditionné par la circonstance interne, le passé est un passé propre, qui ne peut jamais devenir un présent, « les réalités psychiques ont bel et bien une *histoire* » ; au contraire, les circonstances externes ou extérieures sont la condition qui régulent les choses matérielles, elles sont des réalités sans

de conscience dans son ensemble est chaque fois concerné et dépend de l'état antérieur de la même âme²⁴¹. Husserl le considère comme un rapport de motivation dans l'unité interne du vécu conscient, par rapport au rapport extérieur de la sensation.

Le rapport interne parmi les consciences et le rapport extérieur de la sensation implique une distinction de motivations : *la motivation de raison et la motivation associative ou habitude*²⁴². La motivation de raison implique l'activité de l'*ego* : « Dans tous ces cas, j'accomplis ici mon *cogito* et je suis déterminé par le fait que j'ai accompli un autre *ego*. »²⁴³ La motivation de raison implique « une motivation de prise de position par des prises de position (de thèses actives par des thèses actives). »²⁴⁴ Il existe une « liaison de motivation » parmi les vécus, qui constitue l'histoire du vécu, et qui garantit l'identité de la subjectivité. La *motivation associative* ne relève pas d'une opération de l'*ego*, mais de sa dimension passive et constitue la loi de la prédonnée ou des champs sensibles. D'après Husserl, la motivation associative ou habitude joue un rôle d'appréhension intentionnelle de data hylétiques, c'est-à-dire que dès que le sujet a appréhendé les données sensibles en tant qu'un objet comme tel, il est possible de poser le même objet dans des circonstances similaires²⁴⁵. Mais il faut faire attention à ne pas confondre la motivation

histoire, c'est-à-dire que dans une circonstance identiquement la même, on peut retrouver la même chose ou état de chose. De plus, parce que la propriété corporelle du sujet humain se rapporte intimement avec le monde matériel, les circonstances externes peuvent exercer un effet sur lui, ou motiver son comportement.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 195.

²⁴² Dans le § 22 de la deuxième section sur le savoir du corps henryen, nous ferons une comparaison entre le concept de l'habitude chez Husserl et Henry.

²⁴³ *Ibid.*, p. 306.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 307.

²⁴⁵ Dans le § 32 des *Méditations cartésiennes*, Husserl considère le moi en tant que substrat des « *habitus* ». « La persistance, la durée de ces déterminations du moi et leur "transformation spécifique" ne signifient évidemment pas que le temps immanent en soi continuellement rempli, car le moi permanent lui-même, pôle des déterminations permanentes du moi, n'est pas un état vécu, ni une continuité d'"états vécus", bien qu'il se rapporte, par de telles déterminations habituelles, au courant des "états vécus". Tout en se constituant soi-même, comme *substrat identique de ses propriétés permanentes*, le moi se constitue ultérieurement comme un *moi-personne permanente*, au sens le plus large de ce terme qui nous autorise à parler de "personnalités" inférieures à l'homme. Et même si, en général, les convictions ne sont que relativement permanentes, même si elles ont leurs manières de "se transformer" (les

associative avec la causalité naturelle. La première appartient à la constitution du monde de l'esprit, la seconde appartient à la constitution du monde naturel. »²⁴⁶

Nous pouvons considérer le « tournant génétique » des années vingt comme une tentative de Husserl pour comprendre la couche de passivité de la constitution du sujet, couche la plus basse de la donation du monde. En d'autres termes, comme une tentative pour reconnaître la limite de la conscience intentionnelle et son enracinement dans la vie passivement prédonnée. La vie est la source de la conscience absolue dans laquelle nous rencontrons la passivité et l'activité, en sorte que « la conscience absolue n'est présente à elle-même que sur fond d'absence. »²⁴⁷

Nous savons que Husserl, dans les *Recherches logiques*, ne considère pas le sentir comme un acte complet capable d'appréhender la *hylè* matérielle, contrairement à la perception qui appréhende les données sensorielles. Il semble que la sensation soit un type de conscience au sens large qui ne possède pas la structure essentielle de la conscience intentionnelle, mais est-il légitime de dire que la sensation est aussi une conscience qui ne s'accorde pas avec la définition husserlienne de la structure de la conscience (« toute conscience est conscience de quelque chose ») ? Selon la notion de *l'ego pur* de Husserl dans les *Ideen II*, « tous les data de conscience, toutes les strates de conscience et toutes les formes noétiques qui “peuvent être accompagnées” par l'ego identique d'un “je pense” effectif ou possible, appartiennent à une monade ».²⁴⁸ L'ego pur est un pôle idéal ou abstrait qui règne sur toutes les « strates » de conscience et toutes les formes noétiques. Lorsque donc Henry interroge la réalité de la subjectivité, il rencontre le problème d'un *ego pur* comme pôle seulement idéal et abstrait.

positions actives se modifient : elles sont “biffées”, niées, leur valeur est réduite au néant), le moi, au milieu de ces transformations, garde un “style” constant, un “caractère personnel”. » *MC*, p. 57.

²⁴⁶ Dans les *Ideen II*, Husserl indique que « on pourrait même invoquer le fait que la nature physique et sa causalité se résout en motivation de conscience. » Cf. *Ideen II*, p. 353, note (1).

²⁴⁷ A. Montavont, *op. cit.*, p.18. Voir aussi Bernet, *op. cit.*, p. 193.

²⁴⁸ *Ideen II*, p. 353, p. 337.

Est-ce qu'on peut dire que la couche sensible et la couche psychique ou spirituelle désignent la différence entre l'homme et l'animal, puisque cette couche sensible se situe au plus bas degré du caractère du vivant ? Dans le § 32 des *Ideen II*, Husserl explique que l'âme, qui n'est pas divisible contrairement à la chose matérielle, comporte différentes couches psychiques qui correspondent à des couches de conscience²⁴⁹. Par exemple, l'âme de l'animal est privée de la couche de la pensée théorique de l'homme ; dans l'attitude théorique, le sujet, qui ne porte aucune conscience évaluante sur la sphère pratique ou axiologique, se dirige sur la simple et pure chose, etc. Correspondant à ces diverses couches de la conscience, il y a diverses couches de l'objet. La simple et pure chose, qui correspond à la conscience théorique, n'est chargée d'aucune valeur pratique ou axiologique. Dans l'attitude théorique, nous faisons l'action de « constituer des objets » par la conscience objectivante doxique, et non par la conscience évaluante.

§ 12 Le schème sensible en tant que manifestation originaire

Dans la donation sensible, nous découvrons l'effectivité réelle du monde. C'est dans le donné sensible que la chose est remplie et qu'elle obtient son existence concrète avec ses propriétés ou ses déterminités matérielles. La différence entre l'essence de la chose et l'essence d'un fantôme consiste dans le remplissement, effectif ou non, du donné sensible. Husserl écrit : « L'essence d'une chose implique un *schème sensible* et nous entendons par là cette charpente fondamentale, cette forme corporelle (« spatiale ») accompagnée du remplissement en extension sur elle. »²⁵⁰ Dans la perception, « un corps » est impensable sans une qualification sensible, mais le fantôme est donné originellement et par là il est également pensable sans les composantes de la matérialité. »²⁵¹ La matérialité sensible de la chose constitue donc son effectivité ; or le fantôme n'a pas de déterminités matérielles, il ne relève pas

²⁴⁹ *Ideen II*, p. 193.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 67.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 67.

de la matérialité.

Dans le § 17 des *Ideen II*, Husserl distingue les *propriétés substantielles* des *propriétés matérielles*. C'est une distinction entre la « réalité » et la matérialité. Les propriétés substantielles « appartiennent à la chose matérielle qui, dotée de ces propriétés comme de toutes les propriétés substantielles, possède une étendue dans l'espace, qui a donc sa forme spatiale et sa situation, celles-ci n'étant pas, quant à elles, des propriétés matérielles. »²⁵² Les propriétés substantielles se manifestent avec leur étendue remplie par des déterminités matérielles, de sorte que les propriétés matérielles se réalisent dans le remplissement du schème.

La chose est donnée toujours de manière concrète ; sa donation sensible peut se réaliser de manières différentes et spécifiques dans le processus de percevoir une chose. Par conséquent, dans le progrès de la constitution de la chose, « l'appréhension perceptive présuppose des contenus de sensation qui jouent leur rôle nécessaire pour la constitution des schèmes et, par-là, des apparences des choses réelles elles-mêmes. »²⁵³ Par exemple, la couleur de la chose se donne dans l'apparence optique ; mais dans sa manifestation tactile, c'est la rugosité de la chose, non sa couleur, qui est donnée. Dans les *Ideen II*, Husserl distingue donc la sphère visuelle de la sphère tactile, pour spécifier la différence entre la sensation visuelle et la sensation tactile. En même temps, il montre l'existence d'une double appréhension dans le domaine tactile : « La même sensation de toucher, appréhendée en tant que trait caractéristique de l'objet "extérieur", et appréhendée en tant que sensation de l'objet-corps propre. »²⁵⁴ Quand la main gauche touche la main droite, les deux mains peuvent à la fois fonctionner en tant que touchant et touché, l'une est objet extérieur pour l'autre, mais ils appartiennent au même corps. Husserl considère la sensation de toucher comme une sensation *localisée*, c'est-à-dire qu'on peut trouver la sensation de propriété réelle de la chose touchée, qui est aussi la propriété réelle de la chose elle-même, sur la partie touchante, et cette sensation

²⁵² *Ideen II*, p. 89.

²⁵³ *Ibid.*, p. 92.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 210.

est localisée dans le corps propre. « Le corps en tant que corps touché est un corps touchant touché »²⁵⁵, c'est la réversibilité charnelle du corps propre que Merleau-Ponty propose dans *Le visible et l'invisible*. La caractéristique particulière du domaine tactile est absente dans le domaine visuel ou « pour l'objet qui se constitue de façon purement visuelle », car « l'œil n'est pas lui-même vu. »²⁵⁶ Le caractère de touchant-touché du corps propre implique une sorte de manifestation phénoménologique qui est différente en principe de la manifestation *extatique*. Dans le toucher corporel de soi-même, nous ne pouvons pas distinguer immédiatement ce qui est touchant et ce qui est touché ; la distinction entre eux est une opération réflexive de la conscience intentionnelle. Il semble que cette sorte de manifestation est une manifestation non intentionnelle ou invisible, une sphère de l'immanence qui rejette l'élément de l'être transcendant et la représentation, en sorte que la sensation de toucher n'est pas « l'objet d'une représentation théorique. »²⁵⁷ Le « chiasme » du sentir et du senti montre la manifestation particulière du corps propre, qui montre à son tour, dans un certain sens, la dimension immanente du corps subjectif. Mais Henry adopte une position plus radicale que Merleau-Ponty. Il pense que l'immanence, en tant qu'essence de la vie, fonde la transcendance ; en d'autres termes, le corps chez Henry n'est pas seulement un corps transcendantal, il est la chair, l'auto-affection de la vie elle-même qui fonde le chiasme du sentant et du senti²⁵⁸.

Dans le processus de la constitution de l'objet de la conscience, la constitution originaire de l'objet sensible se déroule sans cesse, les apparitions ou les phénomènes ne cessent de se donner à nous. Par exemple, la couleur de la chose apparaît différemment à cause du changement de la luminosité du soleil. Il existe une relation entre la donation sensible et sa circonstance. La donation sensible dépend de la circonstance correspondante, de sorte que « un

²⁵⁵ *Ideen II*, p. 211.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 210.

²⁵⁷ *PPC*, p. 108.

²⁵⁸ Sur cette idée, voir : P. Rodrigo, « “La vie à l'œuvre” : le Kandinsky de Michel Henry », dans *Lectures de Michel Henry : Enjeux et perspectives*, par Grégori Jean, Jean Leclercq, Presses universitaires de Louvain, 2014, p. 223.

changement constant des circonstances a pour conséquence un changement du schème. »²⁵⁹ Mais dans ce processus de changement du schème sensible, c'est toujours la même chose qui se manifeste. Husserl pense qu'il existe une opposition entre la « propriété réelle unitaire » et « l'état réel momentané qui correspond aux "circonstances" et qui varie selon une loi. »²⁶⁰ La dépendance de la manifestation des propriétés sensibles de la chose à l'égard des circonstances est une *dépendance causale*. Selon Husserl, ces dépendances causales « ne sont pas seulement des causalités superposées, mais bien des causalités "vues", "perçues". »²⁶¹ Husserl pense donc que « toute appréhension de chose se produit au milieu d'une co-appréhension de circonstances en tant que conditions. »²⁶² En même temps, il existe un substrat identique qui porte les propriétés changeantes. Dans les *Ideen II*, Husserl montre le rapport correspondant entre l'appréhension causale du schème et la « substance » matérielle unitaire dont on peut déterminer les *propriétés* conformément au sens de l'appréhension elle-même. La substance « est considérée comme l'identique doté de propriétés réelles, s'actualisant dans le temps en des multiplicités réglées d'états, sous la dépendance réglée des circonstances y afférentes. »²⁶³ Selon Husserl, la causalité est un rapport essentiel qui caractérise la réalité substantielle, et la réalité substantielle est un fondement commun ontologique entre *matière et âme*, c'est un commun formel qui caractérise les deux types de l'être. Donc, la *causalité réelle* est un rapport réel qui peut expliquer le changement réel de *propriété réelle* ou d'*état réel* par rapport au changement de sa propre circonstance réelle.

Mais le *rapport causal* ou le *rapport réel* ne recouvrent pas tous les rapports entre le moi et son monde environnant. Outre le rapport réel, il y a encore le *rapport intentionnel* qui implique un rapport attentionnel entre le moi et son apparence. Husserl le considère comme une « *causalité de*

²⁵⁹ *Ideen II*, p. 73. Nous soulignons.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 74.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 75.

²⁶² *Ibid.*, p. 83.

²⁶³ *Ibid.*, p. 75, note (1).

motivation »²⁶⁴. Ce rapport implique la liberté et le *telos* du sujet quand il fait l'expérience du monde environnant. Autrement dit, l'objet intentionnel dans le monde environnant « excite » ou « éveille » un intérêt du sujet intentionnel. En même temps, dans la perception externe d'une chose spatiale, les apparences de la chose ne cessent de se donner à nous. Selon la phénoménologie de la constitution de Husserl, l'identité de cette chose est constituée par un *ego* transcendantal et présuppose une identité de l'*ego* qui est interprété comme un centre égologique d'où les vécus, révélant une sphère de la spécificité de l'*ego* transcendantal, émergent.

Les changements des *états* momentanés de la chose ne sont pas un « fantôme ». L'appréhension-de-chose dans une série d'esquisses perceptives implique la réalité unitaire de la chose ou l'identité de la chose. Dans ce processus changeant de l'appréhension, la chose est donnée effectivement « par telles propriétés (des propriétés réales, substantielles) quand l'expérience qui effectue le remplissement les manifeste originairement dans les états chosiques (les modes de comportement) qui dépendent des circonstances. »²⁶⁵ La chose identique ne cesse de se donner à nous de manière changeante, c'est-à-dire que « la chose *est*, de façon constante, tout en se comportant de telle et telle manière dans les circonstances qui lui sont afférentes : *la réalité*, ou ce qui est ici la même chose, la *substantialité et la causalité s'entre-appartiennent de façon inséparable*. Les propriétés réales sont *eo ipso* des propriétés causales. »²⁶⁶ Dans tous les changements d'états, l'*unité* de la chose, en tant qu'unité identique, les traverse en rapport avec les circonstances correspondantes. La chose en tant qu'unité de ses propriétés est un « sens » univoque pour les états chosiques, c'est un « sens » réalisé par l'appréhension de la chose dans la série schématique sensible. En d'autres termes, chaque état momentané porte un sens *noématique* dans le flux du changement temporel, c'est un sens déterminé dans chaque donation sensible ; en même temps, il existe un « sens » idéal, qui se montre dans les différentes sens noématiques de

²⁶⁴ *Ideen II*, p. 300.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 75.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 77.

la donation sensible.

Considérant les *propriétés réales*, nous avons affaire à un objet identique quant à ses apparences diverses ; mais selon la position de notre corps par rapport à cet objet, sa couleur ou sa luminosité changent. Husserl pense donc qu'il existe certaines conditions qui seraient les conditions « normales » : la vision à la lumière du soleil et par un ciel clair, sans aucune influence d'autres corps déterminant la couleur qui apparaît²⁶⁷. Si les phénomènes dans les conditions normales sont les propriétés éminentes ou normales de l'apparaissant que nous considérons comme les propriétés « objectives », alors les phénomènes dans les conditions anormales sont « des “aspect de”, des “apparence de” de cette couleur apparaissante éminente. »²⁶⁸ Dans le processus de l'expérience perceptive d'une chose, il existe un système des expériences qui garantit l'appréhension objective de cette chose, et de ce fait, « le “faux” réside dans la contradiction avec le système normal de l'expérience. »²⁶⁹ Dans les *Ideen II*, Husserl distingue « la chose même dans son identité et ses *modes d'apparitions*, c'est-à-dire ses traits caractéristiques subjectivement conditionnés, à savoir : qui ont leur consistance en rapport avec moi, mon corps et mon âme. »²⁷⁰ L'identité de la chose est réalisée dans ses modes d'apparitions, c'est une identité intentionnelle, non réelle. Dans *Méditations cartésiennes*, Husserl critique la théorie épistémologique de Kant, qui présuppose l'existence de la « chose en soi » :

« Une véritable théorie de la connaissance n'a, par conséquent, de sens que si elle est transcendantale et phénoménologique ; au lieu d'avoir affaire à des raisonnements absurdes qui concluent d'une immanence présumée à une transcendance présumée, celle de quelconques “chose

²⁶⁷ L'acquisition de caractère objectif de l'objet réside dans la sensation avant l'interprétation de la conscience intentionnelle, sans considération des conditions normales ou anormales. Même dans les conditions anormales, ce qui est donné est le phénomène objectif ou vrai de l'objet apparaissant.

²⁶⁸ *Ideen II*, p. 96.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 98.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 115.

en soi” prétendument inconnaissables en principe, elle s’attache exclusivement à expliquer de manière systématique la fonction de la connaissance, explication qui doit la rendre intelligible de part en part comme fonction intentionnelle. C’est précisément ainsi que toute espèce d’étant, concret et idéal, devient intelligible comme *formation* de la subjectivité transcendante, formation qui est constituée précisément au sein de cette fonction. »²⁷¹

Cette distinction au sens phénoménologique ou épistémologique permet d’éviter l’embarras de la distinction kantienne entre le phénomène et la chose en soi. Du point de vue de Husserl :

« Dans la sphère intuitive, on a vu se détacher de la série des multiplicités d’apparitions la “donnée optimale” dans laquelle la chose vient au jour avec les propriétés qui “lui reviennent en propre”. Mais même cette donnée n’est une donnée que dans certaines circonstances objectives et subjectives et c’est pourtant “la même chose” qui, dans telles ou telles circonstances, se présente plus ou moins “bien.” »²⁷²

Selon Husserl, « la chose même » possède ses traits constitutifs tels qu’ils sont en eux-mêmes, ce sont les traits « optimaux » qui appartiennent à la chose-même ; correspondant à ces traits « optimaux », il y a une diversité de différents modes de donnée sensible qui appartiennent à la sphère de la nature apparaissant. En d’autres termes, on a ici affaire à la différence entre qualité première et qualité seconde de la chose²⁷³.

En même temps, Husserl distingue « la chose “apparaissant” qui, dans sa consistance qualitative, est relative à ma subjectivité, et la chose “objective” qui reste ce qu’elle est, même si des changements se produisent dans ma subjectivité et, conséquemment, dans les “apparences” de la chose. »²⁷⁴ Le sens « objectif » ou « vrai » est double :

²⁷¹ MC, p. 134.

²⁷² *Ideen II*, p. 115.

²⁷³ *Ibid.*, pp. 116-117.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 117.

1/ *la chose* telle qu'elle se présente à moi dans des *conditions « normales »*, vis-à-vis de laquelle toutes les autres unités du type chose – c'est-à-dire les unités constituées dans leurs conditions « anormales » – déchoient en un « simple semblant ».

2/ la chose reste ce qu'elle est, *abstraction faite de toute relativité* ; elle peut être élaborée et déterminée de façon logico-mathématique.

À partir de cette idée husserlienne, nous pouvons dégager le sens husserlien du concept de l'*objectivité* de la chose. Le caractère objectif de la chose n'est pas la coïncidence entre le sujet connaissant et l'objet extérieur, après la réduction phénoménologique ; l'*objectivité* de la chose est réalisée dans la constitution de la conscience. La notion d'objectivité est un concept réalisé dans la sphère subjective, il réalise son être par sa propre forme logico-mathématique. Le concept d'objectivité est un concept épistémique, non ontologique. En éclairant la structure intentionnelle de la constitution du monde à partir de la conscience pure ou à partir de la subjectivité pure, la signification véritable de l'objectivité apparaît, à savoir sa signification éidétique dans la phénoménologie transcendantale.

En même temps, il faut indiquer que dans *De la synthèse passive*, Husserl fait attention à la question de l'éveil de l'*ego*. Il considère l'affection en tant que stimulation affective du moi, c'est la genèse de la conscience qui implique la dimension de l'objectivité par rapport au moi et la dimension de la passivité de l'*ego*. Dans le § 32, il distingue l'affection effective de la tendance à l'affection. Cette dernière « n'est pas une potentialité vide de l'affection, mais une potentialité concrètement enracinée dans des fondements d'essences » ; les data sensibles constituent un arrière-fond pour le surgissement de l'activité du moi : « Des data sensibles (et par là même des data en général) envoient en quelque sorte des rayons de force affective vers le pôle-moi, mais dans leur faiblesse ne l'atteignent pas et ne deviennent pas effectivement pour lui une excitation qui éveille. »²⁷⁵ Donc, il faut comprendre l'*ego* selon deux aspects : l'aspect actif et l'aspect passif. Il semble que les data sensibles, en tant que

²⁷⁵ DSP, p. 217.

donation impressionnelle, constituent une région de l'être qui dépasse le « saisir » actif de l'*ego*, et qu'ils soient une donation qui s'impose à l'*ego*. Il existe une structure corrélatrice entre la stimulation affective et la sensation de cette stimulation :

« De la sphère de l'affect (*Gemüt*), nous ne devons prendre en compte que les sentiments originaires unis avec les *data* sensibles et dire : l'affection naissante est d'un côté fonctionnellement co-dépendante de la grandeur relative du contraste [Husserl caractérise le contraste comme la condition la plus originaire de l'affection, qui montre la gradualité de la stimulation] ; mais elle est aussi, d'un autre côté, dépendante des sentiments sensibles privilégiés, comme un sentiment de volupté fondé dans son unité par ce qui se détache. »²⁷⁶

§ 13 La constitution sensible du corps

Dans les *Ideen II*, Husserl explique que les *data* d'impression sensible, qui sont à l'intérieur du temps immanent, se situent au niveau le plus bas de la constitution de la chose ; ils sont « les multiples *data* de sensation qui se nomment esquisses, ils sont les matériaux ultimes dans lesquels les déterminités chosiques "s'esquissent". »²⁷⁷ En même temps, dans le § 37 des *Ideen II*, Husserl propose le concept des « impressions sensibles », pour expliquer la sensation corporelle. Il pense que « la *localisation d'impressions sensibles* sur le corps est différente de *l'extension de toutes les déterminations matérielles de chose*. »²⁷⁸ Le déploiement de l'impression sensible est réalisé sur la surface du corps, mais les propriétés de la chose « se constituent au travers d'un schème sensible et de multiplicités d'esquisses » en accompagnant la *res extensa* de l'extension. Les impressions sensibles ne se révèlent pas par schématisation et par esquisses²⁷⁹.

²⁷⁶ DSP, p. 218.

²⁷⁷ *Ideen II*, p. 188.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 212.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 213.

Dans la constitution du monde de la nature, Husserl distingue la nature matérielle de la nature animale. Ces deux types de natures ne sont pas deux natures régionales isolées, sans relation. Selon Husserl, « la nature de type spirituel, entendue comme nature animale, est un complexe composé d'une couche inférieure de nature matérielle qui a pour trait eidétique l'*extensio* et d'une couche supérieure qui en est inséparable et qui est d'une essence fondamentalement différente, excluant avant tout l'extension » ; Husserl souligne aussi que « bien que le trait eidétique le plus englobant de la chose matérielle soit la matérialité, on comprend néanmoins que l'extension soit prise comme trait eidétique différentiel du matériel et du psychique ou du spirituel. »²⁸⁰ Il existe donc une relation de fondation entre ces deux types de natures : la nature de type spirituel, en tant que corps propres animés ou réalités animales, est fondée sur le corps propre matériel, en sorte qu'il existe une relation de fondation entre ces deux natures : *la nature de type spirituel*, en tant que corps propres animés ou réalités animales, est fondée sur le *corps propre matériel*. La constitution originaire phénoménologique de la chose est réalisée dans la couche sensible.

Le caractère essentiel de la sensation corporel consiste dans sa possibilité de double appréhension : d'une part, comme propriété réelle de la chose sentie ; d'autre part, comme sensation propre du corps. Parce que le corps chez Husserl n'a pas encore acquis le statut de corps subjectif, la sensation corporelle est située dans la couche de la constitution de la nature animale. Mais la sensation corporelle implique l'éveil de l'*ego*, à savoir la genèse de notre conscience intentionnelle.

Selon Husserl, le corps propre est une *unité physico-esthésiologique*, il possède son propre champ de sensations, son état de sensation, constamment co-appréhendé, et qui change par suite de l'action extérieure²⁸¹, ou en accord avec la variabilité de ses circonstances extérieures. Mais en même temps, la manifestation de la sensation dépend aussi de « certaines qualités du corps propre, et en outre de ses connexions somatiques en particulier avec le système

²⁸⁰ *Ideen II*, p. 57.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 220.

nerveux central. »²⁸² Par exemple, une certaine orientation de l'œil correspond à une certaine donation visuelle, et *l'absorption de santoline* influence nos organes des sens d'où résulte une sensation *anormale*.

Le déroulement ou le changement de la donation sensible implique le pouvoir constitutif du corps propre, qui est l'organe de perception. Par exemple, l'œil qui voit la diversité des couleurs d'une chose, la main qui touche la rugosité de la surface, l'oreille qui entend l'intensité du son. La série des sensations kinesthésiques du corps implique le caractère objectif ou la diversité du monde réel. Selon Husserl :

« Avec la localisation des séries kinesthésique dans le membre concerné doué de mobilité est donné le fait que, lors de toute perception et de toute ostension perceptive (expérience), le corps propre est en cause en tant qu'organe des sens, en totalité des organes des sens, librement mû et qu'ainsi, à partir de ce fondement originaire, tout réel chosique du monde environnant de l'ego a son rapport au corps propre. »²⁸³

C'est dans le corps qu'il réalise la donation originaire du monde sensible ; le corps est le fondement originaire de la constitution du monde. Par conséquent, le pouvoir de « se rapporter à » de la conscience ne se limite pas dans l'*ego* pur ou transcendantal, il existe une unité entre l'*ego* et le corps propre. Ils ne font qu'un comme le support des points zéro de l'orientation, du « ici et maintenant ». C'est une raison pour laquelle que Merleau-Ponty, influencé par les idées husserliennes des *Ideen II*, considère le corps propre comme un corps subjectif qui modifie le statut subjectif de l'*ego*. C'est-à-dire que la constitution effective de la choséité spatiale peut résider dans le corps propre, qui possède sa propre manière de manifestation autonome dans la couche corporelle.

En même temps, si nous considérons la dimension des circonstances

²⁸² *Ideen II*, p. 221.

²⁸³ *Ibid.*, p. 92.

causales, et si le corps est appréhendé *en tant que chose dans l'espace*, alors le corps est un nœud de causalité réelle dans le contexte réel. Selon Husserl, le subjectif est une irréalité par rapport à la réalité dans la sphère de la « “causalité” *psycho-physique*, ou pour mieux dire, de la “conditionnalité”. »²⁸⁴ Le corps est donc un lieu où un système de conditionnalité subjective s'entrelace avec ce système de causalité psycho-physique. Autrement dit :

« Toute conditionnalité psychophysique inclut nécessairement une causalité somatologique, elle concerne toujours immédiatement les rapports de l'irréel, c'est-à-dire d'un événement dans la sphère subjective, avec un réel qu'est le corps propre : puis médiatement avec un réel extérieur qui est en connexion réelle, donc causale, avec le corps propre. »²⁸⁵

L'homme, chez Husserl, inclut l'être de l'*ego* ou de la conscience et l'être matériel. Le corps inclut à la fois la couche de la nature matérielle et la couche de la nature psychique, c'est-à-dire que le corps peut être considéré comme corps matériel, qui implique une couche matérielle de la nature, et comme corps vivant, qui implique une couche psychique-somatique ; cette dernière est une couche d'être fondée sur la première. Husserl remarque que :

« Le corps propre se constitue donc originairement sur un mode double : d'une part, il est chose physique, matière, il a son extension dans laquelle entrent ses propriétés réelles, la coloration, le lisse, le dur, la chaleur et toutes les autres propriétés matérielles du même genre ; d'autre part, je trouve en lui et je ressens “sur” lui et “en” lui : la chaleur du dos de la main, le froid aux pieds, les sensations de contact au bout des doigts. »²⁸⁶

Le corps peut se trouver en même dans un rapport de causalité avec le

²⁸⁴ *Ideen II*, p. 102.

²⁸⁵ *Ibid.*, pp. 102-103.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 208.

monde extérieur réel, et en même temps dans un rapport de conditionnalité entre le monde extérieur et le sujet psychique-somatique²⁸⁷. Le corps « *a un lien avec la nature* et il a une “existence” en un second sens », à savoir comme un sujet qui existe dans le monde réel : « L’homme est *homme dans la nature*. »²⁸⁸ Dans ce sens, l’homme *corporel* comporte une *quasi-nature* ou une *quasi-causalité* par rapport à celle de la nature simple. Le rapport entre ces deux régions de l’être est un rapport mutuel ou co-dépendant, c’est-à-dire que le changement des organes du corps a « un effet sur l’apparition des sensations, des affects sensibles, des tendances, etc. ; inversement, un état d’âme tel que la gaieté, la mélancolie, etc., exerce une influence sur les processus somatiques. »²⁸⁹

Le corps est *la conditionnalité la plus originaire* pour toutes les choses possibles dans l’expérience ; et la *couche inférieure* de la constitution de chose réside aussi dans le corps constituant. De ce fait, il existe deux types de rapport dans la dimension corporelle : le rapport intentionnel le plus ultime entre le corps dirigeant et le monde extérieur ; le rapport de causalité réel entre le corps somatique et le monde physique. Selon l’analyse de Husserl dans les *Ideen II*, il existe une relation de motivation entre la sensation kinesthésique qui motive et la sensation concernant le trait caractéristique qui est motivé, c’est une relation qui montre le mouvement du corps propre avec le contexte de ce mouvement. Par exemple, dans telle circonstance, on a tel mouvement ou telle sensation, et qui motive telle appréhension de chose. Dans ce type de rapport, le corps propre est le champ de sensations qui fait que les sensations se donnent de façon déterminée ou ordonnée, c’est-à-dire que c’est dans le corps propre que des unités réales de sensation sont constituées. Husserl résume en disant que « la sensibilité du corps propre se constitue donc absolument en tant que propriété “conditionnelle” ou psychophysique. »²⁹⁰

²⁸⁷ *Ideen II*, p. 227.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 198.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 115.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 219.

Dans ce qui précède, nous avons discuté la condition normale et la condition anormale de la manifestation de l'objet. Nous pouvons aussi trouver ces deux cas dans le corps. Si nous considérons le corps en tant que conditionnalité de l'appréhension de chose et en tant que corps subjectif, alors le corps n'est pas seulement un corps subjectif qui « connaît » ou agit, mais un corps en tant que condition réelle pour l'appréhension de choses. Dans ce dernier cas, le corps effectue une cause réelle dans l'appréhension, ce rapport de cause réelle étant distingué du rapport de motivation. Autrement dit, le corps lui-même devient une des circonstances de l'appréhension. Imaginons un organe des sens défaillant, pris dans des conditions anormales : l'anormalité de cet organe corporel influence la sensation. Par exemple, quand ma main est brûlée, elle enfle. Il se produit alors « *des sensation anormales dans le champ de sensation de l'organe en question.* »²⁹¹ Dans les *Ideen II*, Husserl propose un exemple de *l'absorption de santonine* qui influence nos organes. Mais ces deux exemples sont un peu différents : dans le premier, c'est seulement un organe des sens qui est anormal, il existe une discordance entre la sensation de la main brûlée et les autres organes qui fonctionnent normalement. Dans ce cas, les organes des sens normaux garantissent l'apparence normale et l'identité de la chose. Mais dans le second exemple, le corps tout entier se trouve dans une situation « anormale » par rapport à la situation de son habituel état de lucidité. Le corps fonctionne comme système d'organes des sens et détermine ce qui nous est donné : « *Ce qui fait monde face au sujet, cela dépend de son corps et de ce qui appartient en propre à la psychè.* »²⁹² En même temps, les différentes régions de sensation, par exemple, la vue et le toucher, ont leur propre synthèse sensible pour accomplir les données sensibles ; et l'unité des différentes régions est réalisée dans la synthèse aperceptive d'un niveau plus élevé. En ce sens, nous découvrons comment le corps joue un rôle radical dans l'acquisition objective ou normale du monde extérieur, sans lequel la conscience pure ne peut pas distinguer l'illusion du monde réel.

Dans la constitution du monde spatial, la chose spatiale se donne par

²⁹¹ *Ideen II*, p. 105.

²⁹² *Ibid.*, p. 115.

esquisses, l'acquisition des esquisses de la même chose dépend du mouvement du corps, le corps fonctionnant comme *point zéro* ou *centre d'orientation*²⁹³ pour la réalisation de la multiplicité des esquisses ou des phénomènes. Le caractère particulier du corps consiste en qu'il peut être considéré à la fois comme une condition de la sensation, et comme une chose naturelle. D'après Husserl, le corps propre « me sert de moyen pour toutes les perceptions, me fait obstacle dans la perception de lui-même et il est une chose dont la constitution est étonnamment imparfaite. »²⁹⁴

C'est dans le mouvement que le corps propre réalise sa fonction d'être « ici » en tant que *point zéro*, en face des choses qui sont « là ». Il y a une spontanéité du mouvement du corps par rapport au *mouvement mécanique* de la chose matérielle. Dans les *Ideen II*, Husserl aborde le corps propre comme un organe du vouloir et un support du mouvement libre, mais le mouvement libre du corps est « causé » ou motivé par l'*ego* pur. Il écrit : « La propriété bien particulière que présente le corps propre d'être mû “spontanément” ou “librement” par la volonté de l'*ego* »²⁹⁵, c'est-à-dire que par rapport à la volonté de la constitution de l'*ego*, le corps est une couche constituante inférieure qui appartient plutôt à l'environnement de l'*ego*, donc l'essence de la subjectivité de l'homme repose sur la volonté de l'*ego* :

« Le sujet, qui se constitue en tant que contre-partie de la nature matérielle, est un *ego* auquel appartient un corps en tant que champ de localisation de ses sensations ; il a la “faculté” (“je peux”) de mouvoir librement ce corps et par conséquent les organes en lesquels ce corps s'articule et, par leur moyen, de percevoir un monde extérieur. »²⁹⁶

À partir de cette thèse husserlienne, nous voyons, dans les *Ideen II*, que Husserl ne considère pas le corps propre comme un corps subjectif, à la manière de Merleau-Ponty ou de Henry. Mais Husserl distingue deux types de

²⁹³ Cf. § 41, a) *Le corps propre en tant que centre d'orientation*, *Ideen II*.

²⁹⁴ *Ideen II*, p. 224.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 225.

²⁹⁶ *Ibid.*, pp. 215-216.

« je peux » dans les *Ideen II* : le « je peux » *physique*, le « je peux » du corps et médiatisé par le corps ; et le « je peux » *spirituel*. La compréhension du sens de la spontanéité du corps repose sur la liberté de l'*ego* pur, la liberté du *cogito*. En effet, le « vouloir » du corps propre est le vouloir de l'*ego cogito*. Husserl pense que le mouvement de mon corps peut être appréhendé comme un processus mécanique semblable à ceux des choses extérieures : « Mon corps lui-même est appréhendé en tant qu'une chose qui agit sur d'autres et sur laquelle d'autres agissent. »²⁹⁷

§ 14 La motivation dans les *Ideen II*

Dans les *Ideen II*, Husserl discute le rapport entre deux sortes de réalités, à savoir « un rapport tout à fait particulier entre esprit et nature physique. »²⁹⁸ C'est un rapport fondamental qui peut éclairer comment l'homme, en tant que sujet, intervient dans le monde et comment la conscience surgit dans ce processus.

Selon Husserl, l'homme, en tant qu'*ego* personnel, présente une double face : le corps propre et l'*ego* pur. Il peut être appréhendé en tant qu'unité corporelle de chair et d'âme, mais cette unité est une unité intérieure, c'est-à-dire que « l'unité de l'homme comporte les deux composantes, non comme deux réalité liées l'une à l'autre de façon seulement extérieure, mais bien comme composantes intimement entrelacées et s'interpénétrant d'une certaine manière. »²⁹⁹ Par rapport aux entités physiques, l'homme est un « être » libre qui a la capacité de « pouvoir faire ». Dans les *Ideen II*, Husserl voit la liberté de la personne comme un « pouvoir faire » : « L'*ego*, en tant qu'unité, est un

²⁹⁷ *Ideen II*, p. 225. Si la spontanéité du corps repose sur la liberté du vouloir de l'*ego*, alors il se heurte au problème du mouvement sans intervention de la conscience intentionnelle, par exemple, le mouvement instinctif, le mouvement du réflexe conditionné. Dans ces cas, le corps agit sans l'intervention de la conscience, ou sans que l'*ego* donne un ordre d'agir, à savoir sans la manifestation de la conscience. C'est un type de mouvement non spontané par rapport au mouvement spontané « causé » ou motivé par l'*ego*, mais c'est un mouvement « spontané » par rapport au mouvement mécanique de la chose matérielle.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 382.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 141.

système du “je peux”. »³⁰⁰ Cette unité comporte non seulement le « *je peux* » *physique*, mais aussi le « *je peux* » *spirituel*. Comme ces deux niveaux du « *je peux* » sont médiatisés par le corps, c’est sur le soubassement de « mon corps propre » que je peux réagir passivement ou agir librement. Quelle est la différence entre ces deux types de « *je peux* » ? Selon Husserl, pour expliquer un aspect de cette différence, il faut analyser la structure de la motivation. De cette manière, on peut découvrir la différence essentielle entre le monde physique et le monde spirituel. Pour expliquer la liberté de la personne au sens de « je peux », la motivation est considérée par Husserl comme la loi fondamentale du monde de l’esprit. Il considère la motivation comme un rapport « causal », mais d’« une causalité qui n’est pas une causalité réelle, mais qui a un sens absolument propre : celui de *la causalité de motivation*. »³⁰¹

Husserl propose une analyse structurale de la motivation dans les *Ideen II*, parce que la motivation joue un rôle important pour analyser l’essence de la conscience et la compréhension de l’autre personne (intropathie). Nous éclairerons ces deux significations de la motivation dans les paragraphes suivantes.

Reste une question importante que nous devons résoudre avant d’analyser la structure de la motivation : pourquoi Husserl considère-t-il la motivation comme la loi fondamentale du monde de l’esprit ? Voici une explication provisoire : Husserl distingue résolument la science de la nature et la science de l’esprit. Il les considère comme deux types de sciences qui ne peuvent se réduire réciproquement. Il critique donc sévèrement la réduction naturaliste de l’esprit et des idées, notamment cette thèse de la psychologie naturaliste selon laquelle l’esprit de l’homme serait régi par la loi causale de la nature. Cette façon de comprendre nous empêche de connaître l’essence propre de l’esprit ou de l’être spirituel et nous conduit à méconnaître la genèse de la conscience de l’homme. De plus, Husserl pense que la distinction entre ces deux types de sciences implique deux types de compréhensions : la

³⁰⁰ *Ideen II*, p. 345.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 300.

compréhension de la science de la nature est une connaissance scientifique de la chose, dans laquelle la chose est considérée comme objet de la nature dans la nature physique, dont le principe est cause substantielle ; la compréhension de la science de l'esprit est une connaissance pratique du rapport de l'événement pratique, qui traite la question du motif, à savoir la « cause psychique », rapport qui n'est pas un processus de causalité physique.

Dans les *Ideen II*, Husserl distingue le rapport intentionnel et le rapport réel, qui correspond à la distinction entre les deux types d'attitudes suivantes : l'attitude personnaliste et l'attitude naturaliste. Ces deux rapports montrent clairement en quel sens les deux types de sciences sont en rapport avec l'homme. Pour éclairer la genèse du rapport intentionnel entre les événements psychiques, on a besoin du concept de motivation. De plus, celle-ci, chez Husserl, est une notion centrale pour expliquer la relation entre la conscience du sujet et le monde environnant, car elle est la troisième dimension qui médiatise la transition du monde extérieur à l'esprit :

« Les appréhensions de choses et les connexions choses sont des “entrelacs des motivations” : elles s'édifient entièrement à partir de rayons intentionnels qui, dotés de leur teneur de sens et de remplissement, procède par indication et renvoi, et c'est l'intervention, dans ces connexions, du sujet de l'accomplissement, qui rend possible leur explication. Je possède l'intentionnalité unitaire dans laquelle je détiens, d'un seul regard, une chose comme donnée. »³⁰²

Par rapport à la distinction descriptive entre forme et *hylè* chez Aristote et à la relation abstraite et statique entre le sujet et le monde, la motivation est une médiation dynamique et concrète qu'on peut trouver chez chaque personne individuelle et dans chaque communauté.

Dans l'attitude naturaliste, l'homme ou l'âme humaine est considérée comme nature. L'homme présente des états psychologiques et des événements du type *cogito* pouvant être interprétés comme « la connexion de la nature réelle

³⁰² *Ideen II*, p. 310.

(substantielle-causale) » ; en même temps, l'acte du « je pense » est considéré comme un fait de nature, qui est « déterminé par le contexte substantiel-causal de la nature »³⁰³, c'est un *rapport réel* entre le vécu du « je pense » et ses circonstances réelles. Les circonstances réelles, en tant que monde environnant du sujet, contiennent non seulement des choses simples, mais aussi des objets culturels (des objets d'usage, des œuvres d'art, des productions littéraires, des objets religieux, etc.) ainsi que les hommes eux-mêmes (des personnes individuelles et des hommes en tant que membres de communautés). Au contraire, dans l'attitude personaliste, l'homme ne considère pas le monde de façon naturaliste, il constitue intentionnellement son monde environnant dans lequel les objets ou les actes sociaux sont appréhendés intentionnellement avec leurs caractères psychiques ou personnels. C'est justement dans le cadre de cette attitude personaliste que nous pouvons comprendre la motivation individuelle et la motivation sociale.

S'il y a un *rapport intentionnel* et un *rapport réel* entre le sujet et ses circonstances réelles, comment devons-nous comprendre ces deux types de rapports ? Nous savons que dans le rapport réel, le sujet est déterminé par ses circonstances substantielles-causales ; dans le rapport intentionnel, le sujet est-il, de même, déterminé par ses circonstances constituées intentionnellement ? Dans les *Ideen II*, Husserl signale un rapport entre l'attitude naturaliste et l'attitude personaliste : « L'attitude naturaliste est subordonnée par l'attitude personaliste », la compréhension de l'indépendance de l'attitude naturaliste est en fait une « abstraction ou plutôt une sorte d'oubli de soi de l'*ego* personnel. »³⁰⁴ Si l'attitude personaliste est le fondement de l'attitude naturaliste, alors comment comprendre le rapport intentionnel entre l'*ego* personnel et son monde environnant ? Cette question porte en fait sur la genèse de la conscience du sujet.

Selon Husserl, « le sujet est passif ou actif par rapport aux objets qui sont présents pour lui sous forme de noème [...]. L'objet "s'impose au sujet", il

³⁰³ *Ideen II*, p. 256.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 259.

l'excite, il veut être en quelque sorte objet de l' "*animadversio* ", il frappe à la porte de la conscience en un sens spécifique, il se constitue en un pôle d'attraction, le sujet est attiré jusqu'à ce que finalement l'objet devienne objet de l'attention. »³⁰⁵ Quand on demande pourquoi la conscience peut être conscience du monde extérieur et de nous-mêmes, on peut répondre généralement à partir de l'aspect passif et de l'aspect actif du sujet. Dans l'attitude personnaliste, la motivation est un concept important pour expliquer le rapport entre le sujet et l'objet et donc l'émergence de la conscience. En même temps, parce que le monde transcendant est mis en abstraction dans l'attitude personnaliste, et comme le monde environnant est constitué par l'*ego* personnel, le rapport entre le sujet et ses circonstances constituées devient, en fait, un rapport entre le vécu constituant et le vécu constitué.

Nous savons que Husserl distingue le *rapport intentionnel* du *rapport réel*. Le premier est un rapport que le sujet entretient avec l'objet donné, comme apparaissant de telle et telle manière et où le sujet fait attention à l'apparence ; c'est un rapport causal entre le moi et l'objet « qui n'est pas une causalité réelle, mais qui a un sens absolument propre : celui de *la causalité de motivation*. »³⁰⁶ Husserl considère la motivation comme une loi structurale fondamentale de la vie de l'esprit, la conditionnalité du « *parce que, donc* » est sa structure essentielle, qui est différente de la causalité réelle dans les sciences de la nature. Il pense que la motivation fonctionne en tant que thématique ou en tant qu'opératoire. Il y a deux sortes de motivation : *la motivation associative* et *la motivation de l'ego* (motivation de raison). Ces deux types de motivation correspondent à la causalité passive et active, dans lesquelles la prise de position par la raison est manifeste ou non, dans lesquelles la motivation se présente thématiquement ou non :

« En vertu de laquelle la position du jugement "il se passe quelque chose maintenant", conditionne la position du futur "quelque chose arrivera"; ou encore : "j'éprouve maintenant tel vécu" – "j'ai éprouvé

³⁰⁵ *Ideen II*, p. 304.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 300.

auparavant tel vécu”. Nous avons ici un jugement motivé par un autre jugement, mais, antérieur au jugement, les formes du temps elles-mêmes sont motivées l’une par l’autre. On peut dire, en ce sens, que l’unité qui traverse le flux de conscience est aussi une unité de motivation. »³⁰⁷

Pour expliquer plus clairement la structure de la motivation, nous pouvons distinguer la motivation passive de la motivation positive.

Premièrement, nous pouvons appeler passive la motivation associative soumise à la loi d’*association* et d’*habitude*. La motivation associative est un rapport qui s’instaure « entre une conscience antérieure et une conscience ultérieure, à l’intérieur d’une même conscience égologique »³⁰⁸ ; elle n’est pas « une motivation de prise de position par des prises de position », à savoir la motivation de raison. C’est une motivation de vécu qui se présente « comme des unités aperceptives sans être effectivement formées par l’action de la raison, soit de vécus tels qu’ils sont entièrement dénués de raison : ce qui relève de la sensibilité, ce qui s’impose de force, ce qui est prédonné, ce qui relève de l’impulsion dans la sphère de la passivité. »³⁰⁹ Du point de vue de Husserl, la motivation associative est une motivation de type « inconsciente ». Par rapport à la motivation de l’*ego*, elle n’est pas une motivation de prise de position.

Husserl pense qu’il y a aussi des motivations latentes ou inaperçues, que l’on peut trouver dans l’habitude : « Même sans que nous les accomplissions, les actes de croyance interviennent dans des motivations. »³¹⁰ Selon Husserl, la motivation latente est une motivation qui n’apparaît pas encore en tant que structure noético-noématique. Donc, par rapport à la motivation positive ou la motivation de raison, la motivation latente est une motivation non thématifiée, il n’y a ici pas de place pour le moi actif.

³⁰⁷ *Ideen II*, p. 314.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 307.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 308.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 310.

Par ailleurs, nous pouvons comprendre la motivation passive à partir du flux de la conscience temporelle. Husserl pose la conscience intime du temps comme une couche de conscience plus originaire que la conscience d'objet ou l'objet-conscience. Dans la conscience d'objet, l'*impression primaire* ne compose qu'un aspect du flux de la conscience, il a besoin de *la rétention* et de *la prétention* pour accomplir l'identité de la conscience d'objet complet. Dans cette constitution de l'objet complet, c'est la motivation qui réalise la constitution originaire et qui possède la fonction de la synthèse. Il faut encore préciser que le flux de conscience n'est pas simplement un ordre successif composé par la conscience attentionnelle, et il est incorrect de dire que nous apercevons seulement les choses auxquelles nous faisons attention. La conscience intime du temps est la couche de la conscience la plus originelle, qui réalise l'auto-affection de la vie irréfléchie de l'*ego*. Husserl pense que l'*ego personnel* et l'*ego pur* ne se distinguent pas au premier abord. C'est après la réflexion qu'on réalise un *ego pur*, la constitution de l'*ego personnel* précède la réflexion : « Si nous prenons l'*ego personnel*, tel que nous l'avons trouvé dans l'*inspectio* (donc sans considérer son unité avec le corps propre qui l'exprime, lequel nous est donné dans l'intropathie), il ne semble pas tout d'abord se distinguer de l'*ego pur*. »³¹¹ Pour expliquer comment la vie irréfléchie de l'*ego* se réalise elle-même ou pour savoir ce qui se passe avant la réflexion de l'*ego*, il faut comprendre comment la motivation passive réalise la structure de la conscience temporelle.

La motivation passive se déroule dans le courant de la conscience, elle est manifestée dans la conscience « au présent », c'est une « conscience du temps actuel (conscience originaire) »³¹² ; en d'autres termes, c'est la motivation passive qui accomplit la synthèse passive – *impression originaire, rétention et prétention*, – ou encore : c'est la motivation qui accomplit l'*ipséité* de l'*ego personnel*. La conscience du temps relève de l'aspect le plus inférieur de la motivation associative. Selon Husserl, la motivation ne se limite pas seulement à la structure du « par suite de ». Dans la connexion du « par suite

³¹¹ *Ideen II*, p. 338.

³¹² *Ibid.*, p. 307.

de », « la position du jugement “il se passe quelque chose maintenant”, conditionne la position du futur “quelque chose va arriver”. »³¹³ Mais il y a aussi une exception, selon l'exemple de Husserl :

« Quand je perçois une chose, la thèse qui réside dans la perception n'est pas toujours une thèse de “par suite de” ; comme par exemple quand, la nuit, je vois briller au ciel une étoile filante et que j'entends tout à fait immédiatement un claquement de fouet. »³¹⁴

Même si cet événement apparaît en dehors de la structure du « par suite de », cet événement est encore inclus dans le flux de la conscience intime du temps ; en d'autres termes, « antérieurement au jugement, les formes du temps elles-mêmes sont motivées l'une par l'autre »³¹⁵, la *rétenion* motive l'*impression originnaire*, la seconde motive la *prétention*, en sorte que c'est par la motivation qu'on établit l'unité du courant de la conscience.

À partir de différents types d'activités intentionnelles, nous pouvons dire qu'il y a des motivations perceptives, des motivations de juger, des motivations appréciatives ou volitives. Dans le domaine des sensations, nous pouvons aussi dire, d'une manière impropre, qu'il y a la « motivation » engagée par les activités kinesthésiques ou sensibles. Selon l'analyse de Husserl, nous pouvons dire aussi que le flux de la conscience contient non seulement l'aspect actif du moi, mais aussi son aspect passif. La conscience ne se limite pas à une seule couche thématique. Le développement de l'*ego* est une unité qui s'effectue en couches multiples : « l'Ego est une unité constituée à partir de prises de position propres (actives) et d'habitudes et de facultés propres et, par suite, une unité aperceptive extérieure dont le noyau est l'ego pur. »³¹⁶

Deuxièmement, par rapport à la motivation associative, la motivation de raison ou de l'*ego* est une motivation régie par la raison dans laquelle le sujet

³¹³ *Ideen II*, p. 314.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 314.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 314.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 359.

« prend activement position et est motivé sur l'arrière-fond d'intentionnalité passive et de motivation passive. »³¹⁷ Dans les *Ideen II*, Husserl distingue également la *motivation de la raison pure* de la *motivation de la raison « relative »*. La *motivation de la raison pure* est motivée par l'intellection et uniquement par l'intellection ; la *motivation de la raison « relative »* « se laisse entraîner par des pulsions, par des penchants, qui sont aveugles. »³¹⁸ Dans ce cas, l'erreur ou les conclusions incorrectes sont possibles.

Par ailleurs, dans la motivation de raison, « des perceptions et d'autre choses semblables motivent des jugements »³¹⁹ et des jugements peuvent être motivés par des affects et des affects motivés par des jugements. Selon Husserl, la motivation de la raison concerne non seulement la *position d'existence* qui relève les prises de position logico-formelles, mais en outre, « il y a des motivations rationnelles pour des prises de position relevant du sentiment et du vouloir. »³²⁰ Enfin, la motivation peut exciter la conscience de sujet au plan théorique, esthétique et pratique.

Nous pouvons aborder le problème de la liberté de l'homme chez Husserl à partir de sa théorie de la motivation. Peut-on imaginer une situation dans laquelle la causalité de motivation peut ne pas expliquer tous les comportements ou les idées de l'homme ? Dans la vie psychique, en quel sens pouvons-nous dire qu'il possède la liberté d'être responsable de tous ses comportements, en particulier des comportements et des idées irrationnelles ou folles ? C'est une question qui concerne non seulement la liberté de l'homme, mais aussi la signification philosophique de la subjectivité. Selon Husserl :

« L'ego personnel se constitue dans la genèse originaire, qui est non seulement déterminé par des pulsion, par des "instincts" originaires, mais encore en tant qu'ego d'un niveau plus élevé, autonome, agissant

³¹⁷ N. Monseu, « Le problème de la nature dans l'éthique de Husserl », dans *Bulletin d'analyse phénoménologique*, VI 2, 2010 (Actes 2), pp. 22-41. Nous soulignons.

³¹⁸ *Ideen II*, p. 307.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 308.

³²⁰ *Ibid.*, p. 309.

librement, guidé particulièrement par des motifs rationnels, loin d'être un ego entraîné et serf. »³²¹

D'après Husserl, « l'ego, en tant qu'unité, est un système du “je peux” »³²², un système du « pouvoir-faire ». La liberté de l'ego personnel se manifeste donc par le fait que le sujet ne cède pas à une pulsion et qu'il résiste à cette tendance ou cette habitude, et se laisse déterminer par un motif de valeur ou par un motif de raison. La liberté du sujet se manifeste dans sa décision de faire telle chose et non telle autre, c'est-à-dire qu'il se décide volontairement par sa raison théorique ou par sa raison pratique. Husserl distingue deux types de possibilités : *la possibilité simplement « logique »*, qui est une possibilité à partir de la représentation intuitive, et *la possibilité pratique*. Dans la possibilité logique, il a besoin de l'objet intuitionné pour accomplir la représentation intuitive, même si dans l'imagination d'une chose fictive, tel qu'un centaure, qui est un objet possible, peut être donné à l'intuition ; mais le concept du « carré rond » n'est pas un concept logique, il n'a pas de sens et il ne correspond à aucune représentation. Cette possibilité est la possibilité logique doxique. Husserl pense qu'« il est possible que A soit ; l'étant-possible est le pouvant-être. »³²³ La possibilité logique doxique peut être réalisée de manière intuitive, mais une autre possibilité ne peut pas l'être. Prenons l'exemple de Husserl :

« Je ne peux pas me représenter intuitivement que 2×2 font 5, c'est-à-dire que je ne peux pas me représenter intuitivement que je juge, à proprement parler, que je juge intuitivement, donc avec évidence, que 2×2 font 5. Mais je peux me représenter que je juge que 2×2 font 5, à savoir en accomplissement le thème improprement, “de façon non claire”, “confusément”. »³²⁴

³²¹ *Ideen II*, p. 347.

³²² *Ibid.*, p. 345.

³²³ *Ibid.*, p. 355.

³²⁴ *Ibid.*, p. 357.

Dans cet exemple, nous voyons qu'il s'agit deux possibilités : la possibilité d'être et la possibilité de « *fait* ». Lié à la possibilité théorique (doxique ou logique), on a « un être-possible qui se donne en tant que modification de l'être-certain, de l'être tout court, donc de l'être qui peut être tiré d'une intuition non neutralisée et, de la façon la plus originaire, d'une "perception" (d'un être présent). »³²⁵ Dans le cas de la possibilité pratique, on a l'action qui est en face de faire, et l'action possible qui est en face de quasi-faire ; donc il existe une possibilité de « fait » qui correspond à la possibilité pratique.

En même temps, dans la vie sociale, il y des exigences de la morale, de la coutume, de la tradition, du milieu spirituel, qui peuvent influencer les actions ou les idées de la personne ; de même, les personnes peuvent influencer réciproquement les uns sur les autres. Face à des influences étrangères, les gens peuvent agir passivement ou activement. La liberté du sujet repose sur le fondement présupposé que l'homme est rationnel et que c'est par la motivation de la raison que nous pouvons comprendre les autres : « Aussi longtemps et pour autant que je suis un *ego* actuellement rationnel, prenant position par l'intellection, je ne peux me décider que d'une seule manière, de la manière rationnelle, et ma décision est alors identique à celle de tout sujet rationnel en général, qui a la même vue intellectuelle que moi. »³²⁶

Par rapport à la science de la nature, la science de l'esprit traite du problème de l'intersubjectivité. Chaque *ego* est un *ego* individuel. Parce que chaque conscience est une conscience de soi, elle s'écoule depuis le centre du « je ». Je ne connais pas de prime abord un autre *ego*, mais je le connais cependant « selon l'être égologique général »³²⁷. Selon Husserl, on a affaire à « l'appréhension de l'homme en tant qu'objet de la nature et son appréhension en tant que personne »³²⁸, mais je ne comprends pas simplement l'autre personne comme une chose physique, je la comprends en tant qu'une

³²⁵ *Ideen II*, p. 356.

³²⁶ *Ibid.*, pp. 165-166.

³²⁷ *Ibid.*, p. 334.

³²⁸ *Ibid.*, p. 367.

« personne » ou un homme semblable à moi. Je comprends les autres sujets comme des être motivés de telle et telle façon, eux et moi étant du même type. L'homme n'existe pas simplement « en tant que type somatique, mais aussi en tant que type spirituel, il est une unité intelligible. »³²⁹ La compréhension d'autrui est donc différente de l'aperception physique d'une chose. Husserl pense qu'il s'agit de deux formes différentes de compréhension : dans un cas, c'est la nature qui est comprise ; dans l'autre, c'est l'esprit. Parce que le monde de l'esprit humain est un monde intersubjectif, la question de la compréhension d'autrui est une question centrale.

Husserl pense que « le “parce que – donc” de la motivation a un tout autre sens que la causation au sens de la nature. »³³⁰ Cette la différence entre le « *parce que* » de la motivation et la causalité de la nature correspond à la différence entre les sciences de la nature et les sciences de l'esprit. Sur la différence entre ces deux types de causalité, Husserl note :

« Dans les sciences de la nature, la causalité de la nature a son corrélat dans les lois de la nature, conformément auxquelles il est nécessaire de déterminer de façon univoque (tout au moins dans le domaine de la nature physique) ce qui doit se produire dans des circonstances déterminantes univoques. Par contre, dans la sphère des sciences de l'esprit, dire que l'historien, le sociologue, l'anthropologue veut “expliquer” les faits des sciences de l'esprit, c'est dire qu'il veut élucider les **motivations**, qu'il veut faire comprendre de telle et telle manière, quelles influences ils ont subies et exercées, qu'est-ce qui les a déterminés dans et en vue de la communauté de l'action, etc. »³³¹

Le sujet intervient de manière différente, en termes d'attitude, dans ces deux types de causalité qui ont un rapport avec le sujet. Même si la causalité de la nature se résout en motivation de conscience, la nature physique et sa causalité « forment un groupe clos sur soi dont les indices sont les choses

³²⁹ *Ideen II*, p. 368.

³³⁰ *Ibid.*, p. 316.

³³¹ *Ibid.*, p. 317.

posées et déterminées en théorie, les lois de la nature. »³³² Prenons l'exemple de Husserl :

« Nous voyons que le marteau forge le fer, que la perceuse perce le trou ; mais les causalités données par la vue sont ici de simples apparences des causalités “vraies” de la nature, de même que la chose vue est une simple apparence de la chose vraie, de la chose de la physique. »³³³

Dans le cas de la causalité de la motivation, je comprends pourquoi l'autre s'est décidé de telle manière, et je comprends aussi pourquoi il a porté tel jugement. La raison que je comprends ici est la motivation de l'autre. Pour expliquer pourquoi l'autre se comporte de telle et telle manières, on a besoin de comprendre ses motivations raisonnables : « Tous les modes de comportement propres à l'esprit sont liés de façon “causale” par des rapports de motivation. »³³⁴ L'homme ici est un type intelligible qui peut prendre la décision authentique, vraie, valable, libre, et représente lui-même la valeur la plus élevée. L'homme est un animal rationnel, donc c'est par la motivation de raison que je peux comprendre les autres sujets. En même temps, quant à l'universel du genre, l'homme a une espèce individuelle et son individualité se forme dans le cours de sa vie. Je comprends les caractéristiques ou les actions individuelles de l'autre en le considérant comme un « être » qui est motivé en tant que sujet ; je peux comprendre pourquoi l'autre se comporte de telles et telles manières, étant donné que tels et tels motifs le déterminent à faire ceci ou non. Selon Husserl, je peux me mettre à la place de l'autre, ses motifs deviennent alors mes quasi-motifs.

En réalité, je ne peux pas voir les activités spirituelles de l'autre. Dans la perception visuelle de l'autre, c'est son corps physique ou ses

³³² *Ideen II*, p. 353, note (1).

³³³ *Ibid.*, p. 317.

³³⁴ *Ibid.*, p. 317.

comportements extérieurs qui sont la seule chose qu'on peut voir. Par conséquent, la relation intersubjective entre moi et l'autre implique la question suivante : de quelle façon comprend-on le corps et le comportement de l'autre ?

Dans ce qui précède, nous avons explicité la liberté en tant que « je peux » et nous avons aussi montré une « motivation » engagée par des activités kinesthésiques. Selon l'analyse de Husserl, nous pouvons considérer cette sorte de motivation comme la motivation la plus passive dans la motivation associative, qui se situe dans la dimension du corps propre. Quand les choses matérielles se présentent à moi dans l'intuition, les séries de sensations kinesthésiques accompagnées avec les déroulements des actes de sensation se manifestent. Ils dépendent « de ma complexion, de la complexion du sujet de l'expérience, c'est-à-dire de mon corps et de ma "sensibilité normale" » ; de telle sorte que le corps propre « *est en cause en tant qu'organe de perception, et totalité des sens, librement mû* et qu'ainsi, à partir de ce fondement originaire, tout réel chosique du monde environnant l'ego a son rapport au corps propre. »³³⁵

Dans les *Ideen II* §18 a), Husserl explique qu'il existe deux sortes de sensations, qui ont des fonctions constituantes tout à fait différentes :

« Des sensations qui, par les appréhensions qui leur sont imparties, constituent dans des esquisses les traits correspondants de la chose comme telle. Il en est ainsi des couleurs données à la sensation avec leur déploiement sensible, dans l'appréhension desquelles apparaissent les colorations des corps avec l'étendue corporelle de ces colorations. [...]

« Des sensations qui ne font pas l'objet de telles appréhensions mais qui, par ailleurs, sont parties prenantes nécessairement de toutes les appréhensions de ce type concernant d'autres sensations, dans la mesure où elles **motivent** celles-ci d'une certaine manière, en quoi elles font

³³⁵ *Ideen II*, p. 92.

elles-mêmes l'objet d'une appréhension d'un tout autre type qui, ainsi, appartient comme corrélat à toute appréhension constituante. »³³⁶

Selon Husserl, la première sorte de sensations représente des sensations motivées se rapportant à des systèmes de sensations kinesthésiques dans l'*aperception*, la seconde forme représente des sensations motivantes. Par exemple, le mouvement quelconque des yeux ou des doigts produit une série de sensations correspondantes. Selon Husserl, l'appréhension de la chose est impensable sans de tels *rapports de motivation*. Par exemple, « si l'œil s'oriente de telle ou telle manière, alors l' "image" se modifie de telle ou telle manière. »³³⁷

Dans l'*intropathie*, la compréhension de l'autre repose d'abord sur la compréhension du comportement corporel de l'autre. Je comprends le corps de l'autre en tant que centre d'orientation qui se rapporte à la circonstance commune, je considère son corps comme le corps d'un soi. En même temps, je sais que ma vie psychique, mon *ego*, mes actes, ainsi que les apparences avec leur data de sensation sont inhérentes à mon corps propre, donc celles de l'autre sont aussi inhérentes à son corps propre. Husserl envisage donc le corps propre comme un point de départ pour la compréhension de la vie psychique d'autrui. La motivation présente les sensations corporelles des autres qui sont engendrées par un système d'*apprésentation*. Ce système indique que la vie psychique des autres est analogue à la mienne, nous avons le même champ sensoriel. Grâce à la théorie de la motivation corporelle, nous pouvons comprendre les activités kinesthésiques des autres, la manière dont leur corps se comporte.

§ 15 La réalisation de l'intersubjectivité dans le corps selon les *Ideen II*

Dans les *Méditations cartésiennes*, Husserl aborde le problème de l'intersubjectivité. Dans la première méditation, il envisage l'*ego*

³³⁶ *Ideen II*, pp. 93-94

³³⁷ *Ibid.*, p. 94.

transcendantal comme le point de départ de la connaissance évidente, fondement des autres sciences³³⁸ ; en même temps, c'est l'*ego* transcendantal qui constitue les autres *ego* et leur monde commun, c'est-à-dire qu'il constitue l'intersubjectivité transcendantale³³⁹. Pour parvenir à l'étude de l'expérience d'autrui, Husserl commence sa recherche par la réduction. Autrui n'est pas seulement un objet du monde, il est aussi, comme moi, une subjectivité intentionnelle. Chaque expérience transcendantale du moi constitue un monde comme pour tous les sujets :

« Par exemple, je perçois les autres – et je les perçois comme existants réellement – dans des séries d'expériences à la fois variable et concordantes ; et d'une part, je les perçois comme objets du monde. [...] Les "autres" se donnent également dans l'expérience comme régissant psychiquement les corps physiologiques qui leur appartiennent [...]. »

« Et pourtant, chaque personne a ses expériences à soi, ses unités d'expériences et de phénomènes à soi, son "phénomène du monde" à soi, alors que le monde de l'expérience existe "en soi" par opposition à tous les sujets qui le perçoivent et à tous leurs mondes-phénomènes. »³⁴⁰

Quand autrui apparaît dans notre champ perceptif, nous l'appréhendons comme un sujet par son corps, qui partage le même monde que nous. En effectuant la réduction, Husserl dégage le *corps propre*, qui

³³⁸ Dans le § 10 des *Méditations cartésiennes*, Husserl analyse comment Descartes a manqué l'orientation transcendantale : « Malheureusement, c'est ce qui arrive à Descartes, par suite d'une confusion, qui semble peu importante, mais n'en est que plus funeste, qui fait de l'*ego* une *substantia cogitans* séparée, un *menssive animus* humain, point de départ de raisonnement de causalité. C'est cette confusion qui a fait de Descartes le père de ce contresens philosophique qu'est le réalisme transcendantal, ce que, cependant, nous ne pouvons voir encore. Rien de pareil ne nous arrivera, si nous restons fidèle au radicalisme du retour sur nous-même et par là au principe de l'"intuition" (ou évidence) pure, et si, par conséquent, nous ne faisons valoir que ce qui nous est donné réellement – et immédiatement – dans le champ de l'*ego cogito* que l'ετοχλ nous a ouvert, donc si nous évitons d'énoncer ce que nous ne "voyons" pas nous-même. A ce principe Descartes ne s'est pas entièrement conformé. C'est pourquoi, ayant, en un certain sens, déjà fait la plus grande des découvertes, Descartes n'en saisit pas le sens propre, celui de la subjectivité transcendantale. Il ne franchit pas le portique qui mène à la philosophie transcendantal véritable. »

³³⁹ Cf. *MC*, pp. 132-133.

³⁴⁰ *MC*, p. 76. Nous soulignons.

forme un champ de sensations pour l'*ego*, et qui montre la co-existence des « Moi », en tant que « *je-être humain* réduit (psychophysique) », avec les autres. Si nous revenons aux *Ideen II*, nous découvrons une réflexion qui prépare la question de la constitution dans les *Méditations cartésiennes*³⁴¹.

Dans les *Ideen II*, le *corps propre* forme un monde sensible pour l'*ego* ; la sensation et la perception se réalisent dans la région corporelle. La sensation, en tant que contenu de l'appréhension aperceptive, constitue le schème des apparences des choses réelles elles-mêmes. En d'autres termes, « tout réel chosique du monde environnant de l'*ego* a son rapport au corps propre. »³⁴² Le corps réalise physiquement le commerce entre les différents sujets (« je dois m'approcher de lui et lui parler »³⁴³), le lieu de l'autre sujet m'est donné comme un « là », j'occupe un lieu comme « ici ». Chaque sujet existe spatialement et temporellement dans le monde avec d'autres sujets, un sujet étranger est là en face de moi pour communiquer par le langage, par le regard, par le comportement, etc. L'autre peut avoir la même apparence d'une chose spatiale que moi dans la même condition environnementale. Tout homme a un corps physique qui éprouve la même sensation ; j'ai un corps non seulement pour moi-même, mais aussi pour autrui.

Husserl analyse comment les différents sujets parviennent à un monde commun, non solipsiste. Selon lui, c'est dans la dimension du corps que nous arrivons à un monde commun, et que nous appréhendons l'*humanité*. Il explique que « *l'appréhension du corps propre joue un rôle particulier pour l'intersubjectivité* dans laquelle tous les objets sont appréhendés "objectivement", en tant que choses situées dans un temps, un espace, un monde qui sont un seul et même temps, espace et monde objectifs. »³⁴⁴ C'est parce que les différents sujets possèdent un corps de chair et appartiennent au

³⁴¹ Dans l'article « Analyse et problèmes dans *Ideen II* », P. Ricœur analyse spécifiquement le fil conducteur des *Ideen I* aux *Ideen II*, puis des *Ideen II* aux *Méditations cartésiennes*. Cf. P. Ricœur, « Analyse et problèmes dans *Ideen II* », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 56e Année, No 4 (Octobre-Décembre 1951), pp. 357-394.

³⁴² *Ideen II*, p. 92.

³⁴³ *Ibid.*, p. 237.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 122.

même monde qu'ils peuvent faire l'expérience de la même chose, connaître l'identité de la chose en entretenant un rapport d'intropathie. C'est un monde réalisé dans la vie passive du vivant, distinct du *monde « vrai »* ; le *monde « vrai »* est un monde « pour le sujet *scientifique* dans son activité de pensée *spontanée*, “libre”, et principalement dans son activité de recherche. Dans la sphère de la constitution corporelle, le *monde sensible* est constitué par l'*ego corporel*. Le sujet humain, en tant que personne vivante, est toujours donné avec un corps physique pour réaliser son propre statut dans le monde. En tant qu'incarné, il est un sujet « *conditionné par des choses et des états de chose* »³⁴⁵, qui implique un rapport psycho-physique avec la nature.

Les individus forment une communauté, ils vivent ensemble dans des circonstances sociales, dans un monde naturel et spirituel. En tant que membre d'une communauté, la personne noue un rapport social avec son environnement social. Cet environnement social « ne contient pas de simples choses, mais des objets d'usage, des œuvres d'art, des productions littéraires, des fournitures pour des actes religieux et juridiques. »³⁴⁶ En même temps, les autres personnes constituent un monde de communication pour moi, une socialité. Dans la société, les gens adoptent une attitude personnaliste pour vivre ensemble. Dans l'attitude personnaliste, « les personnes qui appartiennent à la collectivité sociale sont données les unes pour les autres en tant que “compagnons”, non *dans l'en-face des objets, mais dans le face-à-face de sujets* qui “con-vivent” »³⁴⁷, et l'autre homme et l'autre esprit « est posé thématiquement en tant qu'esprit et non en tant que fondé dans le corps propre physique » ; au contraire, dans l'attitude naturaliste, « l'autre homme est constitué en tant qu'être fondé qui doit sa spatialité et sa temporalité au corps propre qui est son fondement. »³⁴⁸

A un niveau plus élevé, l'homme aussi « se trouve dans un rapport réel à son monde environnant spirituel »³⁴⁹, le monde spirituel consiste en un

³⁴⁵ *Ideen II*, p. 200.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 257.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 272.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 284.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 201.

environnement de l'esprit. Par exemple, dans les *Ideen II*, Husserl considère « les institutions juridiques, les mœurs, les prescriptions religieuses », etc., en tant qu'environnement spirituel. L'homme se tient dans un rapport idio-psychique avec le monde environnant spirituel. Dans le monde spirituel, l'homme est considéré comme un *réel spirituel*, distinct de l'homme comme *nature* (en tant qu'objet de la zoologie et de l'anthropologie qui relèvent des sciences de la nature)³⁵⁰. Dans ce monde spirituel, la communication repose sur la compréhension de la *motivation* des différents sujets, mais la compréhension de la motivation est fondée sur la rationalité du sujet, c'est-à-dire que quand le sujet agit, il reste fidèle à lui-même, à son motif, sans quoi il ne se comprendrait pas, et les autres ne le comprendraient pas non plus. Cette rationalité est conditionnée par le monde spirituel, qui est un rapport de motivation. Selon les analyses sur l'humanité dans les *Ideen II*, la compréhension de la motivation d'autrui est réalisée par *l'attitude personnaliste*. Dans cette attitude, je considère autrui comme un sujet égologique identique à moi, non pas comme un étant ou un objet qui est une connaissance de l'attitude naturaliste. De plus, dans les *Ideen II*, Husserl indique que les deux types d'attitudes ne sont pas de même droit et du même ordre : « L'attitude naturaliste est subordonnée à l'attitude personnaliste et [...] c'est par abstraction ou plutôt une sorte d'oubli de soi de l'ego personnel, qu'elle gagne une certaine indépendance. »³⁵¹

En même temps, dans les *Ideen II*, Husserl fait une distinction entre « une chose “apparaissante” qui, dans sa consistance qualitative, est relative à ma subjectivité et la chose “objective”³⁵² qui reste ce qu'elle est, même si des changements se produisent dans ma subjectivité et, conséquemment, dans les “apparences” de la chose. »³⁵³ C'est une distinction relative à la distinction

³⁵⁰ *Ideen II*, p. 204.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 259.

³⁵² Husserl montre que le sens de « objective » est double : d'une part, il désigne la chose telle qu'elle se présente à moi dans des conditions « normales » ; d'autre part, il désigne la consistance en qualités identiques qui, abstraction faite de toute relativité, peut être élaborée et déterminée de façon logico-mathématique : la chose de la physique. Cf. *Ideen II*, p. 118.

³⁵³ *Ibid.*, p. 118.

entre la qualité première et la qualité seconde³⁵⁴, la qualité première étant ce qui appartient nécessairement à la chose, qui se rapporte à l'*espace* et au *temps* ; la qualité seconde étant ce qui peut « être donnée à l'intuition, y compris aussi toutes *les formes intuitives d'espace et de temps* qui sont tout à fait impensables sans le remplissement par les qualités secondes »³⁵⁵ – les formes intuitive d'espace et de temps sont les formes subjectives distinctes de l'espace et du temps objectifs. L'espace et le temps objectifs sont « les unités formelles de l'identification inhérentes aux qualités changeantes »³⁵⁶, à savoir les qualités secondes ou sensibles qui sont subjectives.

D'après Husserl, « la chose est une règle des apparences possibles. Ce qui signifie que la chose est une réalité en tant qu'unité d'une multiplicité d'apparences en connexion réglée. Et cette unité est une unité intersubjective »³⁵⁷, c'est-à-dire que les apparences sont réglées sous l'espace et le temps pour les différents sujets. En d'autres termes, la chose a sa *détermination objective*, qui lui appartient nécessairement, qui peut apparaître à moi ou à d'autres sujets. En même temps, les apparences sont la « réalité objective » de la chose. Autrement dit, « c'est seulement des apparences que nous pouvons tirer le sens de ce qu'est une chose dans la "réalité objective", c'est-à-dire dans la réalité qui apparaît et qui apparaît à tous les sujets en rapports de communication, c'est-à-dire dans la réalité qui est susceptible d'une identification intersubjective. »³⁵⁸ L'objectivité ou l'unité de la chose est réalisée dans son processus de manifestation.

³⁵⁴ *Ideen II*, p. 127.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 131.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 132.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 128.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 129.

DEUXIÈME SECTION : LE CORPS SUBJECTIF ET LA MANIFESTATION ORIGINALE CHEZ HENRY

Chapitre premier : Le corps subjectif chez Henry

Plus originale que la vérité de l'être est la vérité de l'homme.

Michel Henry³⁵⁹

§ 16 Le corps et la matérialité

Dans *Phénoménologie matérielle*, Henry analyse le défaut de la phénoménologie hylétique de Husserl. Il note spécifiquement l'ambiguïté de l'unité de *la hylè* et de *la morphè* dans les *Ideen I*³⁶⁰. Selon Henry, le primat de la phénoménologie intentionnelle par rapport à la phénoménologie chez Husserl cache l'essence de la matière, et le sens absolu de la matière demeure ambigu. En même temps, dans ce livre, Henry critique l'idée d'impression intentionnelle dans les *Leçons 1905* de Husserl, où une clarification explicite de l'impressionnisme fait défaut. Parce que, du point de vue de Henry, l'essence de la matière se rapporte étroitement à l'impression, ou pour mieux dire, elle est l'impression elle-même³⁶¹. La tâche de la phénoménologie matérielle consiste à éclairer l'essence impressionnelle de la matière. Selon la thèse henryenne que « *la conscience est impressionnelle* », celle-ci entretient une relation intime avec le corps, mais cette relation n'est pas une « relation mystérieuse » relevant d'une détermination extrinsèque de l'impression ; elle

³⁵⁹ *EM*, p. 53.

³⁶⁰ Dans *L'immanence à la limite*, S. Laoureux analyse explicitement la critique de Henry contre l'idée de la *hylè* de Husserl dans les *Ideen I*. Cf. S. Laoureux, *op. cit.*, pp 31-32.

³⁶¹ « Pourquoi la thèse de la conscience impressionnelle ne débouche-t-elle pas sur une phénoménologie matérielle en un sens radical, c'est ce que permettent de comprendre non pas seulement le report des développements ultérieurs de la phénoménologie noétique et intentionnelle sur ses commencements privilégiés, mais ces commencements mêmes, les premiers cheminements de la problématique en direction des "pures données hylétiques". La réduction a d'abord établi celles-ci dans leur indubitabilité puisque tout ce qui excède l'effectivement senti, par exemple l'impression sonore réellement entendue, toute appréhension transcendante d'un objet posé au-delà de ses apparitions subjectives et dont la durée ne se confondrait pas avec celle de ces impressions "immanentes" a été exclue. » *PM*, p. 34.

est plutôt une épreuve immédiate ou une prédonation avant que la conscience intentionnelle ne l'appréhende comme telle. Henry la considère comme une sensation de croyance : « Il faut distinguer la croyance en elle-même, ou sensation de croyance, de la croyance dans l'appréhension comme mon état, mon jugement. »³⁶²

Vu la signification de la relation entre la sensation et l'impression, nous essayons d'analyser la sensation corporelle dans les *Recherches logiques* et d'indiquer le défaut de ce concept chez Husserl selon Henry, bien que lui-même n'ait pas analysé spécialement la sensation husserlienne dans les *Recherches logiques*.

Dans les *Recherches logiques*, la « sensation » est un concept « ambigu ». Au sens strict, la sensation désigne la matière sensorielle de la perception externe, tandis que le « sentiment » désigne la matière de la perception interne. Les deux, en tant que matière intentionnelle, ont la même fonction intentionnelle, c'est-à-dire qu'ils constituent *le contenu représentatif* pour la perception. La matière intentionnelle joue un rôle important dans l'apparence de l'objet, elle détermine l'objet de l'acte représentatif et la manière de cette représentation, Husserl la considère comme étant le moment de l'acte objectivant³⁶³. Le contenu sensoriel de la perception externe et le contenu affectif de la perception interne existent pour être appréhendés par l'aperception perceptive :

« Une perception est une aperception, donc l'unité du concept exige que la perception interne le soit aussi. Il appartient à la perception que quelque chose apparaisse en elle ; mais c'est l'aperception qui constitue ce que nous appelons le phénomène (*Erscheinen*), qu'elle soit inexacte ou non, [...] La maison m'apparaît – qu'est-ce à dire d'autre, sinon : j'aperçois sur un certain mode les contenus sensoriels vécus

³⁶² *PM*, p. 34.

³⁶³ « Nous avons considéré la matière comme étant le moment de l'acte objectivant par l'effet duquel cet acte représente précisément *tel* objet et précisément de *telle* manière, c'est-à-dire précisément avec telles articulations et telles formes, et en se référant précisément d'une manière spéciale à telles déterminations ou à tels rapports ». *RL*, II/2, p. 110.

effectivement. [...] De même, je perçois par aperception mes phénomènes psychiques, le bonheur qui “me” fait frissonner, la peine dans mon cœur, etc. Ils s’appellent “phénomènes” (*Erscheinungen*), ou mieux contenus phénoménaux, précisément en tant que contenus de l’aperception. »³⁶⁴

En tant que contenu de l’aperception ou contenu phénoménal, le contenu sensoriel et le contenu affectif ou état affectif ne possèdent pas le statut d’existence indépendante. Nous trouvons la même idée dans la 5^e *Recherche* :

« Tout état affectif sensible, par exemple la douleur de se brûler et d’être brûlé, se réfère sans doute d’une certaine façon à quelque chose d’objectif ; d’une part au moi, plus précisément à la partie brûlée du corps, d’autre part à l’objet brûlant. [...] C’est exactement de la même manière que, par exemple, les sensations tactiles sont rapportées à la partie du corps étranger touché. [...] personne ne pensera cependant pour autant à qualifier les sensations elles-mêmes de vécus intentionnels. [...] les sensations jouent ici le rôle de contenus figuratif pour des actes de perception, ou bien les sensations connaissent ici une “interprétation” ou une “appréhension” objectives. Elles ne sont pas elles-mêmes des actes, mais avec elles des actes se constituent, à savoir quand des caractères intentionnels du genre de l’appréhension perceptive s’en emparent pour les animer en quelque sorte. C’est précisément de cette façon que la douleur d’une brûlure, d’une piqûre, d’une lésion profonde, telle qu’elle se présente dès l’abord, confondue avec certaines sensations tactiles, paraît devoir elle-même être considérée comme sensation ; en tout cas, elle paraît fonctionner à la manière des autres sensations, c’est-à-dire comme point d’appui pour une appréhension empirique objective. »³⁶⁵

³⁶⁴ *RL*, III, p. 281.

³⁶⁵ *RL*, II/2, pp. 196-197.

La sensation affective corporelle se réfère à la fois d'une certaine façon à quelque chose d'objectif et à la partie du corps. Ce double caractère de la sensation corporelle manifeste l'ambiguïté de la pensée phénoménologique husserlienne à cette période. Parce que, après la réduction phénoménologique, le caractère objectif de la chose ne se manifeste qu'en tant qu'état subjectif. Si nous le comprenons à partir de la chose extérieure, alors l'objectivité n'obtient pas sa signification essentielle, et la connaissance objective n'a pas encore obtenu son essence. C'est le défaut de la méthode de la psychologie descriptive.

Par exemple, la sensation tactile se rapporte étroitement d'abord au domaine du corps, son apparence originaire n'est pas une apparence appréhendée, c'est une pré-donation pour moi, non pas pour le moi conscientiel, mais pour le moi corporel. L'essence de la matière intentionnelle n'est pas une essence appréhendée ou aperçue, mais une essence donnée en tant que telle. C'est la raison pour laquelle Henry pense que Husserl n'a pas éclairé l'essence de la matière dans sa phénoménologie hylétique : l'unité husserlienne de la *hylè* et de la *morphè* reste dépourvue d'un fondement radical³⁶⁶. La matière chez Husserl est une matière informée ou appréhendée, son essence demeure absente :

« La matière n'est pas la matière de l'impression, l'impressionnel et l'impressionnalité comme tels, elle est la matière de l'acte qui l'informe, une matière pour cette forme. La donne de cette matière ne lui appartient pas non plus : ce n'est pas la matière elle-même qui donne, qui se donne elle-même, en vertu de ce qu'elle est, de par son propre caractère impressionnel. »³⁶⁷

³⁶⁶ Il faut indiquer que dans *Phénoménologie matérielle*, la critique de Henry contre la phénoménologie hylétique de Husserl se concentre sur le texte des *Ideen I* et des *Leçons de 1905*. Parce que Husserl a déjà essayé de répondre à cette critique possible en introduisant « une conscience de soi rétentionnelle et kinesthésique et en développant sa notion d'un monde dont la pré-donation précède la donation de tout objet intentionnel ». Cf. R. Bernet, *op. cit.*, p. 298.

³⁶⁷ *PM*, p. 17.

D'après Henry, l'essence de l'unité intra-conscientielle des composantes hylétiques et intentionnelles du vécu ne peut être éclairée et définie que par la subjectivité absolue. En d'autres termes, l'essence transcendante de la matérialité ne se trouve pas dans le monde matériel, mais dans la subjectivité absolue.

La radicalisation de la réduction phénoménologie nous conduit à la subjectivité absolue. La réalité de la subjectivité absolue n'est pas une réalité formelle, mais une réalité réelle ; nous ne pouvons comprendre la substantialité du phénomène que par la radicalisation de la phénoménologie. Dans *Phénoménologie matérielle*, Henry essaie d'interroger la phénoménalité pure et la condition de possibilité de cette phénoménalité. Pour trouver l'essence de la matérialité, il faut retourner à son « opposant » radical, à savoir la subjectivité absolue, c'est le « secret » de la pensée. Comme le dit Marx dans les *Thèses sur Feuerbach* :

« Le principal défaut, jusqu'ici, du matérialisme de tous les philosophes – y compris celui de Feuerbach – est que l'objet, la réalité, le monde sensible n'y sont saisis que sous la forme d'objet ou d'intuition, mais non en tant qu'activité humaine concrète, en tant que pratique, de façon non subjective. C'est ce qui explique pourquoi l'aspect actif fut développé par l'idéalisme, en opposition au matérialisme, – mais seulement abstraitement, car l'idéalisme ne connaît naturellement pas l'activité réelle, concrète, comme telle. Feuerbach veut des objets concrets, réellement distincts des objets de la pensée ; mais il ne considère pas l'activité humaine elle-même en tant qu'activité objective. C'est pourquoi dans *L'Essence du christianisme*, il ne considère comme authentiquement humaine que l'activité théorique, tandis que la pratique n'est saisie et fixée par lui que dans sa manifestation juive sordide. C'est pourquoi il ne comprend pas l'importance de l'activité "révolutionnaire", de l'activité "pratique-critique". »³⁶⁸

³⁶⁸ K. Marx, *Les Thèses sur Feuerbach*, trad. fr. P. Macherey, Paris : Amsterdam, 2008, §1.

Henry pense que la question de la phénoménologie n'est pas simplement le phénomène, mais la phénoménalité, à savoir le mode de la donation du phénomène, mode de la donation qui est justement l'apparaître lui-même, essence de la manifestation³⁶⁹. La matière husserlienne est une matière pour la forme, la donation de la matière dépend de la fonction de l'appréhension de l'acte. Selon Henry : « *Ce n'est pas la matière elle-même qui donne, qui se donne, en vertu de ce qu'elle est, de par son propre caractère impressionnel.* »³⁷⁰ La matérialité ou la corporéité de la chose ne peut pas être éclairée par la phénoménologie intentionnelle de manière extatique, c'est la tâche de la phénoménologie matérielle qui étudie la substance, l'étoffe et la matière phénoménologique de la phénoménalité pure. Henry tente donc d'établir une connexion entre la phénoménologie matérielle et la phénoménologie de la vie en radicalisant la réduction phénoménologique et en clarifiant l'essence de la subjectivité absolue.

Si la réalité de la subjectivité absolue n'est pas un « phénomène » en dehors de son être propre, alors cette réalité est une réalité vivante, qui est l'être de la vie elle-même : « La vie est au cœur de l'être sa phénoménalisation originelle et ainsi ce qui le fait être. »³⁷¹ Mais comment comprendre cette réalité de la vie, si son être n'est pas un être de l'étant ? La matérialité de la sensation et de la sensation affective est la réalité concrète de cet être, cet être est un corps subjectif. La matérialité ou la corporéité de la phénoménalité reposent sur l'être du corps subjectif. Le moi est exprimé comme « je suis mon corps ». Le corps subjectif henryen n'est pas seulement un être ontologique, mais aussi un être épistémologique, à savoir la condition de possibilité du sens, puisque ce corps est un corps vivant. Si le corps est un corps mort, est-ce que nous pouvons dire qu'il est un corps subjectif ? Est-ce qu'on peut dire que l'essence de la subjectivité est la vie elle-même ? Le corps subjectif n'est pas un corps au sens biologique ou organique, il est plutôt la subjectivité absolue, à

³⁶⁹ *PM*, p. 6.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 17.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 7.

savoir la vie, qui est « le principe de toute chose. »³⁷² Selon Henry, le corps subjectif est un corps originaire ou un corps de la condition de la possibilité de la connaissance. C'est un corps absolu qui est le fondement ultime de la connaissance, qui se révèle dans son expérience interne transcendantale³⁷³. Cette *expérience interne transcendantale* se distingue de *l'expérience transcendante*. Dans le paragraphe suivant, nous discuterons spécifiquement ce problème.

La notion de l'« expérience interne transcendantale » chez Henry est influencée par la pensée du dualisme de l'apparaître de Maine de Biran. Chez Biran il existe deux types de phénoménalité : l'une se réfère à la région de la nature, l'autre se réfère à la région de la subjectivité, correspondant chacune à deux sortes d'*observation*. Henry transforme la deuxième observation dans l'expérience interne transcendantale, qui ne porte plus le nom d'*intuition* ou encore d'*aperception (immédiate) interne* comme chez Biran³⁷⁴. En même temps, selon S. Laoureux, « l'expression d'« expérience interne transcendantale » ne doit pas être comprise en un sens husserlien, comme l'indique d'ailleurs trop brièvement une note de l'édition originale. Dans les *Méditations cartésiennes*, une telle expérience est liée à la réduction, elle présuppose l'ouverture, par la réflexion et d'abord par la rétention, d'un champ de présence où la vie puisse se montrer. Mais la vie ne présuppose rien, aucun champ de ce genre en particulier. Elle n'a besoin de rien pour se donner à nous, sinon d'elle-même ; elle est l'auto-donation, le « fait primitif ». Précision apportée par M. Henry en 1987. A cette époque où, bien évidemment, la phénoménologie matérielle a explicité plus amplement son rapport à la phénoménologie husserlienne »³⁷⁵.

³⁷² *PM*, p. 7.

³⁷³ La notion d'expérience interne transcendantale occupe une place fondamentale dans la phénoménologie du corps de Henry. Selon lui, « par expérience interne transcendantale, nous entendons dans ce livre la révélation originaire du vécu à soi-même, telle qu'elle s'accomplit dans une sphère d'immanence radicale, c'est-à-dire encore conformément au processus ontologique fondamental de l'auto-affection ». *PPC*, p. 21, note (3).

³⁷⁴ Selon Henry, le changement du langage de Biran peut nous donner une compréhension vraie de sa pensée. Sur l'analyse spécifique de cette question, voir S. Laoureux, *op. cit.*, pp. 121-122.

³⁷⁵ *Ibid.*, pp. 122-123, note 4.

§ 17 Le corps subjectif et l'immanence transcendante

a. Une philosophie ontologique du corps

Dans l'avertissement à la seconde édition de *L'Essence de la manifestation*, Henry a clairement précisé que sa compréhension du corps est différente de celle de Husserl et de Merleau-Ponty³⁷⁶. Il pense que la vie exclut hors d'elle l'intentionnalité et la transcendance : « *La corporéité est un pathos immédiat qui détermine notre corps de fond en comble avant qu'il se lève vers le monde. C'est de cette corporéité originelle qu'il tient ses capacités fondamentales, celle d'être une force et d'agir, de recevoir des habitus, de se souvenir – à la façon dont il le fait : hors de toute représentation.* »³⁷⁷ Selon la thèse husserlienne des *Ideen II*, nous pouvons voir que la constitution du corps appartient à la dimension pré-donnée et passive, considérée comme support de sensations localisées ou comme organe du vouloir et support du libre mouvement. Le corps propre constitue le champ de la prédonation passive comme arrière-fond pour l'ego ; il se situe plutôt dans le plan intermédiaire entre l'esprit et la nature physique. Ce n'est pas un corps subjectif comme chez Merleau-Ponty et Henry³⁷⁸. La subjectivité husserlienne est une subjectivité d'esprit intentionnelle. Nous discuterons cette question dans la section

³⁷⁶ Selon Henry, « le contenu de ce premier travail ne doit rien aux recherches contemporaines de Merleau-Ponty que j'ignorais à cette époque. Aussi bien en diffère-t-il totalement. Si le corps est subjectif, sa nature dépend de celle de la subjectivité. Sur ce point, mes conceptions s'opposaient à celles de la phénoménologie allemande et française. » Cf. *Avertissement à la seconde édition de Philosophie et phénoménologie du corps*, p. V.

³⁷⁷ *Ibid.*

³⁷⁸ R. Barbaras pense qu'il existe un problème insoluble de l'immanence absolue et de l'extériorité : « En invoquant une présence à soi du corps, Michel Henry installe un clivage entre un corps qui ne serait que contact avec le monde et un "soi" qui n'aurait affaire qu'à lui-même : il restaure finalement la dualité de l'âme et du corps et se confronte alors au problème insoluble de la relation entre une sphère d'absolue immanence et un univers de pure extériorité ». R. Barbaras, « Le sens de l'auto-affection chez Michel Henry et Merleau-Ponty », dans *Affectivité et pensée, Epokhè 2*, Grenoble, Millon, 1991, p. 95. R. Gély pense que la critique de Barbaras repose sur une « une caractérisation "substantielle" de l'immanence henryenne, tout comme inversement la critique henryenne de la phénoménologie de Merleau-Ponty repose également sur une caractérisation "substantielle" de l'expérience perceptive, notamment quand il est reproché à Merleau-Ponty d'interpréter l'extériorité en termes mondains ». R. Gély, « Réversibilité et asymétrie des rôles chez Michel Henry et Merleau-Ponty », dans *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, n°97, 2002, pp. 6-7.

suivante.

Selon Henry, la théorie du corps subjectif rejette la distinction traditionnelle entre le corps et l'esprit, elle est « une première application de l'ontologie générale de la subjectivité. »³⁷⁹ La découverte du *corps subjectif* approfondit largement notre compréhension du problème de la subjectivité. Avant cette découverte, l'ipséité du sujet ou l'être de l'homme est souvent « compris comme une pure conscience et comme une subjectivité abstraite »³⁸⁰ dans la philosophie de la représentation naïve. Selon Henry, bien que Husserl ait découvert le *cogito* comme le commencement ou le fondement de sa phénoménologie, sa signification n'est pas encore élucidée, car Husserl considère la vérité du *cogito* comme une représentation. La philosophie de la représentation est sévèrement critiquée par Henry dans *L'Essence de la manifestation*. La représentation y est analysée comme l'essence unique de la conscience dans la philosophie de la conscience, et sa structure représentative, qui est en fait une structure de séparation de l'être à soi, exclut d'autres structures possibles de la conscience.

Dans les *Ideen II*, Husserl pense que l'*ego*-homme est constitué par l'*ego* pur, c'est-à-dire que dans la phénoménologie de la constitution, il existe un ordre axiologique entre l'*ego*-homme et l'*ego* pur. Cette thèse permet à Husserl de faire abstraction du corps, ce qui expliquerait peut-être pourquoi il ne considère pas le corps en tant que corps subjectif. Ce point est critiqué par

³⁷⁹ PPC, p. 308. Dans *L'immanence à la limite*, S. Laoureux montre le développement de la notion du corps subjectif de *Philosophie et phénoménologie du corps* à *Incarnation* : « Dans *Philosophie et phénoménologie du corps*, seul le corps subjectif, comme l'illustre "la théorie des trois corps", appartiendrait à la sphère d'immanence. *Incarnation*, en revanche, présente clairement la possibilité de retrouver ces trois corps au sein même de la sphère d'immanence. Le concept biranien de continu résistant tel qu'il est exploité par Henry reflèterait exemplairement cette évolution. Dans *Philosophie et phénoménologie du corps*, il apparaît comme le critère de l'extériorité et donc de l'être transcendant. Dans ce sens, il est pensé comme l'intentionnalité la plus profonde de la vie de l'ego. Dans *Incarnation*, au contraire, il renverrait à l'immanence et à elle seule. Le continu résistant désignerait une résistance *interne* à l'immanence ». Cf. S. Laoureux, *op. cit.*, p. 120.

³⁸⁰ PPC, p. 268. Par exemple, Henry indique que « dans l'hégélianisme, la subjectivité est conçue comme étant par elle-même privée de toute réalité, que l'action s'impose à elle comme la tâche de transformer sa pure pensée en être et de se faire soi-même une chose. Cf. PPC, p. 277.

Merleau-Ponty. Mais la découverte de l'intentionnalité autorise Husserl à distinguer le corps physique du corps propre, c'est la distinction entre *Leib* et *Körper* ; il analyse le mouvement du corps en tant que « je peux », ce qui est une transformation de la notion d'*ego cogito*, à savoir « je pense, je suis », en « je peux ». Selon László Tengelyi, dans *Ideen II*, Husserl essaie de « montrer comment la réalité psychique se constitue par le corps vivant », tandis que Henry essaie de dépasser le « corps transcendantal » de Husserl, et de « montrer que les expériences vécues s'enracinent dans des impressions de la chair, qui en font de véritables expériences de la vie. »³⁸¹

Le corps chez Husserl n'a pas reçu un statut de subjectivité absolue comme chez Henry, il est considéré comme un constitué de l'*ego* transcendantal, et il forme une sphère de donation sensible pour la constitution objective de l'*ego* transcendantale³⁸², en sorte que le corps husserlien est toujours un corps transcendant objectif ou un corps écarté de son être propre. Dans les *Ideen II*, Husserl met le corps propre dans la même dimension que la nature animale pour expliquer comment le corps propre joue un rôle dans la constitution du monde sensible. L'ipséité du corps, qui est le corps de soi, est formée par l'*ego* transcendantal. La réalité de la subjectivité repose sur l'*ego* transcendantal, non par sur le corps. Pour éclairer l'essence du corps subjectif dans *Philosophie et phénoménologie du corps*, Henry, lui, distingue trois sortes de corps :

1. L'être originaire du corps subjectif, c'est-à-dire le corps absolu révélé dans l'expérience interne transcendantale du mouvement. La vie de ce corps originaire est la vie absolue de la subjectivité ; c'est en elle que nous vivons, que nous nous mouvons et que nous sentons.
2. Le corps organique est le terme immédiat et mouvant du mouvement absolu du corps subjectif, ou plutôt l'ensemble des termes sur lesquels le mouvement a prise.

³⁸¹ L. Tengelyi, « Corporéité, temporalité et ipséité : Husserl et Henry », dans *Michel Henry: pensée de la vie et culture contemporaine : Colloque international de Montpellier*, Paris, Beauchesne, 2006, p. 53.

³⁸² Husserl écrit : « La propriété bien particulière que présente le corps propre d'être mû "spontanément" ou "librement" par la volonté de l'ego ». Cf. *Ideen II*, p. 225. Sur la distinction entre *Leib* et *Körper*, cf. *Ideen II*, p. 408.

3. Le corps objectif qui est l'objet d'une perception extérieure et qui peut être le thème d'une recherche scientifique, est le seul corps que connaît la tradition philosophique, et c'est cette conception objective exclusive qui est à l'origine de tant de faux problèmes – notamment du fameux problème de l'union de l'âme et du corps – comme tant de théories qui s'efforçaient, bien en vain d'ailleurs, de les résoudre³⁸³.

Selon Henry, « je suis la vie de mon corps, l'*ego* est la substance de son organisme. »³⁸⁴ L'*ego* chez Henry n'est pas une forme vide, mais une substance réelle du sujet manifestée par la matière substantielle de notre corps organique ; parce que notre corps organique confère son unité et son appartenance à l'*ego*, il ne peut pas être séparé de la réalité subjective de notre mouvement qui en fait un corps vivant. En ce sens, le corps organique, en tant que corps vivant, peut échapper à la réduction phénoménologique. Selon Henry, la différence entre le corps organique et le corps absolu est une différence phénoménologique, mais le corps organique « se donne à nous dans une sorte de connaissance absolue. Parce qu'il est le strict corrélat *non représenté* des intentionnalités de notre corps absolu, il est toujours tout entier présent pour nous et nous le possédons dans un savoir qui exclut toute limitation et toute possibilité d'erreur. »³⁸⁵ Comment devons-nous comprendre la connaissance absolue du corps ? Est-elle une connaissance de type traditionnel comme la connaissance propositionnelle ? Nous discuterons cette question dans le § 22.

Le corps objectif appartient au milieu transcendant de l'être en général, il ressemble aux choses transcendantes dans le monde. En ce sens, le corps objectif porte un horizon contingent, susceptible de se transformer ou de disparaître dans l'horizon. Mais le corps subjectif, au contraire, est un être transcendantal nécessaire dépourvu de tout horizon, c'est un être absolu, et qui constitue une intériorité ontologique. Le corps subjectif est la réalité de la subjectivité, « la subjectivité est réelle et le corps est subjectif »³⁸⁶, en d'autres

³⁸³ PPC, pp. 179-182.

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 174.

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 269.

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 261.

termes, le corps absolu « ne nous présente aucun “aspect”, parce qu’il n’est rien de transcendant et qu’aucune distance phénoménologique d’aucune sorte ne nous en sépare³⁸⁷. L’unité du corps objectif est une unité fondée sur l’unité du corps originaire subjectif, en laquelle la signification inhérente au corps objectif est accomplie³⁸⁸.

Autrement dit, la concrétisation du moi est manifestée dans son mouvement ou dans son action, qui appartient à la sphère d’immanence absolue de la subjectivité. Le corps organique appartient au corps subjectif, mais le corps subjectif se manifeste concrètement par les mouvements du corps organique. Le corps subjectif constitue une subjectivité absolue ontologique, qui est l’être du corps organique et l’être du cogito. Pour éclairer le rapport entre le corps organique et le corps subjectif, Henry puise dans la pensée de Biran :

« La philosophie de Maine de Biran n’est pas une philosophie de l’action par opposition à une philosophie de la contemplation ou de la pensée, elle est une théorie ontologique de l’action et son originalité, sa profondeur ne réside pas dans le fait d’avoir déterminé le cogito comme un “je peux”, comme une action et comme un mouvement, elle consiste dans l’affirmation que l’être de ce mouvement, de cette action et de ce pouvoir, est précisément celui d’un cogito. La conséquence de cette thèse est infinie : en affirmant l’appartenance de l’être du mouvement à la sphère d’immanence absolue de la subjectivité, Maine de Biran nous propose une théorie entièrement nouvelle du mode de connaissance par lequel le mouvement nous est donné. »³⁸⁹

En interprétant l’être du mouvement, de l’action et du pouvoir du corps

³⁸⁷ PPC, p. 269.

³⁸⁸ Henry pense que « l’unité du corps objectif est une unité transcendante, c’est une unité fondée. Comme telle, elle ne doit pas être confondue avec l’unité du corps organique qui n’était rien d’autre que l’unité subjective originaire du corps absolu. C’est sur cette dernière unité précisément que repose l’unité du corps transcendant, en ce sens qu’elle en est la simple représentation, la projection dans la partie de l’étendue qu’occupe le corps objectif. » PPC, pp. 184-185.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 74. Ce mouvement vers la sphère d’immanence absolue de la subjectivité correspond à l’auto-affection dans *L’Essence de la manifestation*. Cf. S. Laoureux, *op. cit.*, p. 124.

comme *cogito*, il établit une unité entre une ontologie et une épistémologie du corps.

En même temps, selon Henry, le « je peux » biranien ne s'oppose pas au « je pense » cartésien, puisque les deux se réfèrent au même *ego*, à la même subjectivité, ils sont des modalités de la vie transcendante : « *Le « je pense » et le « je peux » ont un même statut ontologique.* »³⁹⁰ C'est une subjectivité élargie par rapport au *cogito* réflexif de Descartes. Mais, chez Descartes, le mouvement subjectif signifie seulement le mouvement des idées. A cause de son effectuation dans l'étendue, le mouvement réel doit s'effectuer dans le corps, « *le lieu où s'accomplit le mouvement réel, c'est le corps.* »³⁹¹ C'est un mouvement qui appartient à l'être transcendant, et « *le corps est un élément de l'être transcendant.* »³⁹² Henry pense que « la détermination biranienne du mouvement subjectif est, au contraire, une critique radicale de la conception cartésienne du corps, parce qu'en arrachant non pas l'idée mais l'être même et la réalité du mouvement à la sphère de l'être transcendant, elle définit le corps réel, et non plus l'idée du corps, comme un être subjectif et transcendantal. »³⁹³

Pour Husserl, le *cogito* réel est un flux des vécus de la conscience, qui est une perception immanente ; et le regard de soi du *cogito* garantit l'existence du soi, c'est-à-dire que dans l'acte de saisir du soi, je me saisis moi-même comme un flux du vécu qui vis, « *je suis, cette vie est, je vis : cogito.* »³⁹⁴ Henry précise que la rétention husserlienne suppose une distance ou un écart entre le vécu temporel et la subjectivité, parce que, chez Husserl, la saisie du soi est toujours un visé, le sujet pur au contraire est toujours caché. Henry interprète le *je pense* de Descartes comme « la vie, l'immanence de la vie. »³⁹⁵ Le moi s'apparaît de manière auto-affective, qui est la révélation de la vie.

³⁹⁰ PPC, p. 77.

³⁹¹ Ibid., p. 78.

³⁹² Ibid., p. 78.

³⁹³ Ibid., p. 78.

³⁹⁴ Ideen I, p. 149.

³⁹⁵ K-S. Ong-Van-Cung, « La vie du sujet. Michel Henry lecteur de Descartes », dans : Grégoire Jean et Jean Leclercq, *Lectures de Michel Henry : Enjeux et Perspectives*, Louvain-La-neuve, Presses universitaires de Louvain, 2014, pp. 277-292.

L'affectivité de la vie est une invisibilité par rapport au voir intentionnel, elle ne suppose aucun écart avec soi, elle est une épreuve de passivité radicale par rapport à l'activité de l'*ego* intentionnel. Elle est une immanence radicale.

Chez Biran, la subjectivité est une sphère originale d'existence qui se réalise réellement dans le corps et idéalement dans le *cogito* réflexif, ces deux manières de réalisation sont en fait la même qui se réfère à l'être de la subjectivité absolue ; autrement dit, l'être du corps et l'être du *cogito* appartiennent à la même sphère de la subjectivité, c'est une sphère d'immanence où les expériences internes transcendantales s'accomplissent. Cette façon de comprendre le corps implique « *l'immanence absolue du corps.* »³⁹⁶ Le corps dans son être originaire n'est pas quelque chose de transcendant, mais relève d'une sphère d'immanence absolue de la subjectivité transcendantale. Par conséquent : « *Le mouvement [du corps] est connu par lui-même ; [...] le mouvement [de notre corps] est en notre possession ; [...] le mouvement n'est pas un intermédiaire entre l'ego et le monde, il n'est pas un instrument.* »³⁹⁷ Chez Henry, « le *cogito* n'est pas la représentation du *Je pense*, mais un sentir pur et immédiat du sujet qui s'auto-apparaît. »³⁹⁸ Le sentir du corps en tant que le mouvement du corps subjectif élargit l'interprétation du *cogito* cartésien. Le moi n'est pas seulement une pensée, qui prend la forme intentionnelle pour se réaliser ; mais aussi une sensation ou un sentiment, qui est une immanence invisible.

Henry pense donc que la « connaissance de soi »³⁹⁹ du corps subjectif n'est pas un regard de la réflexion ou un regard d'intentionnalité, c'est un mouvement sans distance ou une connaissance ontologique. C'est une connaissance donnée avant la connaissance transcendante ou intentionnelle, elle est une révélation originaire de soi-même de la subjectivité. C'est une « compréhension des structures de l'*ego* comme structure et comme être de la connaissance ontologique ; détermination de l'être de la connaissance

³⁹⁶ PPC, p. 79.

³⁹⁷ Ibid., pp. 80-82. Les mots entre les guillemets sont ajoutés par nous.

³⁹⁸ Ibid., p. 277.

³⁹⁹ Ibid., p. 249.

ontologique, qui est celui de l'*ego*, comme être même du corps ; identité, enfin, de la connaissance ontologique avec la nature ontologique de corps lui-même. »⁴⁰⁰ Donc, le rapport originaire de l'être des choses à nos mouvements n'est pas un rapport de représentation, c'est-à-dire que « les objets ne sont pas d'abord représentés, mais immédiatement vécus par les pouvoirs grâce auxquels nous nous rapportons à eux. »⁴⁰¹ Henry considère ce type de rapport en tant que *connaissance corporelle*, c'est « *une connaissance ontologique primordiale et irréductible, le fondement et le sol de toutes nos connaissances et, en particulier, de nos connaissances intellectuelles et théoriques.* »⁴⁰² D'après Henry, « l'analyse du corps nous a permis de comprendre comment est réellement possible pour l'homme une connaissance absolue qui porte cependant aussi bien sur un contenu que sur une forme. »⁴⁰³ La connaissance du corps est un « *savoir absolu* », dans lequel « il n'y pas de décalage entre notre savoir et notre action, parce que celle-ci est elle-même, dans son essence propre, un savoir. »⁴⁰⁴ Dans la philosophie de l'intellectualisme, l'action du corps, à savoir la « connaissance de soi » du corps, est aussi interprétée par les concepts de « moyen » et de « but ». Il s'agit d'une structure interprétative pour la connaissance théorique ou représentative qui implique le décalage entre l'action et la connaissance. Cette structure ne peut pas expliquer parfaitement l'action irrationnelle de l'homme, une action qui dépasse le savoir de l'homme. Mais dans le savoir absolu du corps, il n'y pas de décalage entre savoir et action, parce que l'action, dans son essence propre, est un savoir ; l'analyse phénoménologique de l'action manifeste que l'action est « *une essence subjective* », c'est-à-dire que l'action est « une modalité de la vie de la subjectivité absolue. »⁴⁰⁵ Dans son ouvrage tardif *Incarnation*, Henry propose la notion de la chair, et il fait une distinction entre la chair et le corps inerte, qui est aussi une distinction du sentir et du non-sentir. Le savoir absolu signifie une connaissance que « la chair ne nous quitte jamais et nous colle à la peau sous la

⁴⁰⁰ *PPC*, p. 79.

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 131.

⁴⁰² *Ibid.*, p. 131. Nous soulignons.

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 260.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 276.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 279.

forme de ces multiples impressions de douleur et de plaisir qui nous affectent sans cesse. »⁴⁰⁶

b. L'être du corps et ses mouvements

Dans *Philosophie et phénoménologie du corps*, Henry rappelle l'enseignement de Biran sur le corps : « *Un corps qui est subjectif et qui est l'ego lui-même.* »⁴⁰⁷ Dans le chapitre *Le corps subjectif* de cet ouvrage, Henry rappelle la critique biranienne du dualisme de Descartes. Selon ce dernier, l'*ego cogito* ne connaît que les idées de *cogitatum*. Dès lors, « la détermination cartésienne du cogito nous oblige à dire qu'il ne s'agit toujours en réalité que d'idées, à savoir de l'idée d'un désir, de l'idée d'une action, de l'idée d'un mouvement. »⁴⁰⁸ Les mouvements ou les actions du sujet, considérées en eux-mêmes, n'appartiennent pas à la sphère des idées pures du *cogito*, car ils ont les déterminations de l'étendue. Dans le dualisme cartésien, *le corps désigne une autre région ontologique que celle de la subjectivité pure*, car le corps est le milieu où s'accomplissent les mouvements réels dont la détermination essentielle est l'étendue, qui sont différents de l'idée de ces mouvements⁴⁰⁹. Nous voyons que, chez Husserl, influencé par Descartes, dans la phénoménologie transcendantale, l'*ego* transcendantal se caractérise par la conscience intentionnelle, qui se réfère à l'essence ou à « l'idée » de son corrélat.

Maine de Biran désigne « le cogito comme un pouvoir de production, détermination qui était d'ailleurs impliquée dans l'affirmation de l'immanence des catégories », c'est une interprétation ontologique de l'*ego*⁴¹⁰, qui recherche l'être de l'*ego* dont la détermination n'est plus une pure pensée, et qui considère l'être concret de l'*ego* comme cause et comme effort : « L'*ego* est un

⁴⁰⁶ *I*, p. 9.

⁴⁰⁷ *PPC*, p. 15.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 71.

⁴⁰⁹ Voir *PPC*, p. 71.

⁴¹⁰ Au début de *Philosophie et phénoménologie du corps*, Henry propose des questions sur la nécessité d'une analyse ontologique du corps, ce que nous voyons directement par le titre de l'Introduction : « La contingence apparente de la question concernant le corps et la nécessité d'une analyse ontologique du corps ».

pouvoir, le cogito ne signifie pas un “je pense”, mais un “je peux”. »⁴¹¹ C’est dans l’action et dans le mouvement que « je » réalise ce que « je veux », et c’est dans le « je veux » qu’on trouve la manifestation ou l’être de l’ego. Selon Biran, le « je peux » se révèle dans « le sentiment d’une action ou d’un effort voulu », qui n’est pas une pure pensée⁴¹², mais la substantialité du moi. En d’autres termes, déterminer la conscience du moi, « non pas comme une représentation, mais comme un effort, une force, une vie, un acte »⁴¹³, revient à faire une interprétation de la conscience comme activité.

Dans *Philosophie et phénoménologie du corps*, Henry commence sa recherche par la question de la nécessité d’une analyse ontologique du corps. Il explique la nécessité de trouver « un rapport dialectique tel que toute détermination de la subjectivité ne soit compréhensible que dans et par la relation au corps »⁴¹⁴ ; par conséquent la possession d’un corps n’est pas un fait contingent mais un fait nécessaire pour expliquer la réalité de la subjectivité. Henry montre que sa conception du corps est différente de celle de Husserl et de Merleau-Ponty. Car selon lui, la *corporéité* vient avant l’intentionnalité corporelle, c’est la vie qui donne l’intentionnalité corporelle à elle-même. Henry indique que « parce que la subjectivité husserlienne était intentionnelle », « pour Merleau-Ponty, le corps est immédiatement intentionnel » ; le corps merleau-pontien est un corps subjectif, mais un corps subjectif intentionnel ; il néglige donc la dimension pathétique⁴¹⁵.

Pour Henry, « la théorie ontologique du corps, plus précisément la

⁴¹¹ PPC, p. 73. Henry indique que chez Biran, le terme de « pouvoir » ne désigne pas un vouloir qui précéderait l’action, qui ne serait qu’une idée de l’action, une velléité subjective ou un désir, mais l’être du mouvement dans son accomplissement même. Cf. PPC, p. 155, note (2).

⁴¹² Ibid., p. 72.

⁴¹³ Ibid., p. 73.

⁴¹⁴ Ibid., p. 3.

⁴¹⁵ Cf. M. Henry : *Auto-donation: entretiens et conférences*, Paris, Beauchesne, 2004, pp. 218-219. Dans *L’immanence à la limite*, S. Laoureux analyse la différence de la compréhension du corps chez Merleau-Ponty et chez Henry à partir de la signification transcendante du corps subjectif : « En effet, pour Merleau-Ponty, dire “Je suis mon corps” ne signifie nullement que celui-ci se confond avec l’ego originel immanent. Pour Merleau-Ponty, mon corps “s’éprouve constitué au moment où il fonctionne comme constituant”, parce qu’il est aussi “ce par quoi il y a des objets”, mon corps n’est jamais “complètement constitué”. » *Op. cit.*, p. 126.

théorie du mouvement subjectif et de son rapport au corps organique, n'était rien d'autre, en fait, qu'une théorie de l'action, et de l'action corporelle. »⁴¹⁶ Il commence à interroger le plan de la subjectivité absolue et la forme d'une analyse ontologique. Selon lui, le corps ne se donne pas à nous comme un être transcendant, il est plutôt un être absolu où la subjectivité réside.

En même temps, Henry pense que le corps dans son être originaire « échappe au temps, tout comme la subjectivité absolue, il n'a d'autre rapport avec celui-ci que de le constituer », c'est-à-dire que le corps « n'est pas arraché au corps par le pouvoir de nos prétentions et de nos rétentions » ; autrement dit, « l'être originaire du corps subjectif ne repose pas sur la mémoire »⁴¹⁷, sur la réminiscence, pour reprendre ses propres termes, mais constitue au contraire « le fondement de ces facultés psychologiques », en sorte que l'unité du corps n'est pas constituée, mais plutôt un constituant, unité qui est « immanente à l'être de notre connaissance ontologique. »⁴¹⁸

Il existe un rapport « dialectique » entre l'esprit et le corps de l'homme, qui est aussi un « paradoxe ». Les régions ontologiques respectives de l'esprit et du corps, qui sont hétérogènes, impliquent cette structure dialectique et paradoxale entre eux. Par exemple, le corps est le sol fondamental sur lequel le sentiment se manifeste ; du point de vue de Jean Wahl, « plus l'homme se sent comme esprit, plus il se sent en même temps comme corps, avec sa caractéristique sexuelle. »⁴¹⁹ Le rapport dialectique entre les deux implique l'importance du concept de l'*incarnation* dans l'être de l'homme. Dans le naturalisme, l'être de la vie corporelle de l'homme est compris comme appartenant à l'être général de la nature, les activités de l'homme sont interprétées comme des processus objectifs et impersonnels, comme des

⁴¹⁶ PPC, p. 204.

⁴¹⁷ Henry considère le corps comme l'ensemble de toutes nos habitudes, l'habitude est le fondement de la mémoire. En même temps, Henry pense que l'habitude n'est pas un mécanisme. Parce que la connaissance du corps est une connaissance ontologique comme une révélation originaire, qui est rendue manifeste par l'analyse ontologique du corps, irréductible à la chose transcendante. Autrement dit, « le corps porte en lui la profondeur de son passé. Cette profondeur, toutefois, est aussi bien l'absence de toute profondeur, car elle est une transparence absolue ». Cf. PPC, p. 141.

⁴¹⁸ *Ibid.*, pp. 138-140.

⁴¹⁹ J. Wahl, *Études kierkegaardienes*, Aubier, Paris, p. 226. Voir aussi EM, note (1), p. 3.

processus mécaniques. Le sujet du naturalisme est un sujet désincarné, un sujet sans chair, un corps mécanique.

Selon Henry, « parce que l'être incarné de l'homme, et non pas la conscience ou la pure subjectivité, est le fait originaire dont il faut, semble-t-il, partir, la recherche doit nécessairement sortir de la sphère de la subjectivité pour élaborer une problématique concernant le corps, et cette démarche ne doit plus nous apparaître comme contingente mais comme exigée par la nature même des choses. »⁴²⁰ Donc la sphère du corps constitue une région de recherche essentielle ou autonome, qui dépasse la sphère de la conscience pure ou de la subjectivité pure en tant que celle d'un homme « pur », car « un homme “pur”, si l'on peut dire – l'homme abstrait réduit à la condition d'une subjectivité – n'a aucun motif de s'interroger sur un corps dont il est dépourvu, ou qui n'est tout au plus pour lui qu'un simple accessoire et comme un appendice contingent. »⁴²¹ C'est le sens ontologique du corps que Henry essaie de clarifier. Selon lui le corps est un corps *vivant*, qui « appartient à une région ontologique ». Le corps vivant est différent du corps cartésien dont le caractère essentiel est l'étendue. L'être du corps vivant est une région essentielle et autonome qui ne doit pas « être confondue avec une étendue comme l'étendue cartésienne. »⁴²² Selon Henry, le corps est originairement une étendue complète qui ne peut être distinguée en plusieurs étendues ; il est « le milieu où s'accomplissent les mouvements », ⁴²³ l'étendue appréhendée dans l'acte de l'esprit n'est pas sa nature.

c. Le corps « vivant » en tant que corps transcendantal

En même temps, on ne doit pas comprendre le corps vivant ontologique comme un corps au sens de la science biologique : « Le corps de la biologie est en quelque sorte un objet culturel, il est, à ce titre, essentiellement historique, aussi bien dans son apparition que dans ses modifications qui ne sont autres

⁴²⁰ *PPC*, p. 4.

⁴²¹ *Ibid.*, pp. 9-10.

⁴²² *Ibid.*, p. 5.

⁴²³ *Ibid.*, p. 189.

que celles qu'apporte le développement même de la science. »⁴²⁴ Au contraire, le corps ontologique est indépendant du corps de la biologie, son savoir ne dépend pas du corps de la biologie : « Nous n'attendons pas d'avoir lu les derniers ouvrages de biologie pour courir, sauter, marcher ou lever le bras, et si nous nous adonnons à de telles lectures, rien ne sera pourtant changé à nos pouvoir primitifs ; car rien n'est plus inopérant que la science à l'égard de notre conduite *comme à l'égard du savoir primordial que celle-ci présuppose toujours* »⁴²⁵, c'est un pouvoir ontologique. Le savoir ou la compréhension du corps est une compréhension primitive, par rapport au savoir scientifique et cette compréhension primitive est aussi le fondement du savoir scientifique. Le corps de la biologie est saisi dans une attitude *théorique*, qui comprend le corps comme objet scientifique en troisième personne. Le corps vivant, en tant que corps originaire, est un sol fondamental et ontologique qui fonde l'évolution de la connaissance biologique, culturelle ou historique du corps⁴²⁶.

Le corps vivant est un *être* entouré par des objets inertes, des outils, des objets culturels. La connaissance essentielle du corps réside donc dans la description du caractère « vivant » de la « réalité vivante ». Parmi ces corps vivants, Henry pense qu'il faut distinguer le corps végétal, le corps animal supérieur et le corps de l'homme. En même temps, le corps vivant de l'homme possède un caractère essentiel et particulier qui le distingue des autres corps vivants. Pour éclairer la particularité du corps humain, Henry distingue trois types de corps :

- 1) le corps comme entité biologique dont la réalité doit être finalement le lieu commun des déterminations scientifiques qui le concernent ou, pour mieux dire, qui le constituent. 2) Le corps comme être vivant, apparaissant tel dans notre expérience naturelle [...]. 3) Le corps comme corps humain qui est, lui encore, une structure transcendante de notre

⁴²⁴ *PPC*, pp. 5-6.

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 6.

⁴²⁶ Voir note (1), de *PPC*, p. 6. Henry pense que « ce qui est historique, ce sont les objets culturels ou humains et les différentes attitudes humaines qui s'y rapportent. Mais le sol ontologique qui fonde les unes et les autres demeure indifférent à cette évolution ; celle-ci présuppose toujours celui-là. »

expérience, mais dont les caractères ne peuvent être ramenés purement et simplement à ceux de tout corps vivant, en sorte qu'ils semblent constitutifs d'une nouvelle structure ou, ou comme on dit aujourd'hui, d'une nouvelle forme. »⁴²⁷

Le problème ontologique fondamental du corps ne se limite pas à la région particulière du corps biologique, du corps vivant, ou du corps humain qui est une région *sui generis*, car ces régions ne concernent que des caractères ou des structures particulières de l'être transcendant. La structure dialectique du corps et de l'esprit implique que la recherche ontologique du corps doit dépasser la sphère de la conscience ou de la subjectivité pure. Le corps vivant est la réalité de cette dialectique, c'est un être réel ou un homme réel de chair et de sang. Henry précise que « en fait, notre corps n'est primitivement ni un corps biologique, ni un corps vivant, *ni un corps humain*, il appartient à une région ontologique radicalement différente qui est celle de la subjectivité absolue », la réalité du corps est un corps *transcendental*, « *un corps est un Je* »⁴²⁸, à savoir un *corps subjectif*⁴²⁹. Le mouvement de mon corps est un mouvement subjectif qui repose sur mon pouvoir propre, le mouvement de mon corps est lui-même mon pouvoir. C'est un pouvoir subjectif, un auto-sentir ou un « sentiment immédiat » ; aux yeux de Biran, « *nous pouvons avoir le sentiment sans connaître en aucune manière les moyens* »⁴³⁰, l'être originaire du mouvement nous est donné par lui-même :

« Si j'exécute mes mouvements sans y penser, ce n'est pas parce que ces mouvements sont mécaniques ou inconscients, c'est parce que leur être appartient tout entier à la sphère de transparence absolue de la

⁴²⁷ PPC, p. 8.

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 11.

⁴²⁹ Henry indique que « c'est Maine de Biran, le premier et le seul philosophe qui, dans la longue histoire de la réflexion humaine, ait compris la nécessité de déterminer originellement notre corps comme un corps subjectif » ; Henry pense que Maine de Biran est l'un des philosophes les plus isolés qui fut jamais. Cf. PPC, p. 12.

⁴³⁰ Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature*, édition Tisserand, Paris, Alcan, 1932, VIII, p. 213. Cité et souligné par Michel Henry, PPC, p. 88.

subjectivité. Il n'y a pas d'intermédiaire entre l'âme et le mouvement, parce qu'il n'y a entre eux ni distance, ni séparation. »⁴³¹

Dans l'empirisme et l'intellectualisme, « *le mouvement est connu par autre chose que par lui-même*, par la sensation musculaire dans un cas [l'empirisme], par l'intelligence dans l'autre [intellectualisme]. »⁴³² Dans la section précédente, nous avons discuté comment Husserl comprend les mouvements du corps. Selon lui, le mouvement du corps est causé par la volonté de l'*ego* ou par la volonté de la conscience. Du point de vue de Henry, cette façon de comprendre suppose une rupture entre le moi et mon corps, posés comme deux régions ontologiques différentes.

En d'autres termes, « ego, corps, mouvement ne font qu'une seule et même chose »⁴³³, une unité réelle de l'expérience interne transcendantale, à savoir l'être du sujet. Dans les *Ideen II*, Husserl aperçoit l'unité de la constitution de l'âme et du corps, mais en même temps il pense « la propriété bien particulière que présente le corps propre d'être mû "spontanément" ou "librement" par la volonté de l'ego. »⁴³⁴ Donc, par rapport à la volonté de l'*ego*, le corps n'a pas la capacité de se mouvoir librement. Par rapport à la constitution de la conscience, le corps est une couche constituante inférieure, donc la subjectivité ultime de l'homme repose sur l'*ego* transcendantal ou le *cogito* intentionnel. Mais Henry pense que « l'homme devenait véritablement un homme double, il était, d'une part, une conscience pure, universelle, et, d'autre part, une individualité empirique [individualité en tant que corps, qui est un corps conçu comme un objet empirique individué dans le temps]. C'était cette dernière, toutefois, qui lui conférerait véritablement cette propriété d'être un homme, c'est-à-dire un individu. »⁴³⁵ L'être originaire de notre corps est le pouvoir de constitution lui-même, qui rend le mouvement réel, et non pas en tant que mouvement en idée ou en tant que mouvement représenté par la

⁴³¹ PPC, p. 82.

⁴³² *Ibid.*, p. 91. Le contenu entre crochets est ajouté par nous.

⁴³³ *Ibid.*, p. 83.

⁴³⁴ *Ideen II*, p. 225.

⁴³⁵ PPC, p. 142. Le contenu entre crochets est ajouté par nous.

troisième personne⁴³⁶. Le corps subjectif montre que la vie de notre corps est une vie en première personne. L'être de notre corps est manifesté par les besoins ou les désirs du « Je » en tant que corps subjectif, non pas par les idées abstraites, c'est la matérialité de notre vie corporelle. A partir de celle-ci, Henry établit une distinction entre sujet « matériel » et sujet « vide » ou purement spirituel, qui appartient à l'idéalisme traditionnel.

Si nous pouvons caractériser le mouvement du corps subjectif ou originaire comme une intentionnalité du corps, il s'agit d'une intentionnalité transcendante⁴³⁷ qui se recouvre elle-même, sans faire intervenir autre chose qu'elle-même ; cette intentionnalité est une expérience interne transcendante en tant que vie. Le corps subjectif constitue une sphère absolue de l'immanence et « la subjectivité s'épuise en elle. »⁴³⁸

§ 18 Le mouvement du corps et la dualité de la manifestation du corps

Dans *Philosophie et phénoménologie du corps*, Henry considère l'intériorité du mouvement subjectif comme intériorité absolue ou *intériorité ontologique*. Elle « appartient à une région d'être originale qui se caractérise précisément par la présence d'un rapport immédiat à soi. »⁴³⁹ Cette région d'être est l'être originaire du corps subjectif. En même temps, le mouvement subjectif constitue aussi une région d'être constituée, qui est un « être du mouvement constitué », dans laquelle « notre corps s'annonce aussi à nous dans l'élément de l'être transcendant. »⁴⁴⁰ Il en ressort donc une distinction entre corps constitué et corps constituant ou corps subjectif. Biran les considère comme deux manières de comprendre la sensibilité du corps : « Le sentiment de causalité [...] s'associe de diverses manières avec les différentes impressions, soit par un rapport de dérivation si ces impressions ressortent de la volonté, soit par un simple rapport de coexistence ou de simultanéité, si elles

⁴³⁶ Cf. PPC, p. 85.

⁴³⁷ Dans PPC, p. 262, Henry propose cette notion de l'intentionnalité.

⁴³⁸ Ibid., p. 262.

⁴³⁹ Ibid., p. 125.

⁴⁴⁰ Ibid., p. 124.

sont passives par leur nature. »⁴⁴¹ Par exemple, dans le phénomène de parler, « l'expérience interne transcendantale qui correspond à ce phénomène se dédouble, car elle est, d'une part, l'expérience de l'acte de proférer la parole et, d'autre part, l'appréhension subjective et passive du son proféré »⁴⁴², mais ils appartiennent à l'unité de l'être originaire du corps. Parler et entendre sont deux phénomènes différents et Henry indique que c'est une différence existentielle, et non pas ontologique, ce sont deux *Erlebnisse* réalisés dans le même milieu, celui de la subjectivité absolue. En même temps, Henry indique qu'il y a une différence existentielle entre « l'intentionnalité dans laquelle je suis impressionné par un élément sensible dont je sais par ailleurs qu'il émane de ma volonté, et celle dans laquelle je suis impressionné indépendamment de mon vouloir. »⁴⁴³

Henry analyse aussi le « sentiment de l'action » posé par Jules Lagneau dans la *Leçon sur la perception*. Lagneau pose une question sur le rapport de la sensation musculaire et du mouvement : « Peut-on sentir son action ? » ; et il répond avec certitude : « Nous sentons très bien notre action. »⁴⁴⁴ Lagneau établit un rapport causal entre la sensation musculaire et son effet, à savoir le mouvement et mon vouloir. D'après Lagneau, si nous pouvons sentir notre action musculaire, cela signifie que « nous ne nous sentons pas actif, nous nous jugeons tels »⁴⁴⁵, c'est-à-dire que « à la sensation musculaire s'ajoute un jugement qui joint à cette sensation l'idée que nous en sommes la cause et qu'elle est bien l'effet de notre action ». Il existe un passage causal de l'idée à l'effet de notre sensation musculaire, c'est-à-dire que le sentiment de l'action est un produit d'un jugement. Autrement dit, toujours selon Lagneau, il existe un rapport de causalité entre la pensée et les modifications survenant dans nos muscles, la sensation est liée selon un rapport de causalité à notre vouloir et aux déterminations de notre pensée⁴⁴⁶. Mais Henry distingue la *cause*

⁴⁴¹ Cité par Henry, *PPC*, p. 226.

⁴⁴² *Ibid.*, p. 227.

⁴⁴³ *Ibid.*, p. 238.

⁴⁴⁴ Cité par Henry, *PPC*, p. 92.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 93.

⁴⁴⁶ *Ibid.*, p. 94.

extérieure, qui a produit en moi les sensations musculaires, et la *cause intérieure*, qui vient du moi agissant. Ce sont deux cas du mouvement : d'une part, c'est moi qui agit ; d'autre part, ce n'est pas moi et alors l'effet est produit en moi par autre chose. Selon Henry, les deux formes de jugement ont encore besoin d'un fondement pour expliquer pourquoi il y a deux cas différents, ce fondement est l'être absolu de la subjectivité : « *Je n'agis pas parce que je juge que j'agis, mais je juge que j'agis parce que j'agis effectivement.* »⁴⁴⁷

Henry souligne que « Maine de Biran n'a jamais appelé sensation le sentiment de l'action musculaire, toute sa philosophie consiste précisément dans l'affirmation que le sentiment de l'action ne résulte pas d'une sensation, que l'action est connue en elle-même en tant qu'elle appartient à la sphère de la subjectivité, en tant qu'elle est un fait en relation de connaissance immédiate avec lui-même. »⁴⁴⁸. Selon Biran, le sentiment n'est pas un élément constitué par un jugement intellectuel, et il ne faut pas confondre la *sensation musculaire* avec le *sentiment de l'action*. Selon Henry, l'idée de Lagneau implique que « la sensation musculaire reste, sinon le seul élément, du moins un élément déterminant de notre sentiment de l'action »⁴⁴⁹, affirmation qui est influencée par la philosophie de Kant. Henry indique que, s'il est vrai que la connaissance, en tant que connaissance thématique de l'univers, est toujours le produit d'une collaboration de deux termes : le donné empirique sensible et la catégorie, alors comment devons-nous comprendre la vie concrète de l'*ego*, l'action de l'*ego*, le mouvement de l'*ego*, etc. ; et comment expliquer l'origine de la connaissance que j'ai de mon corps, si une telle connaissance ne peut trouver aucun point d'appui dans le monde, et si elle ne peut non plus naître d'une idée ?⁴⁵⁰

Pour expliquer l'origine de l'idée, Henry essaie de substituer une ontologie de la vie, une ontologie de la subjectivité et de l'*ego*, à une ontologie kantienne. Le fondement de la déduction transcendantale des catégories est « la

⁴⁴⁷ PPC, p. 95. Nous soulignons.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 96.

⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 97.

⁴⁵⁰ Sur la critique de Henry à l'égard de l'ontologie de Kant, voir PPC, pp. 97-98.

vie concrète de l'*ego*, son action et son mouvement, en un mot, son corps. »⁴⁵¹
 Par conséquent, la « compréhension » ou le connu d'une action repose sur la révélation elle-même de cette action, et non pas sur la compréhension de l'idée de cette action, en sorte que « l'être du mouvement subjectif est une révélation immédiate de soi à soi, sans que dans cette révélation il s'apparaisse à lui-même, par la médiation d'une distance phénoménologique, dans l'élément de l'être transcendant. »⁴⁵² La connaissance de mon corps propre, en tant que *savoir primordial*⁴⁵³, est une connaissance ou une « compréhension » immédiate sans l'intermédiaire d'une idée ou d'une sensation musculaire. Henry conclut que la déduction transcendantale des catégories prend son origine dans notre vie : « Si les catégories sont fondées dans notre vie, c'est que ce que nous pensons dépend de ce que nous sommes. L'idée n'est pas le fondement du réel, c'est le contraire qui est vrai. »⁴⁵⁴

Pour éclairer la particularité de la connaissance du corps subjectif, Henry propose, dans *Philosophie et phénoménologie du corps*, une intentionnalité plus profonde de la vie de l'*ego*, à savoir le mouvement ou *l'intentionnalité motrice*⁴⁵⁵. C'est une intentionnalité qui, par rapport à l'intentionnalité extatique de Husserl, ne cherche pas son corrélat à l'extérieur par la représentation. Henry explique que l'intentionnalité joue un rôle décisif dans l'existence de l'expérience de la subjectivité :

« Si la subjectivité n'est effectivement présente que lorsqu'elle se détermine à agir selon une intentionnalité motrice spécifique, chaque fois qu'une telle intentionnalité s'estompe ou s'interrompt, cette subjectivité doit cesser d'être l'expérience très réelle avec laquelle se confond notre existence même, elle doit cesser d'être, en réalité, l'expérience d'une existence. »⁴⁵⁶

⁴⁵¹ *PPC*, p. 98.

⁴⁵² *Ibid.*, p. 99.

⁴⁵³ Cité de *PPC*, p. 99.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 102.

⁴⁵⁵ Cité de *PPC*, p. 100. Nous soulignons.

⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 232.

D'après Henry, « le mouvement est une intentionnalité *sui generis* », où l'être du monde s'origine. Autrement dit, le mouvement est le lieu où s'accomplit la vérité originaire et « par cet accomplissement s'annonce aussi à nous quelque chose dans la vérité de l'être transcendant »⁴⁵⁷, c'est-à-dire que le mouvement, en tant que connaissance ontologique du corps dans sa propre révélation à soi, est le fondement de la manifestation de l'être transcendant du monde. En même temps, Henry précise que le mouvement du corps n'est pas « *un processus inconscient ou physiologique, mais qu'il appartient, dans son être originaire et en tant que mouvement réel, à la sphère d'immanence absolue de la subjectivité.* »⁴⁵⁸

Selon cette approche du rapport entre transcendance et immanence dans le mouvement du corps, Henry propose une immanence absolue sur laquelle la transcendance repose : « 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, du point de vue ontologique, sa condition de possibilité la plus ultime. »⁴⁵⁹ Ce rapport de fondation entre immanence et transcendance est fondé sur « l'identité de l'être originaire du mouvement avec celui de la connaissance ontologique elle-même que nous exprimons en disant que le corps est un pouvoir »⁴⁶⁰, le pouvoir d'auto-connaître au sens de l'immanence et, au sens de la transcendance, de se rapporter au monde extérieur. Le corrélat de la conscience ou l'être transcendant est « connu » originairement par un mouvement réel du corps : « Les objets ne sont pas originairement ni même couramment des objets contemplés, ce sont les objets de nos mouvements. »⁴⁶¹ Autrement dit, c'est la *pré-donation* de l'être réel du monde : le monde nous est déjà donné avant la conscience intentionnelle ou la représentation⁴⁶². Par rapport au pré-donné chez Husserl, qui appartient à la

⁴⁵⁷ PPC, p. 99.

⁴⁵⁸ Ibid., p. 100.

⁴⁵⁹ Ibid., p. 304.

⁴⁶⁰ Ibid., p. 134.

⁴⁶¹ Ibid., p. 130.

⁴⁶² Ibid., p. 100.

forme intentionnelle, le pré-donné chez Henry acquiert un statut ontologique et indépendant, qui constitue une phénoménologie matérielle indépendante.

Henry étudie la dualité des modes selon lesquels notre corps se manifeste à nous : « L'être de notre corps se dédouble en un être originairement subjectif et, d'autre part, un être transcendant qui se manifeste à nous dans la vérité du monde. »⁴⁶³ En même temps, l'être double du corps montre une difficulté radicale : pourquoi le corps, en tant qu'être subjectif et transcendant, est un seul et même corps et, pourquoi pouvons-nous dire que le corps transcendant est le mien ? Cette dualité amène aussi à la question de savoir comment nous pouvons connaître notre corps à la fois de l'extérieur et de l'intérieur. D'après Henry, le corps transcendant n'est pas un être réel derrière le corps subjectif, celui-ci « *est l'être réel du corps lui-même, son être absolu*, il est *tout l'être* de ce corps, un être qui est une transparence absolue, et dans lequel aucun élément n'échappe à la révélation de la vérité originaire. »⁴⁶⁴ Par conséquent, je ne vois pas mon corps de l'extérieur, je suis mon corps, l'être de mon corps est une immanence absolue. Le « je suis mon corps » est une affirmation plus originaire que « j'ai un corps », parce que « j'ai un corps » suppose un Je en tant qu'*ego* qui possède un corps. L'affirmation « J'ai un corps » est fondée sur le « je suis mon corps », et le rapport de possession qui lie le corps à l'*ego* est manifesté dans le corps absolu⁴⁶⁵.

La double manifestation du corps implique un *dualisme phénoménologique*, « dualisme qui, à l'intérieur du rapport transcendantal de l'être-au-monde, distingue ce qui, dans un tel rapport, se révèle à l'intérieur d'une sphère d'immanence absolue et, d'autre part, ce qui se manifeste dans la

⁴⁶³ PPC, p. 159.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 65.

⁴⁶⁵ Henry pense que « je suis mon corps » signifie : « L'être originaire de mon corps est une expérience interne transcendantale et, par suite, la vie de ce corps est un mode de la vie absolue de l'ego. » « J'ai un corps » signifie : « Un corps transcendant se manifeste aussi pour moi et se donne à moi comme soumis, par un rapport de dépendance, au corps absolu qui, comme l'a montré la théorie de la constitution du corps propre, fonde aussi bien ce corps objectif que le rapport de possession qui le lie à l'ego. » Cf. PPC, p. 271.

vérité de la transcendance, n'est, nous le savons, rien d'autre que le dualisme ontologique. Si, comme le dit Maine de Biran, le point de vue nouménal est dérivé par rapport au point de vue phénoménologique, les deux formes de dualisme qui correspondent à ces deux points de vue ne doivent pas être sans rapport : le *dualisme cartésien est précisément une dégradation du dualisme ontologique.* »⁴⁶⁶ Le dualisme cartésien se heurte donc à un problème radical quand il essaie d'expliquer le problème de « l'action de l'âme sur le corps. »⁴⁶⁷ Il considère la relation de l'âme au corps comme une relation causale, et utilise l'idée de l'union du corps et de l'âme pour résoudre ce problème, mais l'essence de cette union n'est pas éclairée dans le cartésianisme. Pour l'expliquer, Descartes utilise la notion de l'harmonie préétablie de Dieu. Mais pour Henry, parce que Descartes pose cette union en dehors de la subjectivité absolue, et parce qu'il confond « le corps organique avec le corps représenté ou conçu par l'entendement »⁴⁶⁸, il ne peut pas éclairer l'essence ontologique de cette union. Selon Henry, il faut comprendre le rapport entre le corps et l'âme selon *un rapport transcendantal*, sinon ce rapport est inintelligible. Le corps se rapporte nécessairement au monde extérieur, et il se situe dans le monde, à savoir qu'il est « être en situation », qu'il se rapporte à l'être transcendant. Ce n'est pas un rapport de transcendance qui désigne que le corps appartient au monde, mais un rapport transcendantal ; en d'autres termes, considérer le corps comme un corps subjectif ou comme un centre absolu nous permet de comprendre comment le corps existe comme point zéro dans le monde. En

⁴⁶⁶ *PPC*, p. 209.

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 203. Henry pense que « le dualisme de l'âme et du corps, *c'est-à-dire de l'être originaire du corps subjectif et du corps transcendant*, n'est qu'un cas particulier du dualisme ontologique. L'acte par lequel le mouvement subjectif déploie la main comme masse organique qu'il connaît intérieurement, comme termes vers lequel se transcende sa connaissance non pas intellectuelle mais motrice, n'est pas ni plus ni moins mystérieux que l'acte par lequel mon regard vise et atteint l'arbre qui se tient là-bas, debout sur la colline. Le dualisme que la description de ces phénomènes met à jour n'est pas un dualisme ontique, c'est un dualisme qui n'est pas différent de celui que nous avons reconnu entre la vérité originaire et la vérité de l'être transcendant, et qui exprime la relation fondatrice de l'unité de ces deux vérités, de l'unité de l'expérience, – c'est un dualisme qui n'a rien à voir avec le dualisme cartésien. » Cf. *PPC*, pp. 187-188.

⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 207.

d'autres termes, c'est le corps absolu qui désigne originairement notre rapport au monde, et sur lequel repose le corps transcendant. D'après Henry :

« Ce n'est pas parce que notre corps est aussi un corps transcendant, un corps tel que le comprenait la philosophie avant la découverte du corps subjectif, que l'être de l'homme est un être situé. Bien au contraire, notre corps transcendant objectif n'est situé en un sens bien déterminé qui lui est propre, que parce que notre corps absolu est d'ores et déjà situé, en tant que subjectivité en rapport transcendantal avec le monde. »⁴⁶⁹

§ 19 Le sentir dans *Philosophie et phénoménologie du corps*

Dans le paragraphe précédent, nous avons discuté la manifestation du corps dans ses mouvements, qui signale le caractère subjectif du corps. Pour comparer la pensée husserlienne et henryenne, nous devons accéder aux concepts spécifiques de ces deux philosophes. Nous pensons que le « sentir » est un tel concept qui permet d'éclairer la différence radicale entre eux. Ci-dessus, dans les §§ 8 et 12-13, nous avons analysé comment Husserl comprend la sensation ou l'acte de sentir dans les *Recherches logiques*, dans les *Ideen I* et *II*. Dans ce qui suit, nous allons analyser comment Henry comprend le sentir dans *Philosophie et phénoménologie du corps*.

Dans cet ouvrage, l'auteur explique que « le corps n'est pas seulement le mouvement, il est aussi le sentir », et que « l'essence du sentir est constitué par le mouvement ». En même temps, « l'acte de sentir, tout d'abord, n'est pas connu par la sensation, il est au contraire ce qui la connaît ». Il pense que « le corps, en tant qu'il est corps subjectif, se confond avec l'acte de sentir. »⁴⁷⁰ La sensation henryenne n'est pas l'objet d'une représentation théorique, elle est connue par le corps, c'est-à-dire que la sensation est « donnée au mouvement

⁴⁶⁹ PPC, pp. 267-268.

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 107.

avec le déroulement du processus subjectif de son effort dans le sentir »⁴⁷¹, qu'elle n'est pas donnée en tant que représentation. Henry distingue la faculté de sentir de la sensation. En effet, considéré en lui-même, l'acte de sentir est un pouvoir du corps, qui est appliqué au « corps pur ». Le « corps pur » est un corps dépourvu de sensation, un « *corps avant la sensation* », absent de tout objet et de toute propriété sensible. C'est un corps que Henry nomme la vie. Il semble qu'il attribue un statut absolu à l'acte de sentir, c'est-à-dire que l'acte de sentir est un pouvoir « transcendantal » de notre corps transcendantal.

Chaque sensation possède son propre siège ou son propre lieu sur le même corps en sorte qu'elles peuvent être distinguées les unes des autres, c'est-à-dire que les différents types d'impressions sensorielles sont localisés dans les différentes parties de notre corps propre. Selon Henry, ce lieu qui est siège de sa propre sensation, « n'est pas originairement un espace extérieur, mais l'étendue intérieure du corps organique »⁴⁷² ; la connaissance de ce lieu précède l'impression de ce lieu, c'est une connaissance « immanente au mouvement et lui appartient »⁴⁷³, non pas une connaissance représentative ou théorique ; de plus, les impressions sensibles sont constituées par le sentir localisé ou divisé qui est identique avec l'être originaire du mouvement subjectif.

Il y a des sensations visuelles, olfactives, auditives ou tactiles, qui sont obtenues par le pouvoir de sentir, par les différents sens, en sorte que les sensations sont constituées en une unité par le sens du corps. Il existe un rapport entre la diversité des sensations et l'unité du corps, l'unité du corps est une unité subjective du mouvement : « Le corps est le principe de l'unité du pouvoir auquel est donnée l'infinie diversité des impressions sensibles »⁴⁷⁴ En d'autres termes, les sensations « n'ont par elles-mêmes aucune unité, elles sont hétérogènes ; ce qu'elles nous fournissent n'est qu'une pure diversité. »⁴⁷⁵ Mais

⁴⁷¹ PPC, p. 108.

⁴⁷² Ibid., p. 110.

⁴⁷³ Ibid.

⁴⁷⁴ Ibid., p. 113.

⁴⁷⁵ Ibid., p. 116.

nos sensations sont réalisées dans une unité corporelle, à savoir dans le corps propre – elles sont constituées en une unité par le pouvoir du mouvement de corps. La diversité des sensations est en fait réalisée dans chaque organe du sens propre, par exemple, le vu est réalisé par l’œil, le son entendu par l’oreille, la rugosité par le toucher, etc. Au sens physiologique, la distinction des différents types de sensations repose sur la différenciation de nos organes des sens. Mais Henry pense que « la division de nos sens en tant qu’elle est une division de nos organes des sens repose, en réalité, sur une *division transcendante* de nos pouvoir de sentir, [...] et qui nous est originairement donnée dans l’expérience interne transcendante que nous avons de l’être subjectif de notre corps. »⁴⁷⁶ Cette expérience interne transcendante est un savoir originaire et primitif ou une connaissance ontologique de l’être de notre corps subjectif.

Henry indique que Biran fait une distinction entre *le pouvoir* et *l’organe du corps*. Cette distinction ontologique concerne les conditions de possibilité de l’être en général, elle n’est pas une distinction ontique de deux faits opposés ; autrement dit, elle est un dualisme ontologique, non pas une dualité ontique :

« L’être originairement subjectif de notre corps et le corps transcendant, le pouvoir et l’organe, ne sont pas, pour parler comme Maine de Biran, “deux faits”, mais “*deux ordres de faits*”, dont la dualité n’est, comme expression du dualisme ontologique, qu’une détermination de la structure fondamentale sur laquelle reposent l’unité et la possibilité de notre expérience. »⁴⁷⁷

L’unité de nos organes, en tant qu’un seul corps organique, est identique à l’unité originaire de notre corps subjectif ; l’unité transcendante de notre corps est « une unité de l’image ou de la représentation de ce corps »⁴⁷⁸, mais notre corps organique peut se mouvoir immédiatement sans appréhender

⁴⁷⁶ *PPC*, p. 155.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, pp. 162-163. Nous soulignons.

⁴⁷⁸ *Ibid.*, p. 172.

le corps comme une image ou une représentation, c'est-à-dire que notre corps organique n'est pas originairement l'objet d'une représentation ou d'une connaissance théorique. D'après Henry, « c'est la vie qui retient le corps organique dans l'unité, dans une unité qui est ainsi originairement la sienne et qui appartient, en tant que telle, à une sphère d'immanence absolue. »⁴⁷⁹ En d'autres termes, c'est la vie qui fait du corps transcendant et du corps subjectif un seul et même corps.

De plus, Biran met en avant la particularité du toucher par rapport aux autres sens, car dans le toucher, « les sensation tactiles viennent comme recouvrir la substance même du réel ». Selon lui, « dans l'exercice du toucher, nous atteignons immédiatement la substance réelle comme terme transcendant de notre effort. »⁴⁸⁰ Mais Henry refuse cette idée de Biran, car il pense que « pour avoir donné une signification radicale à la thèse de l'immanence du mouvement subjectif à l'activité sensorielle en général, nous rejetons le privilège biranien du toucher, ou plutôt nous l'étendons à la vie de tous les sens en général et, du même coup, nous affirmons que *le monde sensible en général est le monde réel*. »⁴⁸¹ Henry pense que les sens nous offrent le monde réel selon leurs manières respectives, c'est le même monde qui est manifesté par eux : « C'est donc ce qui fait que le monde visuel est un monde réel qui fait aussi que ce monde m'est accessible par tous mes autres sens. Ce que je vois est aussi ce que je puis toucher, entendre, ou sentir. »⁴⁸²

Le monde réel manifesté par les sens est le monde « pour l'homme au sein même de son expérience la plus concrète sans faire le thème d'une connaissance théorique ou intellectuelle », qui est nommé « *continu résistant* » par Maine de Biran⁴⁸³. C'est un monde constitué par le mouvement subjectif qui est « *immanent à l'exercice de chaque sens* », et qui est « *l'être même du corps*. »⁴⁸⁴ Selon Henry, c'est un monde immanent au donné sensible, qui est

⁴⁷⁹ PPC, p. 173.

⁴⁸⁰ Cité de PPC, p. 113.

⁴⁸¹ PPC, p. 114.

⁴⁸² *Ibid.*, p. 115.

⁴⁸³ Voir PPC, p. 102. Nous soulignons.

⁴⁸⁴ *Ibid.*, p. 115.

« le lieu commun de toutes nos impressions », qui est un monde sans « avoir recours à une idée, l'idée de substance ou l'idée du réel, parce que ce réel est déjà impliqué dans l'expérience sensible elle-même. »⁴⁸⁵

Dans le § 18, nous avons mentionné le problème de l'individualité de l'homme. L'individualité est la vie concrète du sujet, mais l'individualité empirique n'est pas une individualité fondamentale, parce qu'elle est une individualité de sensation, non pas une individualité du sentir. Nous savons que Henry distingue *la faculté de sentir* de *la sensation* pour désigner le pouvoir ontologique du corps ou le pouvoir absolu du corps. Henry pense que « la vie originaire est une vie individuelle, mais cette vie est précisément la vie sensible, la vie du corps. »⁴⁸⁶ En effet, le sentir est la réalisation concrète de l'action ou la réalisation du mouvement du corps. En même temps, parce que « la vie de l'ego est la vie concrète du corps, cette individualité devient une individualité sensible »⁴⁸⁷, le sentir du corps, en tant que réalisation concrète de la connaissance ontologique du corps, constitue une région de l'être originaire plus profonde que la vérité intellectuelle, et l'être du sentir est le sol ou la source de la connaissance intellectuelle. Dès lors, la possibilité ultime du pouvoir de corps est sa sensibilité :

« La sensibilité est une possibilité propre de l'être de l'ego, elle est sa possibilité la plus éminente, car elle n'est rien d'autre que la possibilité ontologique elle-même. 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". »⁴⁸⁸

L'essence de la sensation est accomplie dans l'auto-affection de la vie ; ou pour mieux dire, la sensation trouve sa signification radicale comme l'impression originaire qui s'écoule sans cesse dans la vie.

⁴⁸⁵ PPC, p. 116.

⁴⁸⁶ Ibid., p. 147.

⁴⁸⁷ Ibid., p. 144.

⁴⁸⁸ Ibid., p. 148.

§ 20 L'auto-affection de l'être de l'ego et la phénoménologie ontologique

Dans le § 23 des *Ideen II*, Husserl étudie la possibilité de saisir l'ego pur comme un pôle égologique. L'ego pur est un « sujet pur » qui est saisi dans la « réflexion », qui est une « auto-perception », c'est une « *saisie de soi originaire* » de l'ego pur. En d'autres termes, « le *cogito* comporte la possibilité de principe d'un nouveau *cogito* du type que nous nommons “ego-réflexion” » ; la particularité de l'ego montre comment « l'ego pur peut être posé comme objet par l'ego pur, qui est, dans la stricte identité, le même que lui. »⁴⁸⁹ Dans le cas de la « réflexion », il est possible de distinguer deux *cogitos* : le *cogito* irréfléchi et originaire ; et le *cogito* réfléchi qui est un objet intentionnel. C'est le même ego qui comporte ces deux *cogitos*. Husserl explique que l'identité de l'ego dans ces deux *cogito* est réalisée par une réflexion d'un niveau plus élevé : « Il est pourtant évident, grâce à d'autres réflexions d'un niveau plus élevé, *que l'un et l'autre ego purs sont en vérité un seul et même ego.* »⁴⁹⁰ Il précise la particularité de cette réflexion qui réalise l'identité de l'ego pur :

« Il est bien vrai que la totalité du vécu se modifie par le passage de l'acte originaire à la réflexion sur cet acte, il est bien vrai que le *cogito* antérieur n'est plus réellement présent dans la réflexion, à savoir présent comme il était vivant de façon irréfléchie ; mais la réflexion ne saisit pas et ne pose pas, comme étant, ce qui dans le vécu actuel est une composante réelle en tant que modification du *cogito*. Ce qu'elle pose, c'est (comme justement une réflexion d'un niveau plus élevé le saisit avec évidence) l'identique, qui tantôt est donné comme objet, tantôt non. *A fortiori*, ici, l'ego pur, qui certes est quelque chose qui vient à la saisie dans le *cogito* concerné, n'est pas pour autant un quelconque moment réel de celui-ci. Ce qui subit un changement phénoménologique, quand l'ego est objet ou quand il ne l'est pas, ce n'est pas l'ego lui-même, que

⁴⁸⁹ *Ideen II*, p. 152. Husserl considère l'auto-perception de l'ego pur comme une réflexion d'un niveau plus élevé.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p. 153.

nous saisissons et qui nous est donné dans la réflexion comme absolument identique, mais c'est le vécu. »⁴⁹¹

En même temps, Husserl propose le concept du « temps immanent » pour expliquer l'*ego* pur identique. L'identité de l'*ego* pur est constituée dans la temporalité immanente ; l'unité de l'*ego* pur comme une durée se réalise dans la conscience du temps. Dans le flux de la conscience, le sujet pur s'étend jusqu'à la fin de la vie : le *cogito*, en tant qu'acte de conscience peut naître et périr dans le flux du vécu, mais « *le sujet pur ne naît ni ne périt.* »⁴⁹²

Dans les *Ideen II*, Husserl distingue l'*ego* personnel de l'*ego* pur ; et il indique que « sans considérer l'unité de l'*ego* personnel avec le corps propre qui l'exprime », le corps propre est une chose qui est en face de l'*ego*, il est « de la même manière que tout ce qui est prédonné, étranger à l'*ego*, de façon analogue aux choses de mon environnement. »⁴⁹³ L'auto-affection de l'*ego* pur suppose une *conscience irréfléchie*, qui est la vie irréfléchie de l'*ego*. Husserl indique que la structure de la vie irréfléchie de l'*ego* est une auto-réflexion ou une auto-perception : « Je perçois que j'ai perçu ceci ou cela et que je continue à le percevoir encore », la vie irréfléchie de l'*ego* est obtenue dans la réflexion⁴⁹⁴ par l'*ego* pur qui est le pôle central, en même temps que l'*ego* pur, en tant qu'Un identique unique, se manifeste dans la réflexion :

« La réflexion peut être une unité incessante et continue de réflexions : par la réflexion, je passe d'un *cogito*, devenu un objet saisi, à un autre,

⁴⁹¹ *Ideen II*, pp. 153-154.

⁴⁹² *Ibid.*, p. 154.

⁴⁹³ *Ibid.*, §§57-58 p. 338.

⁴⁹⁴ Dans les *Ideen II*, Husserl distingue la *réflexion égologique pure* de la réflexion sur l'*ego* pur inhérente par essence à tout *cogito*, il semble que pour arriver à l'identité de l'*ego* pur, il faille supposer une autre réflexion d'un niveau plus élevé, mais le problème de la régression à l'infini apparaît ici, c'est la raison pour laquelle Henry critique la phénoménologie de Husserl comme incapable de donner une explication suffisante et satisfaisante de la manifestation de l'*ego* lui-même. En même temps, Husserl propose une question dans les *Ideen II* : « C'est dans la sphère dénuée d'*ego* que l'on parle ici de l'*ego* qui a été motivé dans le passé. L'*ego* est-il dans ce cas le flux lui-même ? », *Ideen II*, p. 308, note (1). La question de l'identité et l'existence de l'*ego* est posée ici, l'*ego* est à la fois un pôle central des actes de la conscience et un arrière-fond de ces actes. Pour expliquer sa structure essentielle, il semble qu'on doive distinguer différents niveaux de la conscience ou de l'*ego*.

puis encore à d'autres ; l'ego qui, dans chaque cogito, est le sujet, prend ainsi une identité conforme à son essence ; les multiples actions et passions de l'ego sont données originairement comme étant celles de cet ego identique unique et, corrélativement, ce qui est un "avoir" multiple, ce qui affecte, ce qui est pré-donné dans la sphère immanente et transcendante, est donné en tant qu'"avoir" d'un seul et même ego. Ce sont là des descriptions qui sont valables pour l'ego pur. »⁴⁹⁵

Selon Husserl, « quand je réfléchis sur le cours d'un vécu, sur le cours de diverses *cogitationes*, je me trouve moi-même d'avance constitué en tant qu'*ego* personnel. »⁴⁹⁶ En d'autres termes, l'expérience ou la réflexion de soi-même de l'*ego* n'est pas une expérience originaire ou première, c'est l'expérience ou la constitution des objets qui est première :

« Originairement, je ne suis pas à proprement parler une unité d'une expérience associative et active (si expérience a ici le même sens que pour la chose). Je suis le sujet de ma vie et c'est en vivant que le sujet se développe ; il ne commence pas par faire en premier lieu l'expérience de lui-même, mais il constitue des objets de la nature, des objets porteurs de valeur, des outils, etc. Il ne commence pas par se donner en premier lieu à lui-même une configuration, une forme, en tant qu'*ego* actif, mais il transforme des "choses" en œuvres. L'*ego* n'est pas originairement issu de l'expérience – au sens d'une aperception associative dans laquelle se constituent des unités composées de multiplicité relevant du contexte, mais au contraire il est issu de la vie (ce qu'elle est, elle ne l'est pas pour l'*ego*, mais au contraire elle est elle-même l'*ego*). »⁴⁹⁷

Est-ce que nous pouvons dire que Husserl a remarqué la question de la réalité de l'*ego*, à savoir la « profondeur » ou la « fécondité » réelle de l'*ego* dans les *Ideen II*, ainsi que la question de la possibilité de faire une réduction complète du monde, qui correspond à ce que dit Merleau-Ponty :

⁴⁹⁵ *Ideen II*, p. 339.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p. 342.

⁴⁹⁷ *Ibid.*, pp. 343-344.

« l'impossibilité d'une réduction complète », quand il analyse la constitution du monde ?

Dans *Phénoménologie matérielle*, Henry analyse le problème de la réalité de la *cogitatio* dans la vue pure du voir, qui conduit à la phénoménalité du monde et à l'Ek-stase de l'être de la *cogitatio* : « Dans la vue pure du voir, la *cogitatio* n'est pas une expérience absolue, elle bascule bien plutôt dans l'abîme de la disparition, elle n'est pas être mais non-être. »⁴⁹⁸ Pour garder son existence absolue, la réalité de la *cogitatio* doit être pensée dans sa donation immanente ; l'immanence de la *cogitatio* est son auto-donation. Pour expliquer plus précisément l'auto-donation de la *cogitation*, Henry distingue la donation de la chose *en elle-même* et la donation de la *cogitatio*. Par exemple, dans le cas de la donation du mur, le mur est différent de sa donation. Le « soi » du mur dans sa donation est accompli de manière transcendante ou extérieure, c'est-à-dire que l'identité du mur avec soi est une *identité extérieure* : « C'est le mur dans son extériorité par rapport à soi et, de cette façon, dans son identité avec soi. »⁴⁹⁹ Au contraire, la donation de la *cogitatio* est une donation intérieure, à savoir une auto-donation, qui exclut toute distance et la transcendance et dont la structure est immanente. C'est le *Selbst* de la *cogitatio* dans son *Selbstgegenbenheit*. D'après Henry, « cette auto-donation originelle de la donation est le s'éprouver soi-même de la subjectivité absolue, soit la subjectivité elle-même en tant que telle, la *cogitatio*. »⁵⁰⁰ Mais il faut indiquer que la subjectivité absolue chez Henry n'est pas un *ego pur*, ne comportant aucun contenu, mais une subjectivité avec sa propre réalité ; c'est une subjectivité corporelle qui n'est pas une réalité au sens de « contenu réel » chez Husserl, susceptible d'être informé ou appréhendé par la conscience intentionnelle. Cette réalité particulière de la *cogitatio* est un « apparaître lui-même en son auto-apparaître ». Cette façon de comprendre la réalité de la

⁴⁹⁸ *PM*, p. 72.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. 73.

⁵⁰⁰ *Ibid.*, p. 74.

cogitatio ne conduit pas à une régression à l'infini. L'auto-donation de la *cogitatio* implique l'identité de son être avec sa donation.

Dans *Philosophie et phénoménologie du corps*, Henry analyse l'ontologie biranienne qui est une ontologie de la subjectivité absolue, constituée par l'être de l'*ego*. Il indique que Biran est l'un des rares philosophes à analyser l'être de l'*ego*, élaborant ainsi une ontologie qui aboutit à « l'identification de l'être de l'*ego* et de celui de la subjectivité. »⁵⁰¹ Chez Biran, l'être de l'*ego* est déterminé par son *paraître*, c'est un être différent de l'être des choses dont l'être est manifesté ou constitué dans son extériorité ; l'être de l'*ego* réside dans sa manifestation interne, qui n'est pas un être de l'étant, qui n'est pas un constitué. Dans le paragraphe précédent, nous avons vu comment la déduction des catégories s'origine dans notre vie concrète. La vie est une immanence absolue, dans laquelle l'être des catégories peut être constitué, dans laquelle l'être de l'*ego* peut s'identifier à lui-même. En même temps, cet *ego* est un *ego* originaire transcendantal, différent de l'*ego* transcendant, qui « échappe à la juridiction des catégories. »⁵⁰² Chez Biran, « l'*ego* est l'être de la connaissance ontologique », et « le sentiment du moi est le fait primitif de la connaissance. »⁵⁰³ En d'autres termes, l'être de la connaissance ontologique est identifié avec l'être de l'*ego* et cette identification est réalisée dans le sentiment du moi. Ce sentiment est une immanence absolue ou une expérience interne transcendantale, et ce sentiment est l'effort de l'*ego* lui-même. Selon Henry, par l'identification de l'être de l'*ego* à l'être de la connaissance ontologique, on peut échapper à l'idée kantienne selon laquelle la connaissance ontologique est purement formelle, et qui considère l'*ego* comme un sujet logique de la même façon. Au contraire, l'être de la connaissance ontologique est une connaissance concrète et individuelle. Dans l'interprétation biranienne de l'*ego*, le « je pense » de Descartes devient identique à l'existence du « Je », et la pensée ou l'aperception du « Je » est comprise comme une aperception interne transcendantale. Selon Biran :

⁵⁰¹ *PPC*, p. 51.

⁵⁰² *Ibid.*, p. 55.

⁵⁰³ *Ibid.*, p. 56.

« La proposition simple je pense, identique à celle-ci : j'existe pour moi-même, énonce le fait primitif, la liaison phénoménale entre le moi et la pensée ou l'aperception, de telle sorte que le sujet ne commence et ne continue à exister pour lui-même, qu'autant qu'il commence et continue à apercevoir ou à sentir son existence, c'est-à-dire à penser. »⁵⁰⁴

En même temps, le moi est considéré par Biran comme la condition de toute connaissance, et le moi est lui-même la connaissance ontologique, « *l'ego est l'être de la connaissance ontologique* », en ceci que « l'être de l'ego se confond ainsi avec la vérité originaire elle-même qui est, si l'on veut, l'auto-connaissance de la connaissance ontologique, c'est-à-dire le fondement de celle-ci, son être véritable et subjectif. »⁵⁰⁵ C'est la structure essentielle de l'auto-affection de l'ego :

« C'est parce que l'ego se donne à lui-même dans une expérience interne transcendantale, ou plutôt, c'est parce qu'il est le fait même de se donner ainsi, parce que sa structure est la structure de cette expérience, sa substance et sa phénoménalité propre – ce que nous avons appelé ailleurs l'évènement ontologique fondamental de l'auto-affection – qu'il réalise en lui la condition première de l'expérience du monde et l'effectivité de notre accès aux choses. »⁵⁰⁶

Le fait de se donner de l'ego, à savoir son auto-affection, est la manifestation de l'essence à soi-même, c'est l'apparaître de l'acte d'apparaître, c'est l'essence de l'acte d'apparaître. Dans *L'Essence de la manifestation*, Henry le considère comme rétro-référence de l'essence à elle-même ; dans cette rétro-référence réside la possibilité ontologique de la manifestation de l'essence. D'après les thèses de Henry dans *L'Essence de la manifestation* :

⁵⁰⁴ Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature*, op.cit., p. 213. Cité et souligné par Michel Henry, PPC, p. 59.

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p. 57.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, pp. 56-57.

« L'auto-affection désigne la rétro-référence à elle-même de l'essence de la manifestation, c'est-à-dire cette essence même saisie dans ce qui constitue la possibilité ontologique de sa propre manifestation. »⁵⁰⁷

C'est l'auto-affection de l'essence par elle-même qui est un « se manifester » ou un « s'apparaître ».

Dans *L'Essence de la manifestation* et dans l'article magnifique « Le commencement cartésien et l'idée de la phénoménologie », Henry approfondit la définition de la phénoménologie. Il propose une « phénoménologie ontologique » à même de réduire l'indétermination et l'obscurité de la phénoménologie historique, à savoir la phénoménologie husserlienne et heideggérienne, qui interroge la condition de possibilité de la donation du phénomène⁵⁰⁸. A partir de sa propre idée de la phénoménologie, Henry analyse le rapport entre la phénoménologie et l'ontologie, et transforme le principe de la phénoménologie historique « autant d'apparence, autant d'être » en un nouveau principe « autant d'apparaître, autant d'être » : « ce principe est décisif en ce qu'il subordonne toute ontologie possible à une phénoménologie préalable. »⁵⁰⁹

⁵⁰⁷ EM, p. 290.

⁵⁰⁸ Dans l'article « Le commencement cartésien et l'idée de la phénoménologie », Henry avance sa définition de la phénoménologie : « La phénoménologie est la science de l'essence des phénomènes, c'est-à-dire de leur phénoménalité pure. En d'autres termes, la phénoménologie ne considère pas les choses mais la façon dont elles se donnent à nous, leur mode de donation, – non pas les objets ». En même temps, il approfondit la compréhension husserlienne de la phénoménologie : « Comme le dit Husserl au Supplément VIII du § 39 des *Leçons* de 1905 sur le temps, “les objets dans le comment” (*Gegenstande im Wie*), c'est-à-dire dans le Comment de leur donation. Mais il faut être plus radical : la phénoménologie ne considère pas, à vrai dire, les objets dans le Comment de leur donation : laissant là les objets, elle examine ce Comment comme tel, la donation elle-même, l'apparaître. [...] *L'objet de la phénoménologie, ce n'est donc pas finalement la façon dont se donne à nous les choses mais la façon dont se donne la donation elle-même. La façon dont se manifeste la manifestation pure, la façon dont se révèle la révélation pure. L'objet originel de la phénoménologie, c'est le mode de phénoménalisation selon lequel se phénoménalise la phénoménalité pure en tant que telle* ». M. Henry, « Le commencement cartésien et l'idée de la phénoménologie », dans *Lire Descartes aujourd'hui: actes*, par Olivier Depré, Danielle Lories, Louvain-la-Neuve, Peeters, 1997, p. 200.

⁵⁰⁹ M. Henry, « Le commencement cartésien et l'idée de la phénoménologie », *art. cit.*, p. 200.

Dans l'auto-affection de l'essence, le contenu ontologique, reçu et constitué par la réceptivité de l'essence, est son essence, c'est-à-dire qu'il y a une unité entre l'essence et son contenu quand ce contenu est constitué par son essence. Ce contenu ontologique n'est pas un contenu extérieur, reçu de manière transcendante. Dans le monisme ontologique, le contenu extérieur désigne le contenu qui « se projette sous la forme d'un horizon dans le milieu pur de l'extériorité. »⁵¹⁰ Donc pour établir une phénoménologie ontologique, il faut établir une « *identité de la réalité ontologique et de l'apparence comme telle* »⁵¹¹ mais il est impossible d'établir cette identité dans l'horizon transcendant, à savoir dans la philosophie de la représentation dont le principe est toujours l'extériorité.

Dans *L'Essence de la manifestation*, Henry distingue deux types de réceptivité :

1. La réceptivité qui reçoit l'horizon.
2. La réceptivité qui se reçoit elle-même.

D'après Henry, le premier est une réceptivité dans la représentation, la seconde est une réceptivité dans l'immanence⁵¹². Deux types d'affection correspondent à ces deux types de réceptivité : l'affection de la transcendance et l'affection de la transcendance par elle-même. Le dernier type de transcendance est plus originaire que la première, selon Henry : la transcendance par elle-même est une transcendance qui est « *déjà affectée* », qui réside dans l'immanence⁵¹³.

Par conséquent, la phénoménologie ontologique de Henry est une phénoménologie ontologique immanente, dans laquelle l'apparence et la réalité sont identiques, sans qu'intervienne entre eux une non-phénoménalité, et sans l'intervention d'une différence entre la forme et le contenu, qui est une différence du type réalité/ irréalité. Dans la philosophie immanente de Henry,

⁵¹⁰ *EM*, p. 295.

⁵¹¹ *Ibid.*, p. 295.

⁵¹² *Ibid.*, p. 299.

⁵¹³ Voir *EM*, pp. 301-302.

le rapport entre ces deux types d'affection est identique au rapport entre la transcendance et l'immanence, c'est-à-dire que « *l'immanence est l'essence de la transcendance* ». La raison pour laquelle Henry fait cette affirmation est que l'immanence révèle la transcendance « *de cette manière déterminée qui la rend possible dans son essence.* »⁵¹⁴ S'il est légitime d'élargir la signification de *l'ego cogito* de la pensée au corps subjectif, alors la question de l'auto-affection de l'être de l'*ego* nous permet aussi de comprendre l'automanifestation du corps elle-même, question que nous avons discutée dans les paragraphes précédents. Si donc nous voulons comprendre la signification authentique de la philosophie du corps subjectif chez Henry, il faut comprendre comment Henry établit une phénoménologie ontologique dans la voie de la philosophie immanente. Dans le chapitre suivant, nous discuterons cette question.

§ 21 Le problème de la passivité et la subjectivité absolue

Le problème de la passivité forme l'une des thématiques importantes dans la phénoménologie de Husserl. Husserl remarque l'importance du retour du logos théorique à la vie de conscience préthéorique, celle-ci constituant une région originaire donatrice de sens. C'est une région passive par rapport à la constitution active de l'objectivité intentionnelle de l'*ego*. Il distingue deux modes de donation des objectivités dans *De la synthèse passive* :

« Des objectivités qui ne peuvent être expérimentées que parce que le sujet expérimentant les a produites de façon autonome dans les actes du moi thématiques [...] Un autre mode de donnée où les objets sont, dans l'expérience, prédonnés passivement au sujet expérimentant et ne sont expérimentables que par la prédonnée, de telle sorte que le sujet exerce simplement des actes de la réceptivité, des actes de la saisie, puis de l'explicitation de ce qui est déjà là, de ce qui apparaît déjà. »⁵¹⁵

⁵¹⁴ *EM*, p. 312.

⁵¹⁵ *DSP*, p. 92.

C'est une couche sensible passivement donnée qui fonde la constitution théorique ou active. Husserl pense que « dans la sphère des objets prédonnés passivement, nous avons exclusivement à faire à des objets individuels », le problème de la passivité se rapporte étroitement au problème de l'individualité de l'objet. Husserl l'analyse par une distinction entre perception immanente et perception transcendante. Le vécu ou la donation dans la perception immanente, en tant qu'objet temporel interne, constitue « un flux d'impressions originaires, de rétentions et de prétentions en tant qu'unité ininterrompue »⁵¹⁶ ; dans la perception immanente, il existe une coïncidence entre l'être et l'être constitué. Dans la perception transcendante, la donation anticipe une donation en chair et en os de l'objet transcendant ; les données matérielles de la perception transcendante anticipent une constitution de l'objet transcendant en chair et en os, mais ils sont perçus immédiatement dans la perception en tant que vécu réel pour la conscience. Chez Husserl, la phénoménologie matérielle se subordonne la phénoménologie intentionnelle, de sorte que la conscience intentionnelle de l'*ego* possède un pouvoir absolu de constituer son objet. Pour garder ce pouvoir de l'*ego*, l'*ego* intentionnel chez Husserl est la subjectivité absolue qui exclut, en effet, la sensibilité, l'affectivité ou l'action corporelle du sujet, et qui néglige, en fait, l'essence ontologique de la subjectivité, laquelle peut être aussi un sujet sensible, affectif ou corporel.

Dans *Philosophie et phénoménologie du corps*, Henry remarque la contribution de Biran à la philosophie du corps subjectif, mais il souligne aussi le défaut de la passivité chez Biran, à savoir l'incompatibilité de la vie sensible et affective avec la vie intelligente et volontaire. Parce que Biran identifie l'*ego* à l'effort, il méconnaît la structure ontologique des affections obscures. D'une part, il les considère « comme des modalités infraconscientes sans qu'il nous soit possible de les déterminer autrement que de cette façon purement négative » ; d'autre part, leur indétermination ontologique fait qu'ils ne sont plus des *Erlebnisse*, mais plutôt « des modalités de la vie organique »⁵¹⁷, c'est-à-

⁵¹⁶ DSP, p. 85.

⁵¹⁷ Henry pense que Biran confond sous ces termes de vie organique ou animale trois sortes de réalités fort différentes : 1. Certains *Erlebnisse* (affection, images, par exemple) ; 2. Des

dire des éléments naturels et transcendants », la vie organique pouvant être entendue « tantôt des processus naturels, tantôt des modalités psychologiques inconscientes, déterminées par ces processus, tantôt des *Erlebnisse* à proprement parler, mais dont on affirme toujours le conditionnement à partir de la réalité physiologique. »⁵¹⁸ D'après Henry, Biran ne peut donc pas comprendre l'essence ontologique de la vie affective, de la sensibilité, de l'imagination, dès lors qu'il scinde le cogito en deux régions inconsistantes, à savoir *la vie intelligente* et *la vie organique*. La compréhension du caractère organique ou animal de la vie affective ou sensible chez Biran constitue une région mécanique qui est indépendante de l'*ego*, « cogito et ego ne coïncident plus ». La vie organique n'appartient plus à la théorie biranienne de la subjectivité, elle constitue une analyse ontologique du corps.

Face aux problèmes de Maine de Biran, Henry essaie de développer une ontologie de la subjectivité absolue capable d'expliquer l'essence du sujet en tant que sujet vivant. Il pense que « *activité et passivité sont bien plutôt deux modalités différentes d'un seul et même pouvoir fondamental qui n'est rien d'autre que l'être originaire du corps subjectif.* »⁵¹⁹ Henry montre que Biran oppose l'être sentant à la personne individuelle pour fonder un dualisme de la vie active et de la vie passive. Pour établir une ontologie du corps, Henry considère le mouvement comme l'essence de notre corps. L'agir et le sentir sont les pouvoirs les plus profonds de notre corps et forment une unité en tant que fondement ontologique commun : « C'est l'habitude sur laquelle s'appuie l'unité de notre vie corporelle à travers toutes les modalités par lesquelles celle-ci se déploie, c'est l'être originaire du corps, enfin, c'est-à-dire l'*ego*. »⁵²⁰ Selon Henry, la compréhension de l'unité de l'agir et du sentir présuppose une théorie de la passivité ontologique originaire. Par exemple, dans l'union du sens de l'ouïe avec la voix, il faut une opération de synthèse passive pour

mouvements physiologiques objectifs et, pour lui, mécaniques ; 3. Une sorte de vie psychologique inconsciente, située entre les deux premiers ordres de réalité et à laquelle convient sans doute plus particulièrement l'expression de vie organique. Cf. *PPC*, p. 216.

⁵¹⁸ *PPC*, p. 218.

⁵¹⁹ *Ibid.*, p. 226.

⁵²⁰ *Ibid.*, p. 227.

l'appréhension de cet acte par l'*ego*. Dans ce phénomène, il y a une expérience de l'acte de parler et une appréhension subjective et passive du son proféré, l'unité de ce double rapport réside dans l'unité de l'être du corps en tant que corps subjectif. Henry pense qu'« il existe un savoir qui ne coexiste pas seulement avec ma première appréhension passive de l'impression sonore, mais qui se confond avec cette appréhension : en tant que celle-ci est subjective, en tant qu'elle est une expérience interne transcendantale, elle est précisément un savoir originaire de cette sorte. »⁵²¹

Si nous revenons à la question de la passivité chez Husserl, constatons que, chez lui, le caractère essentiel de la conscience, à savoir « toute conscience est conscience de quelque chose », restreint la compréhension subjective de la synthèse passive ; en d'autres termes, l'unité de la matière sensible est subordonnée à la forme intentionnelle, et se trouve limitée dans un *ego* « vide ». Chez Henry, si nous considérons le corps comme corps subjectif, nous pouvons donner une compréhension subjective au pré-donné passif. Le corps subjectif constitue une subjectivité absolue où les phénomènes de l'activité et de la passivité s'accomplissent⁵²². En établissant une phénoménologie de la subjectivité absolue et en comprenant le corps en tant que corps subjectif, Henry nous donne une possibilité de comprendre l'unité du phénomène de la passivité et de l'activité. En d'autres termes, la compréhension de la passivité dans la dimension du corps subjectif nous permet de comprendre la densité de la vie subjective dont la subjectivité n'est pas une forme vide, mais une réalité concrète qui est notre corps subjectif.

§ 22 Le savoir du corps comme habitude chez Henry et Husserl

Dans *Philosophie et Phénoménologie du corps*, Henry indique qu'il existe *deux sortes de connaissance et deux sortes d'êtres* chez Biran⁵²³. Ce sont les présupposés phénoménologiques de l'ontologie biranienne : « Dans la

⁵²¹ *PPC*, p. 228.

⁵²² *Ibid.*, p. 228.

⁵²³ *Ibid.*, p. 17.

première forme de connaissance, l'être nous est donné par la médiation phénoménologique, c'est l'être transcendant », c'est « la connaissance extérieure » ; un autre type de connaissance est « la connaissance immédiate », que Biran appelle la « *réflexion* », mais la « *réflexion* » biranienne a une signification différente de la réflexion traditionnelle. Celle-ci présuppose une distance phénoménologique pour l'opération de l'acte réflexif, qui tombe sous la juridiction de l'horizon transcendantal de l'être, mais dans la connaissance immédiate, l'être nous est donné immédiatement, il n'existe pas de distance phénoménologique entre l'être connaissant et l'être connu. La « *réflexion* » biranienne est la « *profondeur même de la subjectivité*, sa vie "intime", par opposition à l'être transcendant en général » ; la connaissance immédiate de Biran est donc une connaissance qui peut poser « le fondement réel de la science de la réalité humaine, de l'«*évidence métaphysique*». »⁵²⁴ En empruntant cette idée à Biran, Henry associe la phénoménologie avec l'ontologie pour éclairer sa phénoménologie de la vie. Il pense que la philosophie du corps de Biran est une philosophie qui définit le corps réel comme un être subjectif et transcendantal et qui éclaire la signification essentielle du corps. C'est une tentative pour établir une unité de la vérité et de l'être, une unité de l'ontologie et de l'épistémologie :

« Il faut bien voir que c'est seulement à une philosophie qui a conçu la vérité originaire comme un être, l'ego transcendantal comme un *sum*, et non comme un sujet logique et comme un néant, qu'est donnée la possibilité de parachever cette œuvre de détermination de la subjectivité et de ne pas reculer devant cette absurdité apparente qui consiste à donner à la connaissance ontologique et originaire le nom du corps. »⁵²⁵

⁵²⁴ PPC, p. 19. Si nous considérons l'idée de Henry sur la distinction entre l'évidence et la *cogitatio* dans son article « Le commencement cartésien et l'idée de la phénoménologie », il semble que nous puissions distinguer deux types d'évidence : l'évidence transcendantale et l'évidence immanente ou ontologique. La première est une évidence qui est réalisée par l'intuition, et présuppose toujours une distance phénoménologique pour s'accomplir ; la deuxième est une évidence absolue, qui prend la forme de l'auto-affection. M. Henry, « Le commencement cartésien et l'idée de la phénoménologie », *art.cit.*, p. 200.

⁵²⁵ PPC, p. 78. Nous soulignons. Dans les *Méditations cartésiennes*, Husserl établit l'unité de la vérité de l'être par l'ego : « Toute fondation, toute démonstration de la vérité et de l'être

Henry indique que « la déduction des catégories n'est possible qu'à l'intérieur d'une ontologie de la subjectivité. »⁵²⁶ Une telle ontologie recherche le fondement et la possibilité de la philosophie. Sans elle, la critique de la philosophie ne peut recevoir son plein développement. La recherche de la déduction des catégories est une méthode pour trouver leur fondement, à savoir le mode d'existence de ces catégories, qui est une sphère d'immanence absolue de la subjectivité. En d'autres termes, il faut que la théorie de Biran soit une ontologie de la subjectivité pour pouvoir apporter « une solution au problème des catégories ». Donc, le problème le plus radical est le problème de l'être, à savoir le problème ontologique. Autrement dit, le problème de l'être de l'*ego* procède du problème des caractères de l'*ego*. Parce que l'être de l'*ego* est « ce qui fait du moi un moi, l'essence de l'ipséité en lui. »⁵²⁷

Dans *Philosophie et phénoménologie du corps*, Henry envisage le savoir du corps comme une expérience interne transcendantale qui est un savoir immédiat de soi. L'être de notre corps originaire est un paraître sans distance phénoménologique, il est justement notre corps propre. Henry voit dans la connaissance du corps subjectif une connaissance absolue qui est notre expérience interne transcendantale. Il la nomme la vie qui mérite le caractère d'« absolue ». Mais, nous pouvons nous demander si cette connaissance absolue est une connaissance d'un nouveau type ou une connaissance au sens classique. Aujourd'hui, nous distinguons habituellement trois types de connaissance dans l'épistémologie :

1. la connaissance propositionnelle est le fait de savoir qu'une certaine proposition est vraie, par exemple, savoir que « la Terre est ronde » ;

se déroulent entièrement en moi, et leur terme est une caractéristique au sein du *cogitatum* de mon *cogito* » ; c'est à partir de la transcendance dans l'immanence, qui éclaire une sphère de la subjectivité transcendantale, que Husserl établit une unité de l'univers vrai et l'univers de l'être, c'est un non-sens de dire que l'univers de l'être vrai se trouve en dehors de l'univers de la conscience possible. Cf. *MC*, pp. 131-132.

⁵²⁶ *Ibid.*, p. 41. Selon Henry, les « catégories » désignent « les idées de force, de cause, de substance, d'unité, d'identité, de personne, de liberté, que Maine de Biran désigne sous les termes de “notions premières”, d’“idées abstraites réflexives”, de “principes”, d’“idées originaires”, et aussi, semble-t-il, de “faculté”. » Cf. *PPC*, p. 30.

⁵²⁷ *Ibid.*, p. 51.

2. le savoir-faire est le fait d'être capable de réussir une action, par exemple, « savoir faire des crêpes » ;
3. la connaissance objectuelle, aussi appelée acquaintance, est le fait de connaître une chose particulière, par exemple, « connaître Paris »⁵²⁸. C'est un type de connaissance qui est proposé par Bertrand Russell pour distinguer la connaissance descriptive.

Dans le *Théétète* de Platon, la connaissance est considérée comme une « opinion droite pourvue de raison. »⁵²⁹ Aujourd'hui, nous la transformons souvent dans cette formulation : « La connaissance comme croyance vraie et justifiée ». Cette définition ne s'applique qu'à la connaissance propositionnelle, parce qu'il ne s'agit pas de la connaissance du savoir-faire. La définition classique de la connaissance est considérée comme insuffisante à cause du problème de Gettier⁵³⁰. Nous ne discutons pas ce problème ici. Mais nous voudrions nous demander comment comprendre la connaissance du corps subjectif.

Si nous examinons les analyses henryennes sur la connaissance absolue du corps dans *Philosophie et phénoménologie du corps*, nous découvrons que la connaissance absolue du corps se rapporte intimement à la connaissance du savoir-faire, qui est le fait d'être capable de réussir une action. Dans *Personal knowledge : towards a post-critical philosophy*, Micheal Polanyi propose la notion de la *connaissance tacite* qui est un type de connaissance différente de

⁵²⁸ [https://fr.wikipedia.org/wiki/Connaissance_\(philosophie\)#cite_note-3](https://fr.wikipedia.org/wiki/Connaissance_(philosophie)#cite_note-3).

⁵²⁹ Platon, *Théétète*, 201d ; voir aussi *Ménon*, 98a2 ; *Phédon*, 76b5-6 et 97d-99d2 ; *Le Banquet* 202a5-9 ; *République* 534b3-7 ; and *Timée* 51e5.

⁵³⁰ Le problème de Gettier est le fait qu'il y a des croyances vraies et justifiées qui ne sont pas des connaissances. Il tire son nom d'Edmund Gettier, qui a donné les deux premiers exemples de ce genre en 1963 dans un bref article resté célèbre. Voici l'un de ses exemples. J'ai deux collègues de travail, M. Illa et M. Lapas. J'ai de bonnes raisons de croire que Lapas possède une Ford : je l'ai vu en conduire une plusieurs fois pour se rendre au bureau. J'en déduis qu'il y a quelqu'un dans mon bureau qui possède une Ford. Là aussi, j'ai de bonnes raisons de le croire, puisque c'est la conséquence logique de quelque chose que j'ai de bonnes raisons de croire. Supposons qu'en fait, Lapas n'a pas de Ford (il conduit une voiture de location), mais qu'à mon insu Illa en a une (il n'en parle jamais ni ne la sort de son garage). Ma croyance est vraie, et elle est justifiée (puisque j'ai de bonnes raisons de croire qu'elle est vraie), pourtant, il est clair que je ne sais pas que quelqu'un dans mon bureau possède une Ford. Cf. [https://fr.wikipedia.org/wiki/Connaissance_\(philosophie\)#cite_ref-11](https://fr.wikipedia.org/wiki/Connaissance_(philosophie)#cite_ref-11).

la *connaissance explicite ou propositionnelle*, à savoir « *we can know more than we can tell.* »⁵³¹ En général, nous considérons la connaissance tacite comme une connaissance du corps, ou une connaissance qui se rapporte au corps ; par exemple, le savoir du « faire du vélo » est toujours considéré comme un exemple évident de la connaissance tacite. En même temps, la connaissance tacite ne se limite pas seulement à la dimension du corps. Elle comporte aussi les activités intellectuelles, par exemple : assaisonner un plat, gérer un projet complexe, improviser un sketch, résoudre un problème informatique, composer une œuvre musicale ou d'art plastique, etc.

L'approche henryenne de la connaissance ontologique du corps fournit une clarification philosophique plus claire de la connaissance tacite. En effet, le caractère essentiel de la connaissance tacite est sa non-propositionnalité, c'est-à-dire qu'on ne peut pas l'exprimer explicitement dans une proposition. Un autre caractère essentiel est son individualité et sa corporéité, autrement dit, son caractère subjectif. C'est un type de connaissance plus subjectif que la connaissance propositionnelle, en première personne, désignant une expérience subjective ou personnelle qui se manifeste dans le mouvement du corps. De même, parce que le corps chez Henry est un corps subjectif, la transformation du sujet conscient en sujet corporel peut nous aider à comprendre le caractère subjectif et corporel de la connaissance absolue.

Utilisons la terminologie de la philosophie de Henry. La connaissance tacite est une connaissance immédiate du soi, qui est une manifestation sans distance phénoménologique ou une connaissance sans l'intervention de l'activité de la conscience. C'est une connaissance manifestée dans le « je peux ». Dans *Philosophie et phénoménologie du corps*, Henry propose un exemple : « L'acte par lequel je prends avec la main la boîte d'allumettes qui est dans ma poche, la connaissance que j'ai de cette boîte est uniquement celle qu'en a le mouvement qui s'empare d'elle et qui l'utilise », c'est une connaissance qui est « immanente à ce processus dont elle constitue l'être

⁵³¹ M. Polanyi, *The Tacit Dimension*, University of Chicago Press: Chicago, 1966, p. 4.

même »⁵³², ce n'est pas une connaissance intellectuelle ou théorique, ni une représentation. Henry considère cette connaissance comme la connaissance corporelle, fondement de la connaissance théorique et intellectuelle⁵³³. Chez Heidegger, c'est une connaissance de la boîte à portée de main (*Zuhanden*). Il existe un rapport originaire de l'être des choses au mouvement du corps, c'est-à-dire que le corps se rapporte immédiatement à l'objet.

Si nous utilisons la terminologie de la phénoménologie husserlienne, nous pouvons considérer la connaissance intellectuelle ou théorique comme une connaissance sous la forme de la conscience intentionnelle, c'est-à-dire que ce qu'on connaît est une chose en face de l'*ego* conscient ; c'est dans l'attitude théorique que nous pouvons propositionnaliser notre connaissance d'une chose. Au contraire, selon l'interprétation henryenne de la connaissance corporelle, le corps est le pouvoir de connaissance, il n'y a pas de distance intentionnelle entre le corps subjectif et l'objet.

En même temps, dans *Philosophie et phénoménologie du corps*, Henry propose le concept d'habitude pour expliquer l'essence de la connaissance ontologique du corps. Selon lui :

« Le corps est un pouvoir en disant qu'il est une habitude, l'ensemble de nos habitudes. Quant au monde, il est le terme de toutes nos habitudes, et c'est en ce sens que nous en sommes véritablement les habitants. Habiter, fréquenter le monde, c'est là le fait de la réalité humaine et ce caractère d'habitation est un caractère ontologique qui sert aussi bien à définir le monde que le corps qui en est l'habitant. »⁵³⁴

Henry pense que l'acte de prendre la boîte « n'est pas un acte individué dans le temps, un acte qui serait présent au moment où j'accomplis et qui, ensuite, tomberait dans le passé. »⁵³⁵ En effet, l'acte individué ou instantané dans le passé est un acte qui est gardé par le souvenir ; selon Henry, « le

⁵³² *PPC*, p. 130.

⁵³³ *Ibid.*, p. 131.

⁵³⁴ *Ibid.*, p. 134.

⁵³⁵ *Ibid.*, p. 136.

souvenir est la conscience de quelque chose comme passé », qui, en tant qu'un acte de la conscience de quelque chose, ne rend pas « en personne ce qui a sombré en arrière dans le temps. »⁵³⁶ Par exemple, l'acte par lequel je prends la boîte d'allumettes dans ma poche chaque jour, est une habitude qui est un pouvoir de notre corps. Dans l'habitude, il n'y pas d'intervention de la conscience attentive, c'est toujours le corps qui fonctionne en tant que sujet.

Pour Henry, l'acte de prendre la boîte est une connaissance ontologique, et celle-ci est l'être originaire du corps subjectif. Il pense que l'unité de notre corps n'est pas « arrachée au temps par le pouvoir de nos prétentions et de nos rétentions, elle est immanente à l'être de notre connaissance ontologique. »⁵³⁷ Par conséquent, il pense que nous ne devons pas expliquer l'unité de notre corps par la mémoire, mais par l'habitude. En même temps, l'habitude chez Henry n'est pas un terme psychanalytique, puisque, pour lui, les « habitudes ne sont pas plus inconscientes que les souvenirs. »⁵³⁸ Chez Freud, l'inconscience est toujours la « nuit » d'un arrière-monde, elle est considérée comme l'opposé de la conscience ; mais l'habitude chez Henry, en tant que passivité radicale, n'est pas l'inconscient freudien, puisque, chez Freud, la passivité est interprétée en tant que « milieu de pulsions purement énergétiques. »⁵³⁹ Chez Henry, l'aspect positif de la passivité est éclairé par une réinterprétation du sujet radical en tant que souffrance, et en réintégrant le corps dans le milieu de la subjectivité absolue, à savoir dans la vie.

Si nous revenons à la phénoménologie de la constitution de Husserl, nous constatons qu'il considère l'« individualité en tant que style d'ensemble et habitus du sujet qui, en tant qu'unité globalement concordante, traverse tous les modes de comportement, toutes les activités et passivités et auquel contribue aussi constamment le soubassement psychique tout entier. »⁵⁴⁰ L'activité de l'habitude n'est pas « la conséquence d'une prise de position, d'un acte libre de

⁵³⁶ *PPC*, p. 136.

⁵³⁷ *Ibid.*, p. 139.

⁵³⁸ *Ibid.*, p.140.

⁵³⁹ J.-Fr. Lavigne, *Michel Henry: pensée de la vie et culture contemporaine : actes du colloque international de Montpellier, 3-5 décembre 2003*, Paris, Beauchesne, 2006, p. 117.

⁵⁴⁰ *Ideen II*, p. 373.

l'ego raisonnable »⁵⁴¹ ; en d'autres termes, l'*ego* ne décide pas activement de l'habitude, il lui cède. L'habitude constitue une dimension passive du sujet, c'est une dimension de pré-donnée, déjà constitué, qui n'a pas besoin de l'intervention du moi actif.

Dans les *Ideen II*, Husserl affirme que « 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, tout "vivre" est le "vivre" d'un ego qui lui-même ne s'écoule pas comme ses vécus », il existe un soubassement pré-donné, et « ce soubassement de la pré-donnée renvoie à l'autre soubassement, que nous nommons psychique, de l'*habitus* avec ses règles fixes. »⁵⁴² En relation avec ces différentes couches de la conscience, à savoir la conscience réfléchie et la conscience irréfléchie, il existe une distinction entre l'*ego* pur et l'*ego* personnel, le premier étant constitué avant la réflexion. Chez Husserl, la vie irréfléchie de l'*ego* noue un rapport intime avec des pré-données et avec un monde environnant. Husserl considère ce rapport comme un rapport de motivation qui se manifeste dans l'intentionnalité patente ou latente. Dans le cas de l'intentionnalité latente, le sujet a l'habitude d'être motivé dans telles et telles circonstances motivantes. Dans les *Ideen II*, Husserl envisage l'*ego*-homme en tant que « partie intégrante du monde environnant réel de l'*ego* pur, qui en tant que centre de toute intentionnalité, accomplit également l'intentionnalité par laquelle précisément l'*ego*, en tant qu'homme et personne, se constitue. »⁵⁴³ L'*ego*-homme ou l'*ego* empirique fonctionne « en tant que pivot réel phénoménal pour la constitution, conforme à l'apparence, du monde spatio-temporel dans son ensemble. »⁵⁴⁴ Chez Husserl, l'*ego* pur est donné en immanence ; l'*ego*-homme ou l'*ego* réel est constitué par l'*ego* pur en tant qu'objet transcendant et il constitue une partie intégrante de l'environnant pour l'*ego* pur. En d'autres termes, il existe un rapport « causal » entre l'*ego* pur et l'*ego* réel, l'*ego* réel peut motiver « causalement » l'activité de l'*ego* pur,

⁵⁴¹ A. Montavont, *op. cit.* Cf. paragraphe : « Pôle égoïque et vie de la conscience », pp. 50-60.

⁵⁴² *Ideen II*, p. 373.

⁵⁴³ *Ibid.*, p. 162.

⁵⁴⁴ *Ibid.*, p. 163.

et l'*ego* pur peut exercer une motivation intentionnelle sur l'*ego* réel. Ce sont deux types de rapports que nous avons discutés dans la première section : l'un est un rapport réel ; l'autre est un rapport intentionnel⁵⁴⁵.

En même temps, Husserl considère le corps comme une réalité dans laquelle la constitution de la réalité psychique se réalise. Dans la constitution de l'*ego*-homme avec le monde matériel, le corps propre apparaît en même temps en tant que chose matérielle et en tant que chose psychique particulière, c'est-à-dire qu'il peut jouer un rôle en tant que centre d'orientation : le sujet doté de faculté psychiques-somatiques n'est pas loin de son corps propre, « il porte en soi le *point zéro* de toutes orientations »⁵⁴⁶, et le corps peut aussi être envisagé comme une chose physique obéissant aux lois de la physique. Chez Husserl, le corps propre appartient à l'*ego*, et il est constitué par l'*ego* pur ; il « se sert de moyen pour toutes les perceptions, me fait obstacle dans la perception de lui-même et il est une chose dont la constitution est étonnamment imparfaite. »⁵⁴⁷ Il est considéré en tant qu'élément de la connexion causale, car il ne reste que l'*ego* pur après la réduction phénoménologique. Le mouvement du corps propre est interprété en tant que mouvement mécanique par Husserl dans les *Ideen II*. La spontanéité du sujet repose donc sur la volonté de l'*ego*, l'essence du mouvement spontané authentique du corps est supprimée dans la compréhension husserlienne du corps propre. Par exemple, le mouvement instinctif et le mouvement d'habitude du corps sans intervention de l'*ego* conscient montrent une difficulté de l'idée du corps chez Husserl. Pour expliquer le mouvement d'habitude, ce dernier utilise le concept d'*intentionnalité latente*, et se borne encore à la phénoménologie de la conscience. C'est pour cette raison que Merleau-Ponty insiste sur l'« impossibilité d'une réduction complète. »⁵⁴⁸ Chez Husserl, par rapport à la pensée thématique explicite de l'*ego* conscient, le corps propre constitue un arrière-fond obscur, sa signification philosophique n'est pas encore éclairée.

⁵⁴⁵ Cf. § 12 : « Le schème sensible en tant que manifestation originaire. »

⁵⁴⁶ *Ideen II*, p. 223.

⁵⁴⁷ *Ibid.*, p. 224.

⁵⁴⁸ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1976, p. VIII.

En même temps, dans les *Ideen II*, Husserl distingue deux types d'intentionnalité :

1. L'intentionnalité par laquelle des objets sont conscients : il s'agit de la simple conscience ou *représentation* ;
2. l'intentionnalité qui constitue le comportement des actes par rapport au représenté, c'est-à-dire les « *prises de position* ».

D'après Husserl, la subjectivité se manifeste par « conscience d'objet » et « prise de position ». Il nous semble qu'il existe chez lui une *intentionnalité de comportement*, c'est-à-dire un comportement se rapportant au représenté, une intentionnalité de non-remarquer distincte de l'intentionnalité du « faire attention à » ou de l'intentionnalité de saisir. Avant le « faire attention à » et la « prise de position », il existe une couche de pré-donné, à savoir la couche des sensations et d'indication, mais ce n'est pas une couche totalement aveugle, elle a sa propre règle. Pour expliquer la couche passive de l'*ego*, Husserl utilise le concept d'habitude. Par rapport à la région de l'activité de l'*ego*, l'habitude constitue une région pré-donnée passive de l'*ego*. Parce que Husserl insiste sur la priorité de la phénoménologie intentionnelle par rapport à la phénoménologie de la matière, il préfère interpréter la couche de pré-donnée en l'intégrant dans une forme universelle. Dès lors, l'essence du soubassement comme pré-donnée et comme habitude n'est pas éclairée. Par rapport à la conscience intentionnelle, que l'on peut considérer, en un certain sens, comme une conscience explicite, Husserl préfère considérer l'habitude comme une conscience latente.

Husserl distingue « la manière propre du sujet égologique, en tant que sa manière propre habituelle de se comporter, de la manière propre dont se tissent les arrière-plans. C'est là en quelque sorte un sol d'enracinement dans des profondeurs obscures. »⁵⁴⁹ Chez Husserl, le sujet transcendantal est l'*ego* pur de la conscience, le corps est exclu de la sphère du sujet transcendantal ; la couche corporelle constitue plutôt la sphère de l'âme sensible qui doit être

⁵⁴⁹ *Ideen II*, p. 375.

rangée dans « le *domaine de la psychologie de l'association*. »⁵⁵⁰ Pour lui, l'âme sensible, couche inférieure de la couche psychique qui n'est pas une réalité de la nature, constitue le soubassement d'un *ego-homme* ; elle constitue une *unité empirique* avec le sujet de la prise de position, c'est une unité *du sujet personnel* qui appartient au sujet égologique. Selon les analyses de Husserl dans *Ideen II*, il est important de « non seulement comprendre le sujet personnel comme sujet de l'intentionnalité, mais aussi de penser la motivation comme la loi de la vie de l'esprit, tout en tentant de comprendre le moment de passivité qui est engagé dans le rapport du moi à son monde environnant. »⁵⁵¹ Il existe un rapport motivationnel entre le sujet et son environnement dans la constitution du monde de l'esprit. En ce sens, c'est l'*ego-homme* et l'*ego* réel qui constituent une partie intégrante de l'environnement de l'*ego* pur. La causalité est intervenue dans la constitution du corps physique ; quand le corps est considéré comme une chose matérielle, le corps physique noue un rapport causal avec son monde environnant.

Dans les *Ideen II*, Husserl a remarqué la dimension passive du sujet, à savoir sa dimension corporelle, mais chez lui, c'est une dimension purement passive par rapport à l'*ego* de la pensée. Pour expliquer le mouvement du corps, il faut emprunter la notion de la « volonté de l'*ego* » ; les mouvements corporels sans intervention de l'*ego* conscient sont interprétés par la passivité pure et par la non-liberté de l'*ego*. Dans *Ideen I*, l'agir et le sentir du corps sont un acte non complet, qui constitue les données sensibles ou matérielles, formant une couche subordonnée à la couche intentionnelle. Ils forment une région de l'âme sensible dans *Ideen II*, une « face-nature » pour l'esprit, qui est le soubassement de la subjectivité ; la vie affective inférieure et la vie pulsionnelle appartiennent à cette « face-nature ». C'est une région de non-liberté du sujet, constituée par l'*ego* pur, si nous ne considérons pas le corps comme un corps subjectif.

⁵⁵⁰ *Ideen II*, p. 376.

⁵⁵¹ N. Monseu, « Le problème de la nature dans l'éthique de Husserl », dans *Bulletin d'analyse phénoménologique*, VI 2, 2010 (Actes 2), p. 33.

Dans *Phénoménologie matérielle*, Henry explique que l'essence de la matière n'est pas élucidée dans la phénoménologie intentionnelle de Husserl. Henry considère le corps en tant que corps subjectif pour clarifier l'essence de la matière sensible qui constitue une partie importante du contenu de la phénoménologie matérielle. Le corps subjectif est un corps vivant avec son contenu effectif, il est le milieu ontologique de toutes les intentionnalités de la vie corporelle. La vie du sujet est la vie concrète du corps. Chez Henry, la vie ne se manifeste pas seulement par la conscience intentionnelle, mais aussi par son habitude corporelle. Pour éclairer l'essence de la connaissance ontologique du corps, Henry pense que « le corps n'est pas un savoir instantané, il est ce savoir permanent qu'est mon existence même, il est *mémoire*. »⁵⁵² Henry fait une distinction entre le corps *originel*, qui est un corps ontologique, et le corps humain, qui est un mode existentiel du corps originel. Cette distinction correspond à la distinction « entre l'être de l'ego et l'existence de l'ego vécu par un individu particulier. »⁵⁵³ Henry souligne que « *l'habitude est le fondement de la mémoire*. »⁵⁵⁴ Selon lui, après la réduction du corps objectif, « le corps *humain* s'offre à l'homme avec des caractères qui varient au long de l'histoire, caractères qui se traduisent par exemple dans les habitudes si diverses concernant la nourriture, le vêtement, la sexualité, ainsi que dans les nombreuses "modes" qui s'y rapportent. »⁵⁵⁵ De plus, l'habitude s'étend aussi à la sensibilité, à l'affectivité et au mouvement intelligent du corps.

Dans le « Chapitre 3 : Entretien du principe vital » des *Œuvres de Maître Tchouang*, celui-ci décrit un exemple parfait du mouvement intelligent du corps :

« Tch3.A. L'énergie vitale est limitée. L'esprit est insatiable. Mettre un instrument limité à la discrétion d'un maître insatiable, c'est toujours périlleux, c'est souvent funeste. Le maître usera l'instrument. L'effort

⁵⁵² PPC, p.135, nous soulignons.

⁵⁵³ O. Ducharme, « Le concept d'habitus chez Michel Henry », dans *Journal of French and Francophone Philosophy*, Vol XX, No 2, 2012, p. 44.

⁵⁵⁴ PPC, p.137.

⁵⁵⁵ *Ibid.*, p. 6.

intellectuel prolongé, exagéré, épuiser la vie. – Se tuer à bien faire pour l'amour de la gloire, ou périr pour un crime de la main du bourreau, cela revient au même ; c'est la mort, pour cause d'excès, dans les deux cas. Qui veut durer, doit se modérer, n'aller jusqu'au bout de rien, toujours rester à mi-chemin. Ainsi pourra-t-il conserver son corps intact, entretenir sa vie jusqu'au bout, nourrir ses parents jusqu'à leur mort, durer lui-même jusqu'au terme de son lot.

Tch3.B. Le boucher du prince Hoei de Leang dépeçait un bœuf. Sans effort, méthodiquement, comme en mesure, son couteau détachait la peau, tranchait les chairs, disjoignait les articulations.

- Vous êtes vraiment habile, lui dit le prince, qui le regardait faire.

- Tout mon art, répondit le boucher, consiste à n'envisager que le principe du découpage. Quand je débutai, je pensais au bœuf. Après trois ans d'exercice, je commençai à oublier l'objet. Maintenant quand je découpe, je n'ai plus en esprit que le principe. Mes sens n'agissent plus ; seule ma volonté est active. Suivant les lignes naturelles du bœuf, mon couteau pénètre et divise, tranchant les chairs molles, contournant les os, faisant sa besogne comme naturellement et sans effort. Et cela, sans s'user, parce qu'il ne s'attaque pas aux parties dures. Un débutant use un couteau par mois. Un boucher médiocre, use un couteau par an. Le même couteau me sert depuis dix-neuf ans. Il a dépecé plusieurs milliers de bœufs, sans éprouver aucune usure. Parce que je ne le fais passer que là où il peut passer.

- Merci, dit le prince Hoei au boucher ; vous venez de m'enseigner comment on fait durer la vie, en ne la faisant servir qu'à ce qui ne l'use pas⁵⁵⁶.

⁵⁵⁶Maître Tchouang, *Les Oeuvres de Maître Tchouang*, tr. fr. par J. Levi, Paris, Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances, 2010, pp. 15-16.

La main du boucher « connaît » parfaitement le corps du bœuf quand il le découpe selon sa volonté, c'est une connaissance du corps sans « *penser au bœuf* ». En d'autres termes, la main du boucher s'habitue dans son objet qu'est le bœuf ; la main, le couteau et le bœuf constituent une expérience interne du corps subjectif qui est le sujet absolu lui-même, ou ils constituent une unité immanente du sujet. L'habitude constitue un des modes de notre existence dans le monde naturel, dans le monde culturelle et dans la communauté interpersonnelle. Chez Henry, un des pouvoirs du corps est la puissance de produire et de répéter un acte, c'est un pouvoir qui ne présuppose pas de distance représentative ; de plus, c'est une connaissance ontologique par laquelle le monde est constitué. Le corps henryen est un constituant plutôt qu'un constitué comme chez Husserl. Pour Henry, l'habitude est le fondement de l'unité du corps ou de l'*ego*, c'est une réinterprétation de l'habitude du sujet en considérant le corps en tant que corps subjectif. L'habitude est une chose qui s'origine dans l'intériorité du corps, il se manifeste comme une structure interne transcendantale, et il appartient à une sphère absolue immanente qui se manifeste sans présupposer aucune distance phénoménologique.

Chapitre II : L'auto-affection et la manifestation originale chez Henry

§ 23 La nécessité d'édifier une ontologie phénoménologique universelle pour préciser la signification du phénomène : un « phénomène » original

Dans *L'Essence de la manifestation*, Henry commence sa recherche philosophique en critiquant le rationalisme de Descartes qui veut « réduire l'ensemble du réel à des essences homogènes soumises à l'empire d'un type unique d'évidence. »⁵⁵⁷ D'après Henry, la philosophie de Descartes est une ontologie formelle « qui vise à restituer toutes ses formes au pouvoir de l'intuition, et, corrélativement, à exhiber l'être dans la totalité de ses structures fondamentales et de ses régions ultimes. »⁵⁵⁸ L'ontologie formelle ne peut pas éclairer la signification véritable de l'ontologie matérielle, la « formalisation » de l'être réel et concret cache sa réalité. En commençant sa recherche philosophique par la quête du *sens de l'être* du « *sum* », Henry pense que l'être réel ou le « contenu » n'est pas identiquement l'Idée ou l'être vrai, « le cogito n'est que l'une des vérités rationnelles [...] La raison n'est pas une faculté de l'universel [...] plus scrupuleux est l'effort de la réflexion dans la détermination des contenus qu'elle est susceptible de légitimer [...] plus nombreuses les sphères de l'être que la raison [...] plus décisif aussi et plus fatal est l'oubli où se meut la philosophie. »⁵⁵⁹ En même temps, Henry pense que l'essence matérielle est l'origine de l'ontologie formelle, grâce à laquelle l'ontologie formelle ne devient pas une ontologie « vide ».

De même, Henry pense que la philosophie de l'intuitionnisme ou la phénoménologie de la raison ne peuvent donner une véritable signification à l'essence de l'horizon ; il le considère comme un étant déterminé, auquel manque l'essence, c'est-à-dire que l'horizon discuté par l'intuitionnisme n'est

⁵⁵⁷ *EM*, p. 10.

⁵⁵⁸ *Ibid.*, p. 10.

⁵⁵⁹ *Ibid.*, p. 12.

qu'une structure particulière, son essence est perdue dans le mode de réalisation intuitive de l'intuitionnisme. Du point de vue de Henry, « l'essence de l'horizon est manquée dans le principe de l'intuition » ; l'intuitionnisme conduit à un oubli de l'être, ainsi que l'a montré Heidegger ; la phénoménologie husserlienne, dont le principe est l'intuition, ne peut pas éclairer l'essence de l'horizon. La condition de la manifestation de l'être ou l'essence de l'horizon est un « *horizon transcendantal de tout être en général.* »⁵⁶⁰

Il faut donc une *ontologie phénoménologique universelle*, une ontologie première autonome et suffisante, pour éclairer la signification et la tâche véritable de la philosophie et pour faire sortir la philosophie de la philosophie régionale ou de « l'idéologie de la vérité » qui détermine, évidemment de manière impropre, *le sens de l'être en général*⁵⁶¹. Dans *L'Essence de la manifestation*, Henry considère l'être de l'ontologie phénoménologique universelle comme un être universel, qui désigne l'essence et l'objet ou le contenu de toutes les ontologies régionales : « Il est l'être lui-même [...] Il est l'essence primordiale, l'essence de toute région, mais aussi de tout objet, de tout ce qui est. »⁵⁶² En étudiant le plan de la philosophie de Henry, nous constatons que son ambition est d'établir une ontologie par la phénoménologie⁵⁶³, non pas par une phénoménologie extatique mais grâce à la phénoménologie matérielle qui est une phénoménologie étudiant l'essence de l'être en général.

Henry précise la contribution de la phénoménologie transcendantale ou constitutive de Husserl à la clarification de la question du sens de l'être de l'*ego* :

⁵⁶⁰ *EM*, p. 24.

⁵⁶¹ Henry indique que « la tâche de la philosophie n'est point d'accumuler les vérités », et que l'ontologie phénoménologique universelle est une ontologie fondamentale. *EM*, pp. 13-16.

⁵⁶² *Ibid.*, p. 14.

⁵⁶³ Comme le dit Heidegger : « L'ontologie n'est possible que comme phénoménologie », cité par Henry, *EM*, p. 50. L'ontologie phénoménologique n'est pas une ontologie formelle, mais une ontologie de l'être universel, qui porte sur la réalité de l'être.

« La restitution de sa signification ontologique à la problématique de l'ego cogito est rendue possible par le dépassement qu'opère déjà la phénoménologie husserlienne quand elle s'oriente délibérément vers les problèmes constitutifs qui mettent en évidence la relation des structures de l'être avec la conscience comprise désormais comme un pouvoir d'intuition qui donne être et sens à l'objet qu'elle constitue. »⁵⁶⁴

Cette ontologie phénoménologique porte sur le « comment » du « phénomène » de l'être ; et le « comment » possède ici une signification matérielle : « *La révélation originaire est à elle-même son propre contenu. Le "comment" de cette révélation est un être réel.* »⁵⁶⁵ Dans cette révélation originaire, il existe une identité entre sa réalité et son mode de manifestation ; c'est la vie elle-même qui est cette révélation originaire et immanente, et qui est une présence à soi-même excluant la transcendance. Ce « phénomène » n'est pas un phénomène parallèle au phénomène transcendant, il est le fondement de ce dernier. En tant que la vie elle-même, il est le « phénomène » originaire et absolu, qui est la signification véritable du phénomène.

Selon Henry, « l'être lui-même, considéré dans son essence pure, domine tout étant, et la réalité humaine en particulier », mais la question de l'être est proposé par *l'ego cogito* ou par le *Dasein*. Le privilège de *l'ego cogito* ne conduit pas à l'hétérogénéité de l'être de *l'ego* et l'être de l'étant, c'est un même être ; l'être de *l'ego* n'est pas la vérité, il existe une vérité originaire ou première qui « n'est pas différente de l'ego lui-même et qui constitue son être même » ; la vérité originaire est l'essence originaire qui « est l'ultime condition de possibilité de toute existence. Elle est le fondement, et cela en un sens ontologique. »⁵⁶⁶ D'après Henry, ce fondement lui-même est un phénomène, mais un « phénomène » originaire, qui est la condition de possibilité des phénomènes transcendants, et qui est la révélation immanente ; il est l'immanence elle-même qui « confère à ce fondement sa réalité en lui

⁵⁶⁴ *EM*, p. 34.

⁵⁶⁵ *Ibid.*, p. 52.

⁵⁶⁶ *Ibid.*, p. 48.

donnant le moment de la présence. »⁵⁶⁷ Henry établit une unité de l'ontologie et de la phénoménologie à partir de la révélation immanente de la vie elle-même. S'appuyant sur l'ontologie phénoménologique, Henry développe la tâche de la phénoménologie dont le but est de trouver le *fondement*.

Il interprète l'*ego* absolu à partir de son être immanent et de sa vie immanente, et l'essence qui est cherchée ici n'est pas une essence dans l'ordre réflexif, puisque l'essence réflexive n'est qu'une chose particulière et déterminée, à savoir l'étant. Cette essence n'est pas l'étant ; elle est l'essence universelle qui désigne l'étant et le Néant aussi ; « le Néant n'est pas rien, il est l'opération effective par laquelle l'être se réalise. »⁵⁶⁸ Henry considère l'essence de l'être comme une essence absolue qui règne sur tout. On peut le comparer avec la Voie (Tao) de Lao Tseu, qui est aussi une essence absolue, comparaison dont nous discuterons dans le § 31.

§ 24 Une ontologie phénoménologique de l'être de l'*ego*

Dans les *Méditations cartésiennes*, Husserl donne une signification de la phénoménologie transcendantale, distincte à la fois de l'idéalisme psychologique, de l'idéalisme empirique et de l'idéalisme kantien, pour expliquer la constitution évidente de l'*ego* lui-même et la constitution du monde :

« Si des horizons sont vus et appréhendés, il en résultera une phénoménologie universelle qui sera une auto-explicitation de l'*ego* conduite dans une constante évidence et, ce, de manière concrète. Disons avec plus de précision : c'est, premièrement, une auto-explicitation au sens précis du terme, qui montre d'une façon systématique comment l'*ego* se constitue lui-même comme étant en soi et pour soi selon une essence qui lui est propre ; deuxièmement, c'est une auto-explicitation au sens large du terme qui, à partir de là, montre

⁵⁶⁷ *EM*, p. 52.

⁵⁶⁸ *Ibid.*, p. 15.

comment l'ego, en vertu de cette essence propre, constitue en lui-même aussi quelque chose d'autre, d'objectif, et de même, en général, tout ce qui, dans le je, aura jamais, en tant que non-je, valeur d'être pour lui. »⁵⁶⁹

Selon Henry, le défaut de l'idéalisme consiste dans son incapacité à saisir la réalité, puisqu'il ne considère pas l'affectivité comme l'essence de l'absolu, comme sa révélation⁵⁷⁰.

La phénoménologie transcendantale est une phénoménologie pour l'ego, qui montre comment la connaissance s'établit à partir de l'ego. La recherche henryenne de l'essence de la manifestation est une recherche sur l'origine ou la condition de possibilité de l'essence de l'être. Après Descartes, l'ego devient l'origine de la manifestation, c'est-à-dire qu'il en est la condition de possibilité⁵⁷¹. L'ontologie phénoménologique est donc une recherche sur l'être de l'ego ou sur la manifestation ontologique de la subjectivité. La philosophie de l'être et la philosophie de la conscience échangent leur problématique depuis l'époque moderne ; il y a un développement de la philosophie de l'être vers la philosophie de la conscience ou de la subjectivité qui nous donne les moyens de reconstruire l'essence de la pensée philosophique.

Le tournant épistémologique de Descartes transforme les voies de la recherche en philosophie, le problème philosophique de l'être devient celui de l'être de la conscience. C'est une « subordination de l'ontologie à l'égologie ». Mais dans *L'Essence de la manifestation*, Henry pense que « le cogito ne représente qu'un être particulier et déterminé, saisi dans l'évidence

⁵⁶⁹ MC, p. 134.

⁵⁷⁰ Cf. EM, pp. 859-860.

⁵⁷¹ Dans *L'Essence de la manifestation*, Henry rappelle le mélange de philosophie première et de discussions sur Dieu, qui est développé par Heidegger ; cette confusion influence Descartes qui considère l'ego comme un être absolu ; mais, Henry pense que l'ego n'est qu'un existant particulier ; et « qu'il soit envisagé sous le titre de "sujet" ou d'"esprit", de "personne" ou de "raison", le cogito qui subit ces transformations inessentiels demeure un existant qu'on ne saurait confondre avec un fondement d'ordre ontologique. » EM, p. 26. Cette critique montre l'« ambition » philosophique de Henry, qui veut chercher l'être absolu oublié par la philosophie depuis longtemps.

apodictique »⁵⁷² ; l'être qui procède du cogito n'est qu'un être régional ou déterminé qui est visé *rationnellement* par le cogito. Au contraire, l'ontologie universelle ne se limite pas à l'ontologie de l'*ego*, c'est-à-dire que l'être universel ne coïncide pas avec l'être déterminé qui ne correspond qu'à une région de l'ontologie. En même temps, il indique que, selon Heidegger, l'ontologie cartésienne est en effet une ontologie de l'oubli de l'essence, puisqu'il comprend l'essence à partir de l'étant, l'essence perdant son statut de fondement de l'étant. A partir de la philosophie transcendantale de Kant, la philosophie commence à interroger la condition de possibilité de notre connaissance, et le problème de l'identité de la subjectivité du sujet et de l'objectivité de l'objet est analysé de façon explicite chez lui. Mais Henry note aussi que la « condition de possibilité de l'expérience » n'est pas définie de manière rigoureuse, puisque cette condition de possibilité est une possibilité « vide » et formelle qui est seulement « la condition d'une expérience possible et non pas d'une expérience réelle. »⁵⁷³

Après que l'ontologique traditionnelle a été sérieusement critiquée par Heidegger, le problème ontologique devient celui de l'être ou l'essence de l'étant. Mais Henry croit que la philosophie de l'être de Heidegger est encore un monisme ontologique, puisqu'elle fait une distinction ontologique entre l'être et l'étant. Selon Henry, « l'être est l'être de l'étant » signifie en fait une unité de l'être et de l'étant, l'être chez Heidegger est en effet un transcendant de l'étant. La pensée heideggérienne « qui oppose l'être à l'étant ne pénètre pas encore dans le contenu, pénétrer le contenu, c'est aller en lui jusqu'à ce qui constitue son fond le plus essentiel, c'est saisir l'être au sein même de l'étant »⁵⁷⁴, l'être remplace le statut de la conscience dans la philosophie de l'être. La découverte kantienne de la subjectivité nous donne une possibilité de rechercher l'essence de la manifestation originaire. Parce que le « *Dasein* » est encore compris de manière transcendante sur le plan ontique, à savoir comme

⁵⁷² *EM*, p. 18.

⁵⁷³ *Ibid.*, p. 49. Henry pense aussi que la philosophie du kantisme reste encore sur un plan superficiel : « Elle méconnaît la signification ontologique profonde de l'Esthétique et de l'Analytique transcendantale ». *EM*, p. 113.

⁵⁷⁴ *Ibid.*, p. 127.

un étant, l'être de la subjectivité consiste dans l'étantisation de l'objectivité à l'intérieur des cadres de la subjectivité, et donc l'essence du *Dasein* reste encore ambiguë, et la signification ontologique de la manifestation demeure cachée.

En même temps, dans *L'Essence de la manifestation*, Henry critique l'ontologie traditionnelle depuis la philosophie grecque car il y a un monisme ontologique. Selon lui, le monisme ontologique implique « l'unique direction de recherche et de rencontre où quelque chose peut se montrer et, par suite, être trouvé par nous. »⁵⁷⁵ Le monisme ontologique croit que l'essence de la manifestation est réalisée par la mise à distance, à savoir dans l'extériorité ou dans la transcendance. Cette distance est comprise comme une distance ontologique et universelle qui détermine la structure de la manifestation de l'être, en sorte que l'être doit s'opposer à soi ou se séparer de soi pour se manifester. De plus, il y a aussi une distance de soi à soi dans l'automanifestation de soi, de telle manière que le soi devient un objet de la conscience. Du point de vue du monisme ontologique, il existe donc une dualité ou une différence dans l'unité de l'être, et le soi perd le statut de subjectivité absolue dans cette auto-objectivation. Henry analyse le problème du monisme ontologique dans la philosophie de la conscience ou dans l'idéalisme, où la conscience est considérée comme « *l'aliénation de l'être* », et dans laquelle l'opposition du sujet et de l'objet se transforme en opposition de la conscience et de la chose. Dans ce cadre, « l'objet est essentiel à la conscience comme ce qui lui permet d'être ce qu'elle est »⁵⁷⁶, l'essence de la conscience dépend de la manifestation de la détermination de l'objet.

Chez Fichte, la conscience ne désigne plus l'essence de l'être. Elle est plutôt une manifestation ontologique dans laquelle l'être doit se séparer de soi pour exister ou pour se manifester. Il fait une distinction entre l'existence et l'être, l'existence étant la condition phénoménale de l'être. « L'existence du

⁵⁷⁵ *EM*, p. 91.

⁵⁷⁶ *Ibid.*, p. 136. Dans le cadre de l'interprétation de l'essence de la manifestation à partir du phénomène ontique, cette essence ne peut pas s'accomplir par elle-même, et ce n'est pas l'essence qui se manifeste, c'est l'étant.

mur est l'être du mur en tant que cet être est posé dans une extériorité radicale par rapport à lui-même, elle est, pour reprendre la forte expression de Fichte, "son être en dehors de son être". »⁵⁷⁷ Le monisme ontologique de Fichte est une « *aliénation* » de l'existence à l'être, et « *l'aliénation est l'essence de la manifestation.* »⁵⁷⁸ Chez Boehme, la conscience se rapporte à l'altérité, au miroir, au dédoublement. Henry rappelle également que Schelling, influencé par l'idée de Boehme, fait une distinction entre intelligence et action en considérant la dualité comme la condition de la conscience⁵⁷⁹. En même temps, dans la phénoménologie intentionnelle de Husserl, la distance est manifestée par l'intentionnalité de la conscience, c'est-à-dire que la conscience peut se dépasser elle-même pour accéder à son objet intentionnel. La signification ontologique commune de la conscience et de la représentation transforme la philosophie de la conscience en une *philosophie de la représentation*, où la représentation devient l'essence de la conscience. Elle désigne un acte de représenter pour rendre présent quelque chose. Le « quelque chose » est le représenté ontique, la représentation concernant au contraire un processus ontologique. La représentation est un acte de redoublement pour que l'être s'oppose à soi afin de se manifester. En fait, la représentation n'est justement qu'un mode particulier de la vie, il y a encore la vie sensible, conceptuelle ou affective.

D'ailleurs, le monisme ontologique nous empêche de comprendre l'idée du corps subjectif. Henry écrit : « *En ce qui concerne la théorie du corps, le monisme ontologique a eu cette conséquence décisive qu'il a constamment empêché la réflexion philosophique de s'élever à l'idée du corps subjectif.* »⁵⁸⁰ De plus, la philosophie de la conscience⁵⁸¹ se rapporte étroitement au problème

⁵⁷⁷ EM, p. 82.

⁵⁷⁸ Ibid., p. 87.

⁵⁷⁹ « C'est toujours l'identification du concept de conscience avec la conception moniste de l'essence de la manifestation qui amène Schelling à établir, dans le Système de l'Idéalisme transcendantal, une opposition irréductible entre l'intelligence et l'action. » EM, p. 96.

⁵⁸⁰ PPC, p. 108.

⁵⁸¹ Dans *L'Essence de la manifestation*, quand Henry critique la philosophie de la conscience, il s'agit de la philosophie de l'idéalisme et ses successeurs. C'est un monisme ontologique, dans lequel la conscience est considérée comme « un acte de *se séparer d'avec l'être*, de *s'élever au-dessus* de lui, de *prendre du recul* par rapport à lui, de *s'opposer* à lui ». EM, p. 95.

de la vérité après le tournant cartésien ; la philosophie moderne commence alors à étudier la condition de possibilité de la manifestation de la chose, à savoir « *l'essence de la manifestation comme telle.* »⁵⁸² Dans la philosophie de la conscience, la conscience devient l'existence de la manifestation possible, mais de manière à se séparer de son être propre. Selon Henry, « *la conscience désigne l'essence de la manifestation interprétée selon les présuppositions ontologiques fondamentales du monisme.* »⁵⁸³ La philosophie se limite toujours au monisme ontologique, c'est-à-dire à la philosophie de l'extériorité et de la transcendance :

« La conscience est identifiée dans son concept avec le phénomène ontologique de l'aliénation de l'être et de son opposition à lui-même ; cette conception domine en fait l'ensemble de la philosophie de la conscience, elle trouve son illusion en même temps que sa formulation la plus générale dans la compréhension de l'essence de la conscience comme "représentation". »⁵⁸⁴

En général, on croit que dans la philosophie de la représentation, la conscience acquiert sa connaissance certaine par l'acte de représenter. La certitude de la connaissance est en fait une certitude de la représentation de soi, l'acte de représenter rend la chose présente comme telle. Parce que la représentation est toujours une représentation de quelque chose, la certitude de la représentation est une certitude de la représentation de quelque chose en tant que telle. Dans la philosophie de la représentation, comme la représentation est considérée comme l'essence de la conscience, la certitude du représenté se montre en tant qu'« être conscient ». Il nous semble que la conscience devient la condition de possibilité de la connaissance. Mais Henry indique que la conscience n'est pas le sujet, elle est plutôt le rapport d'opposition du sujet et de l'objet, elle est leur rapport comme tel. En ce sens, le rapport comme tel de la conscience réside sur le plan ontologique, « l'être du sujet est en effet le

⁵⁸² *EM*, p. 94.

⁵⁸³ *Ibid.*, p. 95.

⁵⁸⁴ *Ibid.*, p. 98.

rapport comme tel », le sujet signifie le fondement de la phénoménalité des phénomènes. La conscience devient donc la région ontologique fondamentale à laquelle l'étant se manifeste, et en ce sens, à savoir au sens ontologique, la philosophie de la conscience ne conduit pas à un dualisme, mais au monisme ontologique.

Chez Husserl, la conscience et le monde en tant que totalité de l'étant forment une phénoménologie de l'apparence qui se réalise dans un milieu ontologique, le monde appartient à la structure de l'essence ontologique de la présence spatiale. L'essence de la conscience est son intentionnalité : « Toute conscience est conscience de quelque chose ». La subjectivité ne désigne plus son intériorité immanente, mais son dépassement transcendant vers le monde extérieur, et donc la transcendance devient l'essence de la manifestation. La phénoménologie husserlienne nous donne une possibilité de renverser cette tradition, mais sa méthode intentionnelle est une méthode de transcendance. Cette méthode situe l'apparence du monde dans une extériorité.

La méthode phénoménologique de Husserl est une méthode de « la vue pure » ou de la réflexion, qui prend son origine dans la méthode du doute universel cartésien, pour arriver à l'évidence de la connaissance – je ne peux douter de mon doute. Mais Henry indique qu'il existe une différence entre l'évidence de Husserl et celle de Descartes :

« Ainsi se creuse, entre la méthode phénoménologique d'élucidation intentionnelle et le commencement cartésien, un abîme. Pour Husserl, le voir ses divers modes d'accomplissement et notamment le plus parfait constituent le fondement au-delà duquel il n'est pas possible de remonter. "Le voir, dit la 'la deuxième leçon' de *L'idée de la phénoménologie*, ne se laisse pas démontrer ni déduire". »⁵⁸⁵

⁵⁸⁵ Cf. M. Henry, « Le commencement cartésien et l'idée de la phénoménologie », dans *Lire Descartes aujourd'hui* », *op cit.*, p. 204. Sur la critique de l'idée du « voir » de Husserl, voir aussi le § 27 de la relation entre l'immanence et la transcendance.

Au contraire, il existe chez Descartes une telle voie pour remonter à la manifestation originelle, car il interroge non seulement sur ce qui est fondé par le voir, mais aussi sur le voir elle-même. En même temps, Henry pense que l'opposition du *Videre* et du *Videor* est établie par la phénoménologie matérielle, qui est en recherche de la matérialité phénoménologique de la manifestation. Pour expliquer la signification de la matérialité phénoménologique, Descartes analyse la structure de l'auto-affection du sentiment dans l'article 26 des *Passions de l'âme*. La passion n'est plus seulement une chose qui se réalise dans le corps :

« L'âme a en soi cette passion. [...] On peut [...] être trompé touchant les perceptions qui se rapportent aux objets qui sont hors de nous, ou bien celles qui se rapportent aux quelques parties de notre corps ; mais [...] on ne peut pas 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 telle qu'elle les sent. »⁵⁸⁶

Cette matérialité de l'âme est réalisée par la structure de l'automanifestation appelée vie phénoménologique transcendantale par Henry, appelée *cogitatio* par Descartes.

Après avoir assuré l'évidence de la connaissance par la méthode de « la vue pure », la constitution phénoménologique du monde devient une question centrale pour la phénoménologie de la conscience. Le constitué acquiert son évidence absolue par l'évidence du constituant, à savoir la conscience constituante. Mais, selon Henry, la réalité de la prédonation du constitué est déréalisée par cette méthode transcendante ou extérieure, puisque Husserl sépare l'acte constituant et le contenu constitué. Le constitué, qui est en fait un déjà donné, est toujours un regardé chez Husserl, sa réalité originaire est perdue dans la réflexion. Ce défaut se manifeste clairement dans l'auto-donation de la vie. Il semble que Henry distingue deux types d'évidence dans

⁵⁸⁶ R. Descartes, *Les passions de l'âme*, art, 26, AT XI, 348, 28-249, 7. Cité de l'article de Henry, p. 206.

L'Essence de la manifestation : l'évidence du monde et l'évidence affective, qui correspondent au constitué et au constituant, en même temps que ce dernier est le fondement du premier⁵⁸⁷. Nous discuterons cette question dans notre §36 relatif au « savoir absolu » du sentiment.

Si nous considérons la phénoménologie de Husserl comme une « phénoménologie de la vie », nous découvrons que sa phénoménologie livre une description éidétique de la structure essentielle du vécu. Selon lui, la conscience est un flux de conscience ou un flux de vécus, que sont « les sensations, les perceptions, les souvenirs, les sentiments, les affects. »⁵⁸⁸ En même temps, selon les analyses de la constitution du monde dans les *Ideen II*, nous voyons comment Husserl explique la constitution de l'âme⁵⁸⁹, qui recherche « l'essence de l'âme, de l'âme de l'homme ou de l'animal, telle qu'elle est, dans sa liaison avec le corps propre matériel. »⁵⁹⁰ Mais nous devons préciser que, chez Husserl, l'âme est un concept substantiel de l'ontologie « qui cependant ne coïncide en aucune manière avec le concept du vécu et du flux de vécus »⁵⁹¹, à savoir avec la conscience. Husserl utilise le concept d'âme pour clarifier la couche psychique du constitué. Selon lui, l'âme est un concept empirique afférent à *l'ego psychique réel*, qui est « *constitué en tant qu'une réalité liée à la réalité charnelle ou entrelacé en elle.* »⁵⁹² Selon les différentes couches de la constitution, Husserl distingue *l'ego pur* de *l'ego psychique réel* ou *l'« ego-homme »*, ce dernier désignant, selon l'interprétation de Husserl,

⁵⁸⁷ Cf. *EM*, pp. 860-861.

⁵⁸⁸ *Ideen II*, p. 139.

⁵⁸⁹ Dans « Le concept d'âme a-t-il un sens », Henry analyse le concept d'âme dans l'histoire philosophique, en particulier dans la philosophie de Kant. Henry indique que l'âme chez Kant est un concept métaphysique qui a influencé nos pensées philosophiques jusqu'à aujourd'hui, l'idée principale de Henry consistant à se demander si le problème : « l'âme se réfère-t-elle à une réalité qui lui corresponde ? » a encore un sens pour la philosophie aujourd'hui. La métaphysique traditionnelle nous enseignait que l'âme est une substance, spirituelle, simple, identique à elle-même à travers le temps, dont l'existence est distincte de celle des corps. La profondeur de la pensée henryenne consiste à interroger le sens substantiel de la conscience dans les années soixante, la discussion sur l'essence de la conscience prédomine la recherche philosophique et scientifique dans le domaine des sciences cognitives. Cf. *De la phénoménologie : tome I, Phénoménologie de la vie*, Paris, PUF, 2003.

⁵⁹⁰ *Ideen II*, p. 137.

⁵⁹¹ *Ibid.*, p. 140.

⁵⁹² *Ibid.*, p. 140.

l'ensemble de la qualité de vécu et la qualité somatique. L'*ego* psychique réel est un *ego* considéré dans l'attitude naturaliste. Dans ce type d'attitude, le « je pense » est un fait de nature qui doit être fondé dans le corps propre et qui tient un rapport réel et causal avec des circonstances réelles. Parmi les choses présentes dans l'espace et dans le temps, l'homme est un être vivant « rationnel »⁵⁹³. En d'autres termes, l'unité de l'homme suppose la réalité de l'âme et de la réalité corporelle. Ces deux composantes « sont intimement entrelacées et s'interpénètrent d'une certaine manière, mais non liées l'une à l'autre de façon seulement extérieure. »⁵⁹⁴

L'essence du *sujet psychique réel* est son existence en tant qu'âme, c'est la dimension de l'âme qui distingue un animal vivant d'une matière simple. Selon Husserl, « l'âme est une unité réelle substantielle au même titre que la chose matérielle-corps propre, au contraire de l'*ego* pur qui, d'après nos exposés, n'est pas une unité de ce type. »⁵⁹⁵ En même temps, dans le § 34 des *Ideen II*, Husserl distingue l'*ego psychique*, qui est appréhendé sur le mode de la « *psyché* », de l'*ego personnel*, qui est appréhendé par les sciences de l'esprit. Cette distinction implique la distinction entre l'expérience psychologique et l'expérience de la personne⁵⁹⁶. C'est la dimension personnelle de l'homme qui distingue l'homme de l'animal. La phénoménologie de la conscience husserlienne implique le concept de la « vie » de l'*ego*-homme. Husserl considère les actes de la conscience comme « fonction » de l'*ego*, parce que l'individualisation de la conscience est réalisée par l'acte de la conscience, c'est-à-dire que « l'*ego* fonctionne en ses actes, l'*ego* se rapporte à travers des actes aux objets » ; les actes en tant que vécus de l'*ego* forment la « vie » de l'*ego*, ils sont la réalisation de sa vivacité.

Même si Husserl pense qu'il existe un vécu non intentionnel, la structure essentielle de la conscience demeure que « toute conscience est conscience de quelque chose ». Au sens fort, si la conscience peut être

⁵⁹³ *Ideen II*, p. 229.

⁵⁹⁴ *Ibid.*, p. 141.

⁵⁹⁵ *Ibid.*, p. 177.

⁵⁹⁶ *Ibid.*, pp. 203-204.

considérée comme une conscience intentionnelle objectivante, la conscience doit toujours présupposer un être autre qu'elle-même pour se manifester. En même temps, si nous considérons l'ipséité du sujet, alors nous pouvons dire que chaque acte de la conscience appartient à un « Je ». Ce « Je » peut impliquer l'ego personnel et l'ego pur, mais chez Husserl c'est l'ego pur qui est la condition transcendantale de la constitution, c'est lui qui constitue l'identité de l'ego personnel. « L'ego se dirige partout sur l'objet » : c'est la structure transcendantale entre l'ego dirigeant et l'être-dirigé. En ce sens, la conscience de soi est modelée sur la conscience objectivante, en sorte que le soi ait un double sens dans le flux de la conscience : d'une part, le soi en tant que sujet ; d'autre part, le soi en tant qu'objet⁵⁹⁷. Mais la question est de savoir si la saisie du moi en tant qu'objet est la même que dans la saisie d'un objet.

Dans les *Ideen II*, Husserl signale aussi la particularité de la réflexion de l'ego⁵⁹⁸. Selon lui, l'ego-réflexion est un *cogito* nouveau d'un niveau plus élevé, c'est-à-dire que l'ego pur peut se saisir lui-même : « *L'essence de l'ego pur comporte la possibilité d'une saisie de soi originaire, d'une "auto-perception"*. »⁵⁹⁹ Parce que l'essence du *cogito* est un *cogito* qui vise le *cogitatum* ou son corrélat, « l'ego pur peut être posé comme objet par l'ego pur, qui est, dans la stricte identité, le même que lui. »⁶⁰⁰ Husserl pense donc que le *cogito* irréfléchi ou originaire et le *cogito* réfléchi sont « *un seul et même ego* ». Mais, si l'ego pur peut être posé comme objet et comme l'ego-réfléchissant, alors il est modifié en tant que *réfléchi* et perd son statut de *cogito* pour devenir le vécu objectif. Par conséquent, quand l'ego est l'objet de la réflexion, ce n'est pas l'ego lui-même qui est saisi comme identique, mais le vécu, et qui subit un changement dans la réflexion, et non pas l'ego lui-même. Pour expliquer l'identité du vécu dans la durée temporelle, Husserl se réfère à la conscience intime du temps dans les *Ideen II*, qui est une conscience originaire plus

⁵⁹⁷ Sur ce problème, voir Kant, I., *What Real Progress has Metaphysics Made in Germany since the Time of Leibniz and Wolff?*, tr. T. Humphrey. New York, Abaris Books, 1983.

⁵⁹⁸ Dans les *Ideen I*, Husserl a indiqué la propriété remarquable de la réflexion. Il pense que l'ego ou le vécu intentionnel lui-même peut devenir un objet de la conscience réflexive. Voir § 45 des *Ideen I*.

⁵⁹⁹ *Ideen II*, p. 152.

⁶⁰⁰ *Ibid.*, p. 152.

profonde que la conscience d'objet ou la conscience qui constitue un *cogito*. Cette conscience originaire, en tant que « temps immanent », est le fondement ou l'origine de toutes sortes de consciences, d'où l'*ego* pur identique surgit : « C'est en tant qu'*ego* identique de ce temps immanent qu'il est ». En d'autres termes, cette conscience originaire est le Je, en tant que sujet pur, « *qui ne naît ni ne périt* » comme celle de l'*ego* « *qui naît ou périt dans le flux des vécus.* »⁶⁰¹ Ce *sujet pur*, l'*ego* pur, qui se distingue de l'*ego* en tant que personne réelle et qui se distingue du sujet réel propre à l'homme réel, est le sujet transcendantal. Il reste identique à travers les variations de l'*ego* réel qui correspondent aux divers circonstances ou états. Selon Husserl, l'*ego* réel est constitué dans le flux de conscience pur en tant qu'objet transcendant. A l'inverse, l'*ego* pur est donné dans l'immanence, ipséité absolue. En d'autre termes, l'*ego* pur « *n'est susceptible et n'a pas besoin d'aucune constitution par des "multiplicités"* », c'est l'inverse pour les egos réaux et pour toutes les réalités. »⁶⁰²

Si nous considérons le rapport de l'*ego* pur à l'*ego* personnel en tant que rapport statique, c'est-à-dire en tant que rapport « noético-noématique d'un pôle transcendantal constitutif à une instance personnelle constituée »⁶⁰³, alors on se heurte au problème de l'objectivation du soi dans l'auto-perception du soi. Si nous considérons ce rapport en tant que rapport génétique, alors nous comprenons mieux l'unité d'une genèse de l'*ego*. Nous avons signalé dans la section précédente que la personne peut être considérée comme un style d'ensemble et habitus du sujet. En même temps, en tant qu'ensemble d'habitus, la personne est un homme social qui a sa propre histoire, histoire qui peut reposer sur le corps ou sur l'*ego* personnel, et par conséquent le corps peut avoir son histoire propre. Par exemple, la capacité de faire du vélo ou de conduire une voiture, sont des capacités obtenues par la pratique du corps, une capacité formée dans l'histoire des exercices. Mais l'histoire du corps est toujours considérée comme un arrière-fond de l'*ego* conscient ou comme une

⁶⁰¹ *Ideen II*, p. 154.

⁶⁰² *Ibid.*, p. 164.

⁶⁰³ L. Perreau, *Le monde social selon Husserl*, Netherlands, Springer, 2013, p. 205.

subordination de l'*ego* intentionnel. Elle est toujours interprétée en tant qu'histoire « obscure ou aveugle », ou bien seulement interprétée en tant qu'ordre temporel objectif dans le monde naturel – comme l'histoire temporelle objective d'une chose physique. En même temps, l'unité de ces deux histoires, à savoir l'histoire du corps et l'histoire de l'*ego*, est encore un problème, si nous nous bornons au dualisme cartésien.

Au commencement de ce chapitre, nous avons abordé la question de la prédonation du constitué dans la phénoménologie husserlienne. Selon Henry, non seulement la philosophie de Descartes, mais aussi la phénoménologie husserlienne sont des philosophies de l'horizon qui nous empêchent de comprendre l'essence de l'affectivité. D'après Henry, la philosophie de l'intuitionnisme⁶⁰⁴ ne porte que sur une ontologie régionale déterminée. Dans cette perspective, la matière n'est qu'une matière intuitionnée ou regardée, dépourvue de son essence propre. Dans l'intuitionnisme, la pensée de l'être est réduite seulement à une pensée intuitive, l'être de l'objet sert à la satisfaction de la raison, à savoir à la « visibilité » transcendante.

Par rapport à la philosophie de l'intuitionnisme, la phénoménologie de l'affectivité ou de l'immanence est une phénoménologie qui étudie la condition de possibilité de la réalité de la manifestation ou de la révélation : « C'est ici le moment crucial d'une problématique de l'affectivité, celui où *ce qui constitue la condition de toute affection et de toute expérience, l'expérience et soumis dès lors à ce qui doit en être la condition.* »⁶⁰⁵ C'est dans l'affectivité que

⁶⁰⁴ Dans *L'Essence de la manifestation*, Henry critique sérieusement la philosophie de l'intuitionnisme et de l'horizon. *EM*, § 3, pp. 16-24.

⁶⁰⁵ *EM*, p. 638. Dans *L'immanence à la limite*, S. Laoureux considère la phénoménologie matérielle de Henry comme un *empirisme transcendantal*. Sur ses analyses, voir § 10. En même temps, il analyse la signification du concept de « transcendantal » chez Henry dans ses différents ouvrages : dans *L'Essence de la manifestation*, « le transcendantal “en un sens radical et autonome” est une *expérience* », p. 94. En même temps, dans *Philosophie et phénoménologie du corps*, p. 257 : « “transcendantal” ne désigne pas [...] un pur rien, mais une région de l'être parfaitement déterminée et absolument concrète. » Dans *Incarnation*, p. 234 :

l'immanence « est saisie non plus dans l'idéalité de sa structure mais dans son effectuation phénoménologique concrète », que « l'invisible se révèle dans l'effectivité de sa phénoménalité. »⁶⁰⁶. Henry considère l'affectivité comme l'invisible lui-même, qui est la révélation originaire⁶⁰⁷.

Dans *Philosophie et phénoménologie du corps*, Henry pense que l'unité de l'âme et du corps constitue une ambiguïté fondamentale du dualisme cartésien. Il montre qu'il existe une troisième nature à côté du corps et de l'âme lorsque Descartes essaie de rendre compte de la nature du corps vivant, à savoir l'union de l'âme et du corps. Ce sont des *Erlebnisse* qui sont « relatifs à la connaissance sensible, à la vie imaginative, à nos sentiments et à nos passions, à l'expérience de notre action », ils définissent « une zone d'existence *sui generis* qui semble être le règne de l'affectivité. »⁶⁰⁸ Selon Henry, Descartes situe cette nature simple, à savoir ces *Erlebnisse*, « en dehors de la sphère de la subjectivité absolue » ; chez Descartes, l'union de l'âme et du corps « est bel et bien le corps en troisième personne de la nature physique et mécanique, un corps dont l'essence est l'étendue et qui est toujours soumis, sinon actuellement, du moins virtuellement, à la catégorie du *partes extra partes* qui rend intelligible son prétendu mélange avec l'essence de la pensée. »⁶⁰⁹ Selon Henry, « au point de vue ontologique, il n'y a donc aucune différence entre la "chair" et l'"esprit". »⁶¹⁰ La compréhension ontologique de l'unité de l'âme et du corps nous conduit à chercher un fondement absolu ; chez Henry, ce fondement est la vie qui est une subjectivité absolue. Il pense que la subjectivité est la vie « dans une sphère d'immanence absolue »⁶¹¹, et qu'elle n'est pas une forme vide. « La subjectivité est toujours une vie en présence d'un être transcendant », qui a déjà un contenu originaire, « à savoir celui de

« Par "transcendantal" nous entendons la possibilité pure et apriorique de l'existence de quelque chose de tel que l'homme. » Cf. S. Laoureux, *op. cit.*, p. 94, note 1.

⁶⁰⁶ *EM*, p. 598.

⁶⁰⁷ Cf. *EM*, p. 679.

⁶⁰⁸ *PPC*, p. 193.

⁶⁰⁹ *Ibid.*, p. 194.

⁶¹⁰ *Ibid.*, p. 288.

⁶¹¹ *Ibid.*, p. 274.

l'expérience interne transcendantale *en tant que telle*. »⁶¹² Le contenu de la subjectivité est la profondeur de la vie qui comprend non seulement l'expérience intellectuelle, mais aussi l'expérience du sentiment ou de la passion.

L'essence de la pensée chez Descartes est une idée pure, qui existe pour la connaissance théorique et intellectuelle, et qui exclut les sentiments et les passions. Les deux derniers appartiennent à l'affectivité, ils se situent dans une couche inférieure par rapport à la pensée pure. Chez Descartes, la dignité de l'homme est sa pensée intellectuelle, mais le sentiment ou la passion sont plutôt le fait de l'esprit animal aveugle. Dans les *Passions de l'âme*, Descartes définit les passions comme « *des perceptions ou des sentiments, ou des émotions de l'âme, qu'on rapporte particulièrement à elle, et qui sont causées, entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits* »⁶¹³, les esprits étant ici les « esprits animaux », qui se rapportent directement au corps, et qui « meuvent le corps en toutes les diverses façons qu'il peut être mû. »⁶¹⁴ D'après Henry, l'*Erlebnis* « a une suffisance ontologique absolue.... L'être de l'*Erlebnis* se confond avec son apparence subjective et transcendantale », c'est-à-dire qu'il appartient aussi au plan du *cogito*. Si nous affirmons que la pensée peut être affectivité⁶¹⁵, la position de Descartes est renversée. Descartes établit une hiérarchie axiologique entre tous nos *Erlebnisse*, pensant que la pensée pure ou théorique est supérieure à la passion ou au sentiment, puisque la certitude de la pensée pure est « une certitude élevée au-dessus de tous les doutes. »⁶¹⁶

Dans l'article « *Le concept d'âme a-t-il un sens* », Henry analyse la difficulté de l'interprétation de la conscience de soi sur le modèle de la conscience objectivante. Selon lui c'est une compréhension extatique de la

⁶¹² PPC, p. 259.

⁶¹³ R. Descartes, *Passions de l'âme*, article 27, p. 40. Nous soulignons.

⁶¹⁴ R. Descartes, *op. cit.*, article 10, p. 15.

⁶¹⁵ Si nous considérons la pensée chez Descartes comme une pensée pure, et les sentiments ou les passions comme une pensée affective ou sensible, alors nous élargissons la signification du terme de pensée.

⁶¹⁶ PPC, p. 199.

conscience de soi, qui nous empêche de comprendre la conscience absolue ou la vie. La structure radicale de la manifestation de la vie est une autorévélation ou une auto-affection, qui est une « conscience » immédiate de soi (si nous pouvons considérer la sensation affective, la sensation pulsionnelle ou l'instinct, etc., comme une sorte de conscience, cette façon de comprendre la conscience élargit son sens essentiel). Dans cet article, Henry analyse aussi la théorie de la représentation de Kant, et remarque la difficulté de cette théorie. D'après Henry, la thèse principale de Kant en métaphysique consiste à expliquer le problème de l'âme, et le problème de l'être du moi. Kant distingue la *métaphysique spéciale* de la *métaphysique générale* (*metaphysique specialis et metaphysique generalis*). Selon Henry, la thèse principale de Kant consiste en ceci : « L'être du moi dépend nécessairement de la structure de l'être en général. Si l'être en général ne peut être connu *a priori* par la pensée pure, alors l'être du moi ne peut non plus être connu *a priori* par la pensée pure. Si l'être en général ne peut être connu tel qu'il est en soi, c'est-à-dire dans sa réalité véritable, alors l'être du moi, mon être, ne peut non plus être connu tel qu'il est en soi, dans sa réalité véritable. »⁶¹⁷ Selon cette thèse, la proposition « *cogito ergo sum* » apparaît comme renfermant un paralogisme. Henry explique que Kant essaie de résoudre le problème de l'être du moi par sa théorie de l'expérience interne, qui « détermine l'être du moi en le soumettant aux conditions de l'être en général. Pour être, le moi devra être donné à la sensibilité et pensé par l'entendement. »⁶¹⁸

L'argument de la critique de Henry est le suivant : « La structure de l'être, tel que le comprend Kant, est incompatible avec la structure de l'être de notre moi. Cette structure de l'être du moi, nous l'appellerons l'essence de l'ipséité. »⁶¹⁹ Henry pense que l'expérience interne est incapable de nous livrer notre moi. De plus, il considère que « l'ego par principe n'est pas susceptible d'être intuitionné », car l'intuition est essentiellement transcendante, s'ouvrant

⁶¹⁷ Michel Henry, « Le concept d'âme a-t-il un sens », *De la phénoménologie : tome I, Phénoménologie de la vie*, Paris, PUF, 2003, p. 10.

⁶¹⁸ *Ibid.*, p. 15.

⁶¹⁹ *Ibid.*, p. 15.

toujours à quelque chose de différent d'elle. En même temps, l'intuition pure, comme temps, est incapable de donner l'être du moi, parce que le temps pur est un néant ; l'intuition empirique, en tant que sensation, est un cas du même ordre parce que l'être de la sensation est d'être intuitionné dans un horizon d'extériorité et d'altérité⁶²⁰. Chez Kant, « le Je est un contenu de la pensée pure, dans la mesure où nous disons “je pense”, il ne peut conduire à aucune connaissance véritable, synthétique, progressive, enrichissante de notre être réel » ; en d'autres termes, le Je pense est une représentation intellectuelle, le contenu de la représentation⁶²¹. Donc pour accéder à l'être du moi, et ensuite à l'être du monde, il a besoin d'une ontologie fondamentale, ou, du point de vue de Henry, d'une ontologie phénoménologique.

Henry explique que Biran a ressenti l'absence d'une ontologie portant sur le « fait », qui « 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. »⁶²² Chez Biran, la catégorie de la substance constitue un « continu résistant » qui se réfère à la sphère de l'être transcendant ; la compréhension de « la catégorie de substance dans l'élément de l'être transcendant » implique un « déjà être en sa possession », un reconnaître de celle-ci, c'est-à-dire que « l'être de la catégorie [de substance] appartient à la sphère de *l'immanence transcendantale* en général, et qu'une déduction des catégories ne peut recevoir un sens philosophique que si elle se présente à nous sous la forme d'un retour à une telle sphère, à la seule région où quelque chose comme un commencement absolu est possible »⁶²³, à savoir que la catégorie s'identifie « dans son être avec l'être même de l'ego. »⁶²⁴

⁶²⁰ Michel Henry, « Le concept d'âme a-t-il un sens », *op. cit.*, p. 17.

⁶²¹ *Ibid.*, p. 19.

⁶²² PPC, p. 15. Dans *Philosophie et phénoménologie du corps*, Henry indique que « pour Maine de Biran, il existe deux sortes de connaissances et, par suite, deux sortes d'êtres », ce sont « la connaissance extérieure », dans laquelle l'être nous est donné par la médiation d'une distance phénoménologique, c'est l'être transcendant ; et la connaissance qui nous est donnée immédiatement, dans laquelle l'être nous est donné sans distance, cet être est le moi. Cf. PPC, p. 17.

⁶²³ PPC, p. 49. Le contenu entre crochets est ajouté par nous.

⁶²⁴ *Ibid.*, p. 52.

C'est une sphère dans laquelle on acquiert la certitude absolue et la sphère d'existence absolue, c'est la sphère du moi constituée par les « expériences internes transcendantales »⁶²⁵, et qui est différente de la psychologie classique et empirique. L'« expérience interne transcendantale » ignore la rupture du rapport entre le sujet et le prédicat, qui est posée par un *jugement fondé*⁶²⁶ ; en d'autres termes, c'est l'être du moi qui est révélé dans le mouvement du moi, le mouvement auquel nous sommes conjoints et que nous ne quittons à aucun moment. Phénoménologiquement, c'est une manifestation originaire ou absolue de l'être du moi, qui appartient à la sphère d'immanence absolue de la subjectivité, qui s'origine dans « la certitude absolue de la subjectivité transcendantale, à savoir de la vérité originaire. »⁶²⁷ La sphère de la subjectivité constitue une sphère d'existence absolue qui est une ontologie de la subjectivité. L'ontologie phénoménologique est une recherche qui vise l'essence de la subjectivité ou sa signification ontologique ; en d'autres termes, dans l'ontologie phénoménologique, nous pouvons dire que la subjectivité est l'essence et que la philosophie transcendantale éclaire sa signification essentielle.

L'*ego* pur, qui s'écoule dans la conscience intime du temps, est plutôt un Soi intemporel, en tant que pôle central qui se manifeste comme sa vie individuelle ; c'est le résultat de l'approfondissement de la réduction phénoménologie. C'est un *ego* pur pré-thématique et préréflexif, qui est une « conscience de Soi » chez Husserl, et qui est la vie chez Henry. L'intuition éidétique husserlienne nous fournit une voie d'accès non seulement à l'évidence de l'objet et à la structure de « l'objet qui existe *pour moi* », mais aussi une voie d'accès à l'*ego* pur. Dans *Méditations cartésiennes*, Husserl distingue « du moi comme pôle identique et comme substrat des habitus l'*ego* pris dans sa pleine concrétion (que nous désignerons du terme leibnizien de

⁶²⁵ PPC, p. 22.

⁶²⁶ *Ibid.*, p. 28. Quand Henry analyse l'idée de Biran sur la psychologie et sur les « fondements de la psychologie », il établit la différence entre *jugement fondé* ou « jugement intuitif » et « intuition immédiate » ou « aperception interne ». Cf. PPC, pp. 28-29.

⁶²⁷ PPC, p. 75.

monade) »⁶²⁸ ; cette distinction correspond à celle des *Ideen II* entre l'*ego* pur et l'*ego* personnel.

Par conséquent, les différentes couches de Soi nous montrent une constitution phénoménologique de l'*ego* : « Pour moi-même et à moi-même, je suis continuellement donné grâce à une évidence d'expérience comme *moi-même*. Cela vaut pour l'*ego* transcendantal (mais aussi, parallèlement, pour le moi pur de la psychologie) et quel que soit le sens de l'*ego*. Puisque l'*ego* monadique concret englobe en sa totalité la vie effective et potentielle de la conscience, il est clair que le problème de l'explicitation phénoménologique de cet *ego* monadique (le problème de sa constitution pour lui-même) doit englober en lui-même tous les problèmes constitutifs en général. Il en résultera par la suite que la phénoménologie de cette autoconstitution coïncidera avec la phénoménologie en général. »⁶²⁹ Pour arriver à l'évidence de la connaissance de l'objet, il faut commencer l'interrogation à partir de l'évidence de l'*ego* ; l'autoconstitution de l'*ego* présuppose toujours un *ego* pur ou transcendantal ; le voir de l'*ego* ne se dirige pas seulement sur son objet, mais aussi sur lui-même. S'il est une « conscience de Soi », en tant que conscience originaire, alors il semble qu'il tombe toujours dans l'embarras de la régression à l'infini. Henry considère donc cet *ego* transcendantal comme la vie, qui est un processus d'auto-phénoménalisation dans sa matérialité concrète, pour éviter l'embarras de la position de Husserl et la difficulté du dualisme ; cet *ego* est la vie absolue, qui est une immanence absolue⁶³⁰. En identifiant le corps à l'*ego*, Henry établit une philosophie du corps subjectif qui n'est pas un sujet formel et vide, mais une corporéité subjective, appelée chair dans l'œuvre tardive de Henry.

⁶²⁸ *MC*, p. 115.

⁶²⁹ *Ibid.*, p. 116.

⁶³⁰ « Seulement *ego* surgit en même temps que *cogito*, au terme de la réduction et par elle, quand il n'y a plus ni individu empirique ni monde. *Ego* concerne le commencement lui-même et habite en lui, *ego* veut dire dans le surgissement originel de l'apparaître – que Descartes appelle la pensée – l'ipséité est impliquée comme son essence même et comme sa possibilité la plus intérieure ». M. Henry, « Le commencement cartésien et l'idée de la phénoménologie », *art. cit.*, p. 211.

§ 25 Une ontologie de la subjectivité absolue

Henry affirme une identité entre l'être du corps et celui de la subjectivité en analysant la théorie de l'*ego* de Biran. Selon lui, la sphère de la subjectivité absolue présuppose sa propre existence ontologique ou sa propre actualité. C'est une ontologie de la subjectivité qui porte sur « l'être qui nous est donné immédiatement ou sans distance, qui est l'immanence absolue du moi », et cette sphère absolue constitue aussi une phénoménologie portée vers le « sens », et se référant à l'essence du « fait »⁶³¹. C'est dans la sphère de la subjectivité absolue qu'on trouve l'origine de notre connaissance qui est indéterminée dans l'empirisme et dans le rationalisme, et qu'on peut établir une condition *a priori* de toutes choses ; c'est une déduction de l'être de l'*ego* à l'être de l'idée⁶³². L'unité phénoménologique de l'être de l'*ego* et de l'être de la subjectivité est affirmée par l'auto-donation de soi-même de l'*ego* ; le « je pense » est identique à « *j'existe pour moi-même* ». L'aperception de l'existence de soi-même de l'*ego* est une aperception interne transcendantale, c'est une sorte de « liaison phénoménale entre le moi et la pensée ou l'aperception. »⁶³³ L'ontologie et la phénoménologie sont combinées en tant qu'une ontologie phénoménologique, combinaison que nous pouvons trouver chez Descartes, à savoir « je pense, donc je suis ».

L'interprétation de l'*ego* cartésien en tant que substance ou âme transcendante, en tant que non-moi, est rejetée par Biran. Henry indique que Biran

« ne reproche nullement à Descartes d'avoir considéré le moi comme un être, d'avoir déterminé l'*ego* comme âme, il lui reproche, tout au contraire, d'avoir déterminé comme âme quelque chose “qui n'est pas le moi”, quelque chose qui est “absolu”, qui est transcendant. »⁶³⁴

⁶³¹ PPC, p. 24.

⁶³² *Ibid.*, p. 45.

⁶³³ *Ibid.*, p. 59.

⁶³⁴ *Ibid.*, p. 62.

Biran pense que l'être de l'*ego* est une existence immanente absolue de la subjectivité. C'est une sphère d'immanence absolue, un être absolu qui n'est pas « hors de la pensée »⁶³⁵, qui n'est pas un non-moi en tant qu'être transcendant « absolu », parce que ce dernier échappe « à la compétence d'une phénoménologie transcendantale ». Donc, chez Biran, « l'âme ne saurait être autre chose que l'*ego*, mais l'*ego* a un être qui est précisément l'âme »⁶³⁶, il est à la fois un être subjectif et « un être réel de l'*ego* qui n'est plus un pur sujet logique et formel, qui est la vie elle-même dans son existence concrète et absolue. »⁶³⁷

La sphère de la subjectivité absolue en tant qu'ontologie de la subjectivité peut « apporter une solution au problème des catégories, solution qui est un remarquable complément de la théorie kantienne »⁶³⁸, parce que le sujet « *ne peut exercer aucune de ses facultés propres sans la connaître, pas plus qu'il ne peut la connaître sans l'exercer.* »⁶³⁹ Henry explique que, chez Biran, « les catégories sont des pouvoirs de l'*ego*, elles sont les modes fondamentaux de la vie, les déterminations premières de l'existence. [...] La théorie des catégories n'est donc plus, dans le biranisme, une théorie de la raison ou de l'entendement, elle est devenue une théorie de l'existence. »⁶⁴⁰ En même temps, en confirmant que l'*ego* est existence, Biran établit une ontologie de la subjectivité, qui se réfère à la sphère de l'immanence absolue. De plus, l'ontologie de la subjectivité montre que celle-ci n'est pas une forme ou une logique pure, mais une subjectivité concrète. La concrétude de la subjectivité implique la réalisation concrète de la pensée de l'*ego*, à savoir la réalité de l'âme qui est réalisée ou manifestée dans la couche corporelle, qui est un des modes de la vie. Mais, nous devons faire attention à ne pas l'interpréter par le réductionnisme physicaliste, puisque ce dernier considère que tous les niveaux de réalités peuvent être réductibles à la réalité physique, dans laquelle la vie

⁶³⁵ PPC, p. 61.

⁶³⁶ *Ibid.*, p. 62.

⁶³⁷ *Ibid.*, p. 62.

⁶³⁸ *Ibid.*, p. 31.

⁶³⁹ *Ibid.*, p. 31.

⁶⁴⁰ *Ibid.*, pp. 44-45.

n'existe pas. La manifestation de la vie n'est pas une forme abstraite sans contenu, c'est-à-dire qu'elle a besoin d'une réalisation concrète, et c'est dans la vie corporelle que la vie absolue est réalisée. Lorsque Henry écrit « je suis mon corps », cela signifie très exactement : l'être originaire de mon corps est une expérience interne transcendantale et, par suite, la vie de ce corps est un mode de la vie absolue de l'ego. »⁶⁴¹ La vie corporelle révèle la vie, mais ne l'épuise pas, elle n'est qu'un mode de la vie absolue. Henry l'a précisé dans *Philosophie et phénoménologie du corps* :

« Si l'étude de la subjectivité comprend nécessairement en elle, dès lors, celle du corps comme corps subjectif, il serait inexact de dire, inversement, que l'élucidation ontologique de l'être originaire de notre corps constitue une analyse exhaustive de la sphère de la subjectivité absolue, c'est-à-dire de la totalité des possibilités intentionnelles qui lui appartiennent en propre. [...]. Il est évident, toutefois, que les *Erlebnisse* corporels ne représentent qu'une partie de l'ensemble de nos *Erlebnisse* possibles ou, pour parler plus précisément, que les différents types eidétiques auxquels répondent les intentionnalités du corps n'épuisent nullement la totalité des types eidétiques intentionnels en général. Ces *Erlebnisse* corporels n'en sont pas moins des *Erlebnisse* et, ainsi que nous l'avons établi contre Descartes, leur structure est celle de la subjectivité absolue, sans adjonction d'un élément hétérogène quelconque. »⁶⁴²

Si nous combinons la phénoménologie intentionnelle husserlienne avec la phénoménologie du corps de Henry, nous constatons qu'il existe trois niveaux de subjectivité : le corps subjectif ; l'*ego* personnel ou *ego*-homme ; l'*ego* pur ou *ego* transcendantal. Les trois ne constituent qu'un seul Je. Dans le paragraphe précédent et la section précédente, nous avons discuté comment Husserl comprend le rapport entre l'*ego*-homme et l'*ego* pur dans les *Ideen II*. Si nous examinons le développement de l'idée de Husserl sur la question de la

⁶⁴¹ *PPC*, p. 271.

⁶⁴² *Ibid.*, pp. 256-257.

subjectivité, nous voyons comment il développe sa phénoménologie descriptive en une phénoménologie génétique. Dans les *Recherches logiques*, le moi n'est pas encore un moi pur ou transcendantal, il « s'identifie au faisceau des vécus. »⁶⁴³ Dans les *Ideen I*, lorsque Husserl achève le tournant transcendantal, il introduit le moi pur, qui est le pôle égoïque, et qui « est donné comme identique dans le temps immanent et est l'auteur immuable de tous les actes changeants. »⁶⁴⁴ Le moi pur est le « substrat » du flux de la conscience, mais le moi pur n'est pas un étant réel chez Husserl, il est plutôt une « idée » pure ou transcendantale après la réduction phénoménologique. Sa réalité est manifestée dans chaque acte intentionnel, le moi pur est un « point source » d'où l'intention émerge. En un certain sens, en tant que « point source » de l'intention, le moi pur est actif, il peut décider de se tourner vers ce phénomène-ci ou celui-là ; mais la genèse de la conscience n'est pas toujours un fait automatique ; si nous considérons l'aspect de la donation sensible du monde, la dimension de la passivité de l'*ego* élargit l'essence de l'*ego* pur.

Selon l'interprétation de Anne Montavont dans *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl* :

« 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 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. »⁶⁴⁵

Par ailleurs, « la constitution passive étant elle aussi centrée autour du moi », alors il existe une dimension passive de l'*ego* pur. Cette dimension élargit notre compréhension de la subjectivité. Dans les *Recherches logiques* Husserl a remarqué qu'il existe un vécu non intentionnel en tant que « contenu

⁶⁴³ A. Montavont, *op. cit.*, p. 50.

⁶⁴⁴ *Ibid.*, pp. 50-51.

⁶⁴⁵ *Ibid.*, p. 52.

primaire ». Dans les *Ideen I*, Husserl considère le « contenu primaire » en tant que contenu hylétique subordonné à la forme ; en d'autres termes, la phénoménologie matérielle est subordonnée à la phénoménologie intentionnelle. Dans la constitution passive de l'*ego* pur, la couche de la sensation ou le sentiment affectif constitue une région passive par rapport à la constitution active de l'*ego*.

Parce que Husserl considère le moi pur comme « centre » ou « pôle » du vécu, le moi transcendantal est la condition de possibilité de la constitution du monde et du moi. Dans le cadre de la constitution transcendantale de Husserl, la manifestation de l'*ego* pur lui-même devient un problème. Dans *L'Essence de la manifestation*, Henry indique le problème de l'essence de la manifestation : pour éviter une régression à l'infini, la manifestation de soi ne doit présupposer aucune condition possible, la structure de la manifestation de soi doit être une auto-affection ou automanifestation qui ne présuppose aucune distance entre l'affectant et l'affecté. L'auto-affection de soi est une manifestation de l'immanence ; selon Henry, « *l'essence de l'immanence n'est pas séparée de son contenu* », c'est-à-dire que « la réalité ontologique de ce contenu n'est ni séparée ni différente de la réalité ontologique de l'essence elle-même » ; pour lui donner une caractérisation positive, on peut dire que « la réalité ontologique d'un contenu immanent à l'essence est identiquement la réalité de l'essence elle-même. »⁶⁴⁶ L'auto-affection de soi doit se réaliser dans la structure interne de l'immanence pour éviter une régression à l'infini. En établissant une identification entre le soi affectant et le soi affecté, Henry propose une ontologie du soi qui est une ontologie de la subjectivité absolue. A partir de la distinction heideggérienne entre l'être et l'étant, l'être de l'*ego* est son essence radicale qui détermine ses autres caractères ontiques, la subjectivité du sujet est déterminé par son propre être ontologique.

Dans *La vie du sujet*, Rudolf Bernet offre un résumé de la critique de Henry et des autres phénoménologues à l'encontre de Husserl : « En effet, le développement de l'analyse de l'intentionnalité chez Heidegger, A. Gurwitsch,

⁶⁴⁶ *EM*, p. 287.

Sartre, Merleau-Ponty et Henry n'est au fond rien d'autre que la mise en question de l'objectivisme représentationnel et du subjectivisme égologique progressivement mis en place par Husserl au début de ce siècle. »⁶⁴⁷ Si ce résumé est pertinent, alors la compréhension de la subjectivité absolue sans objectivation du soi chez Henry est un peu « étrangère » ; est-ce que le dualisme du sujet et de l'objet est une structure nécessaire pour comprendre la signification essentielle de la subjectivité et de l'objectivité ? Comment comprendre la notion d'« *une vie intentionnelle sans sujet ni objet* » proposée par Bernet ?⁶⁴⁸ Comment comprendre la notion de la phénoménologie non-intentionnelle de Henry ?

§ 26 L'immediat comme signification ontologique essentielle du concept d'immanence chez Henry

Dans *L'Essence de la manifestation*, Henry affirme :

« Que l'immanence se réfère à la structure ontologique interne de l'essence elle-même comme ce qui la rend possible et constitue ainsi son essence, l'essence de l'essence, c'est ce qui confère à son concept sa signification essentielle. »⁶⁴⁹

Chez Henry, l'immanence constitue une région ontologique de l'essence. En d'autres termes, l'immanence est la condition de possibilité de l'essence elle-même, elle est l'essence de l'essence. Elle implique une structure ontologique interne de l'immediat. Selon Henry, « *l'immediat est l'être lui-même comme originairement donné à lui-même dans l'immanence.* »⁶⁵⁰ C'est dans l'immanence que l'être lui-même est donné immédiatement à lui-même. L'immediat désigne la signification ontologique essentielle du concept de

⁶⁴⁷ R. Bernet, *op. cit.*, p. 297.

⁶⁴⁸ Bernet indique que « Husserl a au contraire accompli des percées décisives en envisageant une forme de la conscience de soi qui précède toute objectivation de l'ipséité, et en décrivant une forme d'entrelacement intentionnel entre sujet et objet qui est en deça de leur séparation et opposition. » Cf. *La vie du sujet*, p. 299.

⁶⁴⁹ *EM*, pp. 340-341.

⁶⁵⁰ *Ibid.*, p. 344.

l'immanence, à savoir la réunion de l'essence avec soi, qui est l'unité primordiale de l'essence de l'essence. En d'autres termes, l'immédiat de l'essence avec soi est la condition de possibilité de l'essence, la possibilité pour l'essence d'être elle-même. Selon Henry, « *la structure ontologique où s'accomplit la réunion de l'essence avec soi est celle de la réceptivité originaire par laquelle l'essence se reçoit elle-même dans l'immanence.* »⁶⁵¹ La réceptivité originaire désigne l'autorévélation de l'être. Chez Henry, c'est la subjectivité absolue qui constitue la région de son autorévélation.

D'après la philosophie classique, l'immanence est hétérogène à la transcendance. L'immanence et la transcendance forment deux régions de l'être hétérogènes, l'une, la région du moi, est « intérieure », l'autre, celle de l'objet, est « extérieure. Mais, selon l'interprétation de la phénoménologie matérielle de Henry, « un tel dualisme, en effet, ne peut être posé que sur fond d'une extériorité radicale, à l'intérieur par conséquent d'une région ontologique, à savoir celle de la transcendance [...] le dualisme est en réalité une dualité ontique. »⁶⁵² Selon Henry, la phénoménologie matérielle est une philosophie immanente, obtenue par une réduction radicale. C'est par cette réduction qu'on accède à une région ontologique de l'immanence, à savoir la subjectivité absolue. Dans « Quatre principes de la phénoménologie », Henry écrit : « Parce que la réduction n'a pas été conduite jusqu'au bout comme une réduction à l'immanence, la donation à laquelle elle aboutit ne reste pas seulement affectée d'une finitude essentielle : en fait elle ne donne rien – et elle-même moins que toute autre chose. »⁶⁵³ Chez Henry, l'immanence est le fondement ultime de la donation. Immanence et transcendance constituent deux types de manifestation, unies par une philosophie de la subjectivité absolue. Celle-ci constitue une région intérieure radicale qui est une région de l'immanence invisible par rapport à l'extériorité de la transcendance. C'est-à-dire que « l'immanence délimite une région ontologique autonome, inconditionnée, auto-suffisante,

⁶⁵¹ EM, p. 340.

⁶⁵² J.-M. Longneaux, « D'une philosophie de la transcendance à une philosophie de l'immanence », dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2001/3 Tome 126, p. 313.

⁶⁵³ M. Henry, « Quatre principes de la phénoménologie », *op. cit.*, p. 77.

celle de l'être et de sa révélation immédiate à soi-même dans l'auto-affection »⁶⁵⁴ ; cette région est la subjectivité absolue elle-même. Selon Henry, dans la région de l'immanence, « il n'y pas de transcendance, il n'y a ni horizon ni monde »⁶⁵⁵ puisque l'horizon du monde n'est pas la structure universelle de toute manifestation, il ne constitue pas non plus l'essence de la manifestation. Elle cache au contraire l'essence de la manifestation.

Dans *L'Essence de la manifestation*, Henry souligne que « avec la détermination de la possibilité fondamentale de l'essence comme possibilité pour elle de parvenir elle-même en soi, c'est la structure interne de l'essence, *la structure originaire de l'être lui-même* », qui se trouve décrite et saisie par la problématique. »⁶⁵⁶ Parce que la subjectivité absolue constitue une région de l'immanence, elle est la condition de possibilité de l'essence, qui est l'essence de l'essence, à savoir la région de l'être originaire de l'être lui-même. C'est une région de l'autorévélation qui dépasse la manifestation de transcendance ou d'intentionnalité. Dans *Philosophie et phénoménologie du corps*, Henry écrit :

« Nous avons montré [et de renvoyer en note aux §§32-33-34 de *L'Essence de la manifestation*] comment ces deux vérités [la vérité de l'immanence et la vérité de la transcendance] n'en font qu'une, comment le dualisme ontologique n'a pas pour effet d'instaurer comme une déchirure au sein de l'être, sous la forme d'une séparation du moi et des choses [...]. L'idée de dualité a une valeur tout à fait spéciale lorsqu'elle intervient pour caractériser les structures ultimes de l'être, elle ne signifie plus alors [...] une dualité de deux termes à l'intérieur d'une même région ontologique, mais plutôt l'absence de toute dualité, car elle est ce qui rend possible l'expérience qui est toujours une unité. 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

⁶⁵⁴ G. Dufour-Kowalska, *Michel Henry: passion et magnificence de la vie*, Paris, Beauchesne, 2003, p. 48.

⁶⁵⁵ *EM*, p. 349.

⁶⁵⁶ *Ibid.*, p. 343.

transcende vers un monde parce qu'elle est en elle-même le milieu où s'accomplit, d'une manière originale, la révélation à soi de cet acte de transcendance. »⁶⁵⁷

Si Henry considère la subjectivité absolue en tant que possibilité de l'essence pour elle d'être elle-même, alors « l'essence est l'action, elle est le devenir de l'extériorité, le pouvoir qui la produit »⁶⁵⁸, c'est-à-dire que l'essence peut parvenir elle-même en soi, elle est un pouvoir de l'action originale par laquelle l'essence s'unit à son action. D'après Henry, « l'être n'est pas quelque chose de mort ou de tout fait, il n'est rien qui soit donné simplement. Son être, l'être ne l'obtient que par l'œuvre en lui de l'essence qui le fait être dans l'unité originale qui le constitue. »⁶⁵⁹ Cette unité originale montre une structure auto-affective de l'être, c'est la structure de l'immédiat de l'être. En même temps, bien qu'il n'y ait rien de transcendant, d'extérieur et d'étranger dans l'essence, l'immédiat, en tant que structure essentielle de l'essence, n'est pas une simple tautologie. Elle « désigne au contraire sa possibilité interne et se réfère par suite à une essence, à l'essence fondamentale où cette possibilité trouve sa réalité. »⁶⁶⁰ L'immédiat « écarte la prétention de saisir la condition de toute présence dans l'objectivation et de comprendre par suite celle-ci comme l'universelle médiation où tout ce qui est trouve son être. »⁶⁶¹ Chez Henry,

⁶⁵⁷ PPC, p. 161-162. Souligné par nous, et le contenu entre crochets est ajouté par nous aussi.

⁶⁵⁸ Ibid., p. 340.

⁶⁵⁹ Ibid., p. 344.

⁶⁶⁰ Ibid., p. 344.

⁶⁶¹ EM, p. 345. Dans l'entretien avec Roland Vaschlde, réalisé à Montpellier en novembre 1986, Henry explique sa position subjective en critiquant l'objectivisme : « Il est vrai que chez les phénoménologues, qui retrouvent d'ailleurs la situation kantienne, on a affaire à une subjectivité à la fois anonyme et impersonnelle. Ma position est totalement différente : je pense qu'il s'agit d'une subjectivité qui n'est ni universelle, ni impersonnelle, ni générale, et que sa structure est telle qu'elle est nécessairement individuelle. En effet, si l'on abandonne la notion classique qui conçoit un sujet pour lequel il y a des objets, pour lequel il y a le monde, et qui peut donc être parfaitement impersonnel comme le sujet kantien et qu'on la remplace par la conception d'une subjectivité immanente, qui recouvre en fait la définition même de la vie, on a alors affaire à un "s'éprouver soi-même". Seul celui-ci est phénoménologiquement effectif et constitue cette expérience, cette vie. C'est pourquoi je m'abstiens dorénavant d'utiliser le concept de sujet pour éviter l'équivoque avec l'acception kantienne. Par conséquent, il n'est de subjectivité possible qu'individuelle. Un champ transcendantal impersonnel comme chez Kant, chez Sartre, ou à certains égards chez Husserl – qui a voulu le contraire mais n'a pu le fonder – m'est une notion absolument étrangère. Sur cette question la philosophie classique et la

l'immédiat est la condition de possibilité de la *médiation*, c'est-à-dire que l'immédiat est la possibilité ontologique de la médiation, c'est dans l'immédiat que le médiat se réalise. Il écrit :

« La médiation désigne à la fois, sur le fond de l'identité de leur structure ontologique, l'action par laquelle l'essence rend l'étant manifeste et celle par laquelle elle se manifeste elle-même. »⁶⁶²

Par conséquent, l'être de la médiation, chez Henry, est considéré comme une essence qui peut parvenir originairement en soi. En d'autres termes, le « parvenir originaire de l'essence en soi-même » est la condition de l'objectivation, l'objectivation elle-même est la condition de la manifestation de l'étant qui appartient à la phénoménologie ontique. Selon la compréhension de l'essence de Henry, la phénoménologie intentionnelle de Husserl est plutôt une phénoménologie de l'objectivation, la manifestation de l'étant et la manifestation de l'*ego* à lui-même sont réalisées de la même manière que l'objectivation ou la médiation. Parce que la structure de la donation immédiate du contenu immanent chez Husserl prend la forme « perception-perçu », qui présuppose une distance entre la perception et le perçu, Henry la critique rigoureusement. Nous discuterons ce problème dans le paragraphe suivant.

phénoménologie partagent le même échec lié à leur attachement à l'intentionnalité, à l'ouverture au monde. Cela ne signifie peut-être pas que ma conception de la subjectivité puisse être assimilée à la notion traditionnelle de « personne ». Dans la perspective classique en effet celle-ci apparaît comme une réalité autonome. Alors qu'à mes yeux, désormais, si la subjectivité est certes une *ipséité*, ce moi m'apparaît en réalité comme fondé dans la vie ; et c'est parce que cette subjectivité s'auto-éprouve elle-même qu'un moi peut à chaque fois prendre naissance en elle, se fonder dans un événement qui le dépasse. » M. Henry, *Auto-donation : entretiens et conférences*, Paris, Beauchesne, 2004, pp. 77-78.

⁶⁶² EM, p. 346.

§ 27 L'immanence en tant que fondement de la transcendance chez Henry : une critique de la notion de l'immanence et de la transcendance chez Husserl

Dans la phénoménologie husserlienne, la distinction entre la perception externe et la perception interne implique la distinction entre l'immanence et la transcendance. A partir de la critique de la distinction Brentanienne entre phénomène physique et phénomène psychique, qui correspondent à la perception externe et à la perception interne. Le caractère épistémologique de la perception interne est son « évidence immédiate », c'est un caractère qui confère à la perception interne un statut épistémique plus avantageux que la perception externe, puisque l'évidence est la source vraie de la connaissance. Brentano écrit :

« (...) l'évidence immédiate, indubitable qui lui appartient exclusivement parmi toutes les connaissances que l'expérience peut nous fournir. Lorsque nous disons donc que les phénomènes psychiques sont ceux qui sont saisis par la perception intérieure, cela signifie que leur perception est immédiatement. »⁶⁶³

En un certain sens, on peut considérer la perception interne comme la réflexion. À partir de la méthode réflexive du doute universel de Descartes, Husserl établit la possibilité d'arriver à l'évidence de la connaissance. La présence de la *cogitatio* est réalisée par cette méthode. C'est le « Je » qui doute, autrement dit, c'est le *cogito* qui garantit la présence de la *cogitatio*.

Dans la section précédente, nous avons discuté comment Husserl analyse l'ambiguïté de la distinction Brentanienne entre perception externe et perception interne dans les *Recherches logiques*. Pour éclairer la signification épistémique des concepts, Husserl la remplace par la distinction entre perception transcendantale et perception immanente. Chez lui, les deux sont des actes intentionnels ; la première se rapporte aux objets extérieurs, la

⁶⁶³ *Psychologie*, p. 104.

seconde se rapporte aux objets intérieurs, mais ils manifestent leurs objets propres de la même manière intentionnelle ou de manière objectivante. A partir de la distinction de l'immanence et de la transcendance, Husserl distingue le *contenu réel* du *contenu intentionnel*, le contenu intentionnel désignant l'objet intentionnel qui n'est pas réellement immanent à l'acte de viser.

Dans *L'idée de la phénoménologie*, Husserl indique que la transcendance et l'immanence ont un « *double sens* » :

« Tout d'abord, il nous fait voir clairement que l'immanence (ou la transcendance) effective n'est qu'un cas spécial du concept plus large d'immanence en général. Il ne va plus maintenant de soi, sans autre examen, que donné absolument et immanent effectivement ne font qu'un ; car le général est donné absolument, sans être immanent effectivement. La connaissance du général est quelque chose de singulier, est chaque fois un moment dans le courant de la conscience ; mais le général lui-même, qui est donné en elle avec évidence, est quelque chose qui est, non pas singulier mais précisément général, et est donc, au sens effectif, transcendant. »⁶⁶⁴

Husserl propose la notion de *transcendance immanente*, qui signifie que « l'immanence accueille en elle toujours davantage de teneur transcendante de sens. »⁶⁶⁵ Chez lui, l'immanence ne désigne pas seulement l'immanence réelle, mais aussi l'« immanence intentionnelle ou évidente » qui est la « *vue pure* »,

⁶⁶⁴ Ed. Husserl, *L'idée de la phénoménologie*, PUF, 1970, p. 110.

⁶⁶⁵ Dans l'article « Les ambiguïtés des concepts husserliens d'«immanence» et de «transcendance» », R. Boehm indique l'ambiguïté de l'immanence et de la transcendance chez Husserl. Il pense que « en 1907, l'«idée de la phénoménologie» se sera transformé de telle manière que cette phénoménologie n'aura plus pour seul objet les «contenus réels» des actes de la conscience, mais encore des «contenus purement intentionnels» et «réellement transcendants». Dès ce moment-là, en effet, Husserl éprouvera le besoin de donner un sens nouveau et plus conforme à la nouvelle idée de la phénoménologie, aux notions d'immanence et de transcendance. Il établira une nouvelle terminologie dans laquelle tout ce qui est «authentiquement immanent» ne se réduira plus à ce qu'il continuera néanmoins d'appeler «réellement immanent». » R. Boehm, « Les ambiguïtés des concepts husserliens d'«immanence» et de «transcendance» », dans *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, T. 149 (1959), p. 486.

et qui peut arriver à la sphère de l'évidence pure⁶⁶⁶. Cette immanence précise aussi le concept de la *réduction phénoménologique* qui exclut la transcendance en général, et qui peut nous conduire à la connaissance absolue.

En même temps, dans le § 25 des *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Husserl propose la rétention impliquée dans la perception phénoménologique en tant que « transcendance », qui est nommée *transcendance dans l'immanence* :

« La transcendance a laissé valoir simplement le maintenant de la perception (de l'intuition phénoménologique), nous ne pouvions pas y céder. Le maintenant est le point limite, continuellement fuyant, entre le passé et l'avenir ; et même, qu'il soit cela, ce ne devrait pas être soutenu, si nous voulions mettre hors circuit la rétention. Par là, nous *avons admis* une « transcendance » à l'intérieur de l'attitude phénoménologique, dans la mesure où nous admettons non seulement la rétention elle-même en tant qu'être phénoménologique, mais aussi ce dont elle est rétention. Chaque maintenant de la rétention est rétention d'un non-maintenant, d'un ayant-juste-été ; et cet ayant-été est, disions-nous, donné. [...] Ce qui vaut pour la rétention à l'intérieur de la perception qui dure, on le fera naturellement valoir aussi pour la rétention pour ainsi dire libre, qui se rattache immédiatement à une perception entièrement écoulée. »⁶⁶⁷

Cette « *transcendance dans l'immanence* » désigne « une structure de transgression indéfinie de la conscience comme sphère de donation absolue dans ce qui n'est pas elle au titre de son autre, être non-absolument donné ou encore non-présence à la conscience. »⁶⁶⁸ Husserl découvre la donation

⁶⁶⁶ « La sphère de l'immanence s'étend, incluant, outre une première immanence réelle (reell), l'immanence qui contient en elle le corrélat intentionnel lui-même. Cette immanence élargie se nomme *reine Immanenz*, intégrant dans la sphère immanente de la conscience ce qui, de transcendance réelle, se fait immanence intentionnelle, mais excluant la transcendance ontique (*real*) ». N. Depraz, *Transcendance et incarnation*, Paris, Vrin, 1995, p. 32.

⁶⁶⁷ Ed. Husserl, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. fr. J. English, PUF, 1991, p. 164.

⁶⁶⁸ N. Depraz, *op. cit.*, p. 32.

continue du flux de la conscience, qui implique l'intentionnalité longitudinale dans les *Leçons 1905*.

Dans le § 38 des *Ideen I*, Husserl montre le remplacement de la perception transcendante et immanente par la perception externe et interne ; et il précise aussi la détermination de l'immanence et de la transcendance par la distinction entre perception transcendante et immanente :

« Par actes dirigés de façon immanente (*immanent gerichtet*), ou plus généralement par vécus intentionnels rapportés de façon immanente à leurs objets, nous entendons des vécus dont l'essence comporte que leurs objets intentionnels, s'ils existent du tout, appartiennent au même flux du vécu qu'eux-mêmes [...] la conscience et son objet forment une unité individuelle uniquement constituée par des vécus.

Sont dirigés de façon transcendante les vécus intentionnels qui ne répondent pas à ce type, comme par exemple tous les actes dirigés sur des essences ou sur les vécus intentionnels d'autres moi, liés à d'autres flux de vécus, de même tous les actes dirigés sur les choses, sur des réalités en général, comme on le verra par la suite. »⁶⁶⁹

L'acte immanent, dans un certain sens, en tant que réflexion, montre l'unité concrète de la réflexion et de son objet réfléchi, qui peut nous conduire à une connaissance absolue et évidente. C'est dans les *Ideen I* que Husserl associe sa réduction phénoménologique à la méthode du doute universelle de Descartes. Par la réduction phénoménologique, nous pouvons conclure que « le monde lui-même a son être complet sous la forme d'un certain "sens" qui présuppose la conscience absolue à titre de champ pour la donation de sens »⁶⁷⁰, ce champ de la conscience absolue constitue une région ontologique qui est l'origine du sens. Dans les *Recherches logiques*, Husserl n'a pas fait attention spécialement à la pensée de Descartes, mais son attitude peut être considérée comme cartésienne. Son idée sur la perception interne est similaire

⁶⁶⁹ *Ideen I*, pp. 122-123.

⁶⁷⁰ *Ibid.*, p. 184.

à celle de la réflexion cartésienne ; par rapport à la réalisation sous forme d'esquisses de la perception externe, nous pouvons arriver à la connaissance évidente par la perception interne. Mais l'idée qu'il développe dans les *Recherches logiques* implique le tournant transcendantal dans les *Ideen I*.

Dans *Phénoménologie matérielle*, Henry analyse le double sens de la transcendance et de l'immanence développé par Husserl dans *Chose et espace : Leçons de 1907*, texte qui déploie la signification fondamentale de la méthode phénoménologique. Henry pense que cette leçon montre la méthode et l'objet de la recherche de la phénoménologie, ainsi que la relation entre eux. La phénoménologie de Husserl est une théorie de la connaissance qui veut établir la possibilité de la connaissance à partir de la méthode cartésienne du doute. Selon Husserl, le doute peut être considéré comme une « vue pure »⁶⁷¹, « capable d'assurer la présence de toute *cogitatio*, soubassement de tout contenu de pensée ou de senti. [...] interprétant à tort le *cogito* comme une évidence et la *cogitatio* comme tributaire du regard porté sur elle, Husserl soumet au temps cette dernière c'est-à-dire à son intermittence – bien que Descartes ait dit, “l'âme pense toujours”. »⁶⁷² En analysant la signification véritable de la *cogitatio*, Henry met à jour le défaut principal de l'interprétation de la *cogitatio* de Husserl dans *Chose et espace* : « Le déplacement de la *cogitatio*, sa venue sous le regard de la pensée, loin de pouvoir faire d'elle une

⁶⁷¹ Selon Henry, dans les *Leçons de 1907*, Husserl fait une distinction entre « l'apparaître » et « ce qui apparaît » ; cette distinction, en tant qu'une corrélation oppositionnelle, « ne fait pas seulement que ce qui apparaît diffère de l'apparaître en tant qu'une “objectivité” aperçue en lui devant lui : celle-ci peut encore déborder l'apparaître lui-même et c'est ce qui arrive constamment, comme lorsque la conscience présume de quelque chose qui ne lui est pas vraiment donné. » *PM*, p. 75.

⁶⁷² Voir le site officiel du philosophe Michel Henry, <http://www.michelhenry.org/son-oeuvre/ph%C3%A9nom%C3%A9nologie-mat%C3%A9rielle/>. Dans les *Méditations cartésiennes*, Husserl analyse le courant des « cogitations », qui forme la vie de l'*ego cogito*, les *cogitations* multiples, en tant que courant de la conscience qui constitue la vie du moi ; et le moi peut porter un regard sur ses *cogitations* : « Le moi identique peut à tout moment porter son regard réflexif sur cette vie, qu'elle soit perception ou représentation, jugement d'existence, de valeur, ou volition. Il peut à tout moment l'observer, en expliciter et en décrire le contenu. » *MC*, p. 21.

donnée absolue, la fait s'évanouir. »⁶⁷³ La méthode phénoménologique de la « vue pure » de Husserl, qui réduit la *cogitatio* à l'évidence, ne peut pas éclairer l'essence de l'immanence. Selon Henry, la réalité de la *cogitatio* n'est pas une donnée dans le regard, mais une expérience immédiate ou une ipséité dans l'intériorité absolue⁶⁷⁴. L'Idée ou la pensée chez Descartes, qui se formule comme « l'âme pense toujours », indique une « autonomie d'une essence irréductible à quoi que ce soit d'autre et notamment à l'histoire et aux vicissitudes d'un voir réputé douteux [...] la *cogitatio* est réelle indépendamment de sa donation dans une vue pure mais que *c'est seulement à la condition de ne pas être donnée de cette façon qu'elle peut l'être.* »⁶⁷⁵ En d'autres termes, l'interprétation husserlienne de la *cogitatio*, qui obtient son évidence sous le regard de la « vue pure », est en fait une méthode transcendante.

Selon Henry, « la première transcendance est une sortie de la réalité du vu de la *cogitatio*. La seconde transcendance est une sortie du vu du voir. Mais la seconde transcendance présuppose la première. Outrepasser le vu du voir vers le visé ou le présumé n'est possible que par une visée première qui a déjà accompli la sortie hors de la réalité de la *cogitatio*. »⁶⁷⁶ Le premier sens de la transcendance est une « saisie par la pensée d'un contenu situé hors d'elle et, de cette façon, vu par elle »⁶⁷⁷, c'est une transcendance qui correspond à l'immanence au sens réel. On revient au domaine du phénomène pur et de la conscience pure par la réduction phénoménologique, c'est-à-dire qu'on fait un passage de la transcendance à l'immanence. C'est le premier sens de la transcendance et de l'immanence par lesquels nous découvrons la réalité de la *cogitatio*, à savoir la réalité du contenu hylétique. Mais Henry indique que Husserl oppose un second concept d'immanence à cette immanence du réel

⁶⁷³ *PM*, p. 67.

⁶⁷⁴ « La *cogitatio* doit être pensée en sa réalité, [...] parce que la phénoménalisation, la donation immanente de la *cogitatio* donne sans écart, elle ne donne rien d'autre, rien qui ne soit placé dans l'altérité d'une distance : ce qu'elle donne c'est elle-même, c'est sa propre réalité. » *EM*, p. 72.

⁶⁷⁵ *PM*, p. 67.

⁶⁷⁶ *Ibid.*, p. 77.

⁶⁷⁷ *Ibid.*, p. 76.

dans les *Leçons* de 1907. C'est une « immanence » au sens de la réflexion, il faut « se déplacer dans le voir et pratiquer en lui la réduction : s'en tenir, dans le voir et grâce à lui, à ce qui est réellement vu. »⁶⁷⁸ L'essence de ce second sens d'immanence « se révèle structurellement hétérogène à l'immanence de la *cogitatio* et ne peut se comprendre que par la mise hors jeu de celle-ci. »⁶⁷⁹ D'après Henry, cette immanence est en effet une transcendance. Il affirme :

« Dans la transcendance du voir, on l'a montré, la *cogitatio* n'est justement jamais présente “en personne”, dans sa réalité – une telle présence de la *cogitatio* ne s'effectuant qu'en elle-même, dans son immanence. »

En d'autres termes, l'immanence au sens second est une réduction qui fait tomber la *cogitatio* dans la vue pure du voir réduit. D'après Henry, si « toute transcendance est jetée vers un horizon déployé au-delà de ce qui est vu et dans lequel celui-ci renvoie à un pas encore vu ou à un déjà vu, à supposer que lui-même, simple présence ponctuelle et à la limite idéale dans le flux, ne soit pas déjà un déjà vu, se changeant en le perdre de vue, le non-vu, l'“inconscient” où sombre tout ce qui se joue dans le monde et lui appartient »⁶⁸⁰, alors la différence entre ces deux transcendances n'est pas une différence essentielle, mais une différence seconde. Autrement dit, il n'y pas de différence essentielle entre l'objectivation de la *cogitatio* et la constitution de l'objet de la *cogitatio*, donc l'immanence de la conscience pure se transforme en transcendance et extériorité, la signification essentielle de l'immanence est perdue. La présence de la *cogitatio* est une présence immanente, qui ne porte en soi aucun horizon et aucun monde, qui est notre vie même. La tentative husserlienne pour étudier l'« immanence » de la *cogitatio* dans la vue pure du voir, en effet, réduit la conscience à un « se rapporter à », la transcendance devient une catégorie ontologique universelle qui exclut l'existence de l'immanence.

⁶⁷⁸ *PM*, p. 76.

⁶⁷⁹ *Ibid.*

⁶⁸⁰ *Ibid.*, p. 77.

La perception immanente découvre le vécu comme déjà donné, déjà là avant que le regard de la réflexion se pose sur lui. Selon Husserl :

« Ce regard a lieu sous la forme de la “réflexion” dont voici la propriété remarquable : ce qui dans la réflexion est saisi de façon perceptive se caractérise par principe comme quelque chose qui non seulement est là et dure au sein du regard de la perception, mais était déjà là avant que ce regard ne se tourne dans sa direction. »⁶⁸¹

Si la réflexion modifie la qualité du vécu déjà donné, Husserl est obligé de faire une distinction entre le vécu déjà donné et le vécu regardé pour éclairer le caractère essentiel du vécu. Dans *Ideen I*, Husserl propose comme exemple la réflexion de la joie : « Supposons que pendant ce déroulement heureux un regard réfléchissant se tourne vers la joie. La joie devient un vécu regardé et perçu de façon immanente, fluctuant de telle ou telle manière sous le regard de l'attention, puis s'évanouissant. »⁶⁸² La joie, en tant que vécu regardé, est donnée de manière modifiée dans la réflexion. C'est un vécu non vivement présenté, il est objectivé par le regard de la réflexion.

Si le vécu ne peut pas se manifester lui-même, alors le vécu non intentionnel, par exemple la joie, doit se manifester par une intentionnalité, par une distance extatique. Dans ce regard intentionnel, le vécu n'est plus le vif du vécu réel. Mais la manifestation originaire du vécu ne repose pas sur une manifestation extatique. Selon Henry, la manifestation originaire du vécu est une immanence radicale, qui réalise la structure de l'autorévélation du vécu. Henry essaie de chercher l'essence de la manifestation qui est plus originaire que la manifestation extatique ou la manifestation transcendante. Il développe une phénoménologie de l'immanence qui prétend dépasser la phénoménologie intentionnelle de Husserl, puisque, d'après Henry, la phénoménologie intentionnelle ne peut éclairer le fondement originel de la manifestation, ou l'essence de la phénoménalité.

⁶⁸¹ *Ideen I*, p. 146.

⁶⁸² *Ibid.*, p. 249.

Henry signale que la caractérisation intentionnelle de la perception immanente se heurte à un problème, quand il s'agit de la description éidétique du *vécu*. Parce que « le vécu est compris par Husserl dans le cadre du couple perception-perçu, *i.e.* d'une rupture originelle de l'immanence, la réflexion de [la] perception immanente n'est que l'actualisation de cette rupture. »⁶⁸³ En d'autres termes, Husserl distingue l'acte d'apparaître de ce qui apparaît, et le « ce qui apparaît », en tant que contenu réellement immanent, appartient à l'« acte d'apparaître » pour se manifester. Selon Henry, c'est un pervertissement de l'immanence, qui perd son essence radicale et devient une transcendance ou un voir de la vue.

Dans *L'Essence de la manifestation*, Henry analyse spécifiquement la différence essentielle de l'immanence et de la transcendance. Bien que leurs caractères essentiels soient différents, ils entretiennent une relation⁶⁸⁴. Selon lui, l'immanence est une structure de la manifestation plus radicale que la transcendance ; elle est l'essence de la transcendance, c'est l'immanence radicale qui permet à la transcendance de se réaliser. Henry cherche l'essence de la manifestation ; celle-ci indique la donation immédiate de l'essence à soi-même, qui n'est plus une manifestation ontique. Pour comprendre l'essence de la manifestation, il faut « une compréhension *ontologique* adéquate de ce qui constitue la possibilité pour l'essence de se manifester. *La possibilité ontologique de la manifestation de l'essence réside dans la rétro-référence de l'essence à elle-même.* »⁶⁸⁵ Henry commence son analyse par une recherche de phénoménologie ontologique pour éclairer le rapport entre l'immanence et la transcendance. Selon lui, parce que la transcendance désigne une structure d'horizon pour la manifestation de la réalité, « avec la réalité ontologique de l'horizon transcendantal de l'être, toutefois, la réalité de la transcendance elle-

⁶⁸³ J. Leclercq, *Revue internationale Michel Henry* n°3 – 2013, *Notes préparatoires à "L'essence de la manifestation" : la subjectivité*, Louvain, Presses universitaires de Louvain, 2013, p. 158.

⁶⁸⁴ G. Dufour-Kowalska pense que « l'immanence est à la fois reliée et hétérogène à la transcendance. » *Op. cit.*, p. 47.

⁶⁸⁵ *EM*, p. 289.

même ne se recouvre pas. »⁶⁸⁶ En d'autres termes, si la réception du contenu ontologique pur est accomplie sous forme transcendante, alors la transcendance est un horizon qui implique une distance entre l'acte de recevoir et le contenu reçu ; la réception de son contenu est un dépassement d'elle-même ou une réception de quelque chose de transcendant. En même temps, pour éviter la régression à l'infini, la manifestation de l'être de la transcendance ne doit pas être réalisée sous forme transcendante. D'après Henry, elle est d'une auto-affection qui est la manifestation originaire ; par conséquent, « l'auto-affection de la transcendance ne se recouvre pas avec l'affection dont le mode d'accomplissement réside dans la transcendance elle-même mais, bien au contraire, l'exclut. »⁶⁸⁷

Si la réception de la réalité de la transcendance ne réside pas dans la forme d'un horizon, alors l'être de la transcendance « ne prend pas devant elle la forme d'un horizon, elle n'est plus rien qui soit devant et, dans cette absence de toute distance, s'identifie au contraire avec l'essence même. »⁶⁸⁸ Henry pense que l'immanence est un tel mode de réceptivité qui ne se transcende pas vers son contenu. L'immanence trouve son contenu en elle-même, c'est-à-dire dans l'essence. La structure interne de l'immanence implique « la possibilité d'une réalité ontologique pure qui ne se trouve plus définie en son essence par l'extériorité, la possibilité d'une réalité autre que l'horizon, *la possibilité ontologique originaire de la transcendance elle-même.* »⁶⁸⁹ C'est dans l'immanence que la réceptivité trouve son essence originaire, que la transcendance trouve sa propre manifestation de l'être. D'après Henry, parce que l'immanence révèle la transcendance, et « plus précisément et plus fondamentalement, parce qu'elle la révèle de cette manière déterminée qui la rend possible dans son essence »⁶⁹⁰, alors « *l'immanence est l'essence de la*

⁶⁸⁶ EM, p. 307.

⁶⁸⁷ Ibid., p. 307.

⁶⁸⁸ Ibid., p. 308.

⁶⁸⁹ Ibid., p. 308. Cette structure interne de l'immanence est appelée l'« éternité » par Kierkegaard, qui implique l'impossibilité de « se séparer de soi » du moi, et l'impossibilité de briser l'unité intérieur et vivante de la vie. Cf. EM, p. 854.

⁶⁹⁰ Ibid., p. 312.

transcendance. »⁶⁹¹ Autrement dit, c'est dans l'immanence que la transcendance trouve la condition ultime de sa réalité.

Chez Henry, la réception du contenu ontologique implique la manifestation de ce contenu ontologique. Selon lui, « *le concept de la réceptivité appartient à la phénoménologie.* »⁶⁹² Parce que la manifestation du contenu ontologique est réalisée par la réceptivité de ce contenu, le « recevoir signifie rendre manifeste, révéler. »⁶⁹³ Et en même temps, parce que la réalité ontologique de la transcendance ne se recouvre pas avec elle-même, et parce que l'essence de la réceptivité est l'immanence qui exclut la manifestation du transcendant et la manifestation d'horizon, ce n'est pas dans la transcendance qu'on trouve l'essence de la manifestation, bien au contraire, c'est dans l'immanence qu'on peut trouver la réalité ontologique de la transcendance et l'essence de la manifestation. Selon Henry, « *l'immanence de la transcendance est sa révélation* », en d'autres termes, « la révélation de la transcendance est une révélation immanente. »⁶⁹⁴

Parce que la phénoménologie est une philosophie qui étudie le « comment » de la manifestation ou de la révélation, la recherche de l'essence de la manifestation est une phénoménologie qui étudie la révélation radicale ou la manifestation radicale. Henry pense que la phénoménologie de Husserl est un oubli du « comment » de la manifestation, si elle sépare l'apparaître de ce qui apparaît et les oppose par une voie transcendante. Selon Henry, c'est la phénoménologie immanente qui réalise ce travail. L'immanence elle-même est une révélation radicale, elle constitue l'essence du « comment » de l'accomplissement de la révélation, à savoir l'autorévélation. La structure interne de la révélation par l'immanence désigne l'essence originaire de la transcendance comme immanence, elle constitue une phénoménologie immanente qui fonde la manifestation de la transcendance sur l'immanence, et

⁶⁹¹ *EM*, p. 309.

⁶⁹² *Ibid.*, p. 310.

⁶⁹³ *Ibid.*, p. 310.

⁶⁹⁴ *Ibid.*, p. 313.

qui inverse le rapport de l'immanence et de la transcendance dans la phénoménologie intentionnelle de Husserl.

Parce que la phénoménologie immanente nous rend une possibilité de comprendre la structure interne de la transcendance, elle nous permet de comprendre la possibilité du rapport du « se rapporter à », c'est-à-dire que le « se rapporter à » trouve sa condition de possibilité dans l'immanence plutôt que dans la transcendance. A l'inverse, l'essence de la conscience devient un « se rapporter à » chez Husserl. La possibilité de « se rapporter à » de la transcendance signifie « s'apporter soi-même auprès de », c'est une autorévélation. Selon Henry, c'est un mouvement qui reste *près de soi* ou demeure en soi, c'est-à-dire que le mouvement « se maintient près de soi dans son accomplissement même et *ce maintien près de soi du mouvement dans son accomplissement est identiquement sa révélation originaire à lui-même.* »⁶⁹⁵ En d'autres termes, la possibilité de « se rapporter à » de la transcendance est l'immanence, l'immanence constitue l'essence de la transcendance comme acte de « se rapporter à ».

C'est dans l'immanence que Henry trouve l'essence de la manifestation et la possibilité ontologique de la transcendance. Quand Husserl discute le rapport entre immanence et transcendance, il substitue la couple de la perception transcendante et de la perception immanente à celui de la perception externe et de la perception interne, pour éviter l'ambiguïté du concept. La raison qui nous permet de distinguer ce couple de concepts est : « appartenir au même flux du vécu ou non ». Selon lui, la différence entre immanence et transcendant consiste en ceci : « Par *vécus intentionnels rapportés de façon immanente* à leurs objets, nous entendons des vécus dont *l'essence* comporte *que leurs objets intentionnels, s'ils existent du tout, appartiennent au même flux du vécu qu'eux-mêmes* » ; au contraire, « *sont dirigés de façon transcendante* les vécus intentionnels qui ne répondent pas à ce type, comme par exemple tous les actes dirigés sur des essences ou sur les vécus

⁶⁹⁵ EM, p. 316.

intentionnels d'autres moi, liés à d'autres flux de vécus, de même tous les actes dirigés sur les choses, sur des réalités en général. »⁶⁹⁶

Husserl considère le contenu matériel, par exemple, la sensation d'une couleur ou le sentiment d'une douleur, etc., comme le contenu réel d'un acte, qui appartient au même vécu du moi avec la conscience intentionnelle. Mais le contenu matériel ne possède pas le statut indépendant par rapport à la forme intentionnelle, il a besoin de la forme pour se manifester, il constitue une phénoménologie subordonnée qui n'a pas de figure positive et concrète. Henry pense que « le transcendantal réduit à la noèse intentionnelle n'est pas véritablement un transcendantal, une condition *a priori* de toute expérience possible si celle-ci exige en général le tout autre que lui : la sensation, l'impression. »⁶⁹⁷ Henry considère le contenu matériel comme l'ultime condition de possibilité de la phénoménologie matérielle :

« "Matière", pour la phénoménologie matérielle, n'indique plus l'autre de la phénoménalité mais son essence. C'est de cette façon que la phénoménologie matérielle est la phénoménologie en un sens radical, pour autant que dans la donation pure elle thématise son auto-donation et en rend compte. »⁶⁹⁸

Le problème de la manifestation originaire n'est pas élucidé chez Husserl, puisque le rapport entre immanence et transcendance ne l'est pas. Henry pense que Husserl n'a pas réussi à révéler l'intériorité authentique de la subjectivité de manière suffisante et radicale. En d'autres termes, la condition de possibilité de la transcendance n'est pas résolue. L'acte de l'apparaître lui-même est différent de l'apparaître de la chose, c'est-à-dire que le « se rapporter à » lui-même ne se manifeste pas de manière transcendante. Donc, pour éclairer l'essence de la manifestation, il faut une phénoménologie de la subjectivité absolue dont le principe est l'immanence. L'immanence chez Henry constitue la structure la plus générale de la manifestation, elle détermine

⁶⁹⁶ *Ideen I*, pp. 122-123.

⁶⁹⁷ *PM*, pp. 25-26.

⁶⁹⁸ *Ibid.*, p. 58.

la manifestation originaire de l'être. A partir d'une phénoménologie immanente radicale, nous pouvons éclairer l'intériorité du sujet, à savoir la vie ; et nous pouvons aussi comprendre comment ou en quel sens la couche matérielle, par exemple, le sentiment ou l'affection, peut se manifester spontanément.

§ 28 L'auto-affection et la réceptivité

Dans *L'Essence de la manifestation*, pour clarifier l'essence immanente de la transcendance, Henry distingue deux types de réceptivité : 1. La réceptivité qui reçoit l'horizon : la représentation en posant devant soi un contenu découvre le déjà-là de son horizon ; 2. La réceptivité qui se reçoit elle-même la première vise une irréalité, un milieu imaginaire et extérieur. La seconde saisit l'être lui-même qui vient en elle⁶⁹⁹, et elle est réalisée sous la forme de l'auto-affection. En ce sens, l'auto-affection est le fondement de la réceptivité, elle caractérise l'immanence en tant que l'immédiate. La réceptivité qui se reçoit elle-même est à la base de la réceptivité qui reçoit l'horizon. En d'autres termes, l'auto-affection est l'essence de la transcendance qui se réalise dans l'horizon. Donc, selon le caractère essentiel de la seconde réceptivité, Henry conclut que « le problème de la réceptivité a une signification ontologique pure » : la réceptivité est un « milieu phénoménologique pur dans lequel l'étant peut se manifester, c'est-à-dire être reçu à son tour. »⁷⁰⁰ La réceptivité est ontologique au sens où elle réalise la manifestation de l'horizon, et que « dans sa nature même, la réceptivité est ontologique comme constituant ce qu'il y a de plus essentiel dans l'essence elle-même. »⁷⁰¹ Mais la réceptivité n'est pas séparée de la réception de l'étant ; chez Henry, la réceptivité est la condition de possibilité de la réception de l'étant. Parce que « *l'être de l'étant réside dans sa réceptivité. La réceptivité n'est pas une catégorie de l'étant, elle est ontologique en tant qu'elle constitue*

⁶⁹⁹ Gr. Jean, J. Leclercq, *Lectures de Michel Henry: Enjeux et perspectives*, Louvain-la-Neuve : Presses universitaires de Louvain, 2014, p. 54.

⁷⁰⁰ *EM*, p. 208.

⁷⁰¹ *Ibid.*, p. 208.

l'essence même de l'être. »⁷⁰² En d'autres termes, l'essence de la réceptivité originaire est l'immanence qui est le fondement de la transcendance. D'après Henry, « la détermination de l'essence originaire de la réceptivité est identiquement celle de son contenu », c'est-à-dire que le contenu de la réceptivité est constitué par l'immanence :

« Le mode originaire de la réceptivité est l'acte d'atteindre son contenu sans se mouvoir ni se dépasser vers lui, de telle manière que la réalité ontologique constituée par ce contenu pur ne lui est en aucune façon transcendante et ne se trouve point posée devant lui à la façon d'un horizon. »⁷⁰³

Ce que la réceptivité reçoit, c'est l'horizon pur de l'être. L'horizon de l'être est la condition de la manifestation de l'étant, mais la manifestation de l'horizon de l'être elle-même n'est pas une saisie thématique comme celle de l'étant⁷⁰⁴. Donc le problème radical est le mode de manifestation de l'horizon.

Dans l'auto-affection, l'affecter et l'affecté ne font qu'un, c'est une immanence immédiate. Henry indique que Husserl réduit l'immanence au voir de la vue, ce qui est un pervertissement du concept de l'immanence, en même temps que la signification authentique du « comment » de l'apparaître est négligée. La structure éidétique de l'immanence est une auto-affection, qui est une réceptivité sans *se mouvoir ni se dépasser vers lui*, et qui exclut la manifestation de façon transcendante ou sous la forme d'un horizon. La formation de l'horizon pur de l'être est une *objectivation*, c'est-à-dire que le monde nous est donné par l'objectivation ; c'est la structure intentionnelle de la conscience qui fait que le monde s'objective à nous.

⁷⁰² *EM*, p. 212.

⁷⁰³ *Ibid.*, p. 281.

⁷⁰⁴ « Que l'horizon ne soit pas quelque chose d'ontique, que sa manifestation ne s'accomplisse pas dans une saisie thématique comme celle de l'étant, cela ne définit ni la réalité de l'horizon, ni son mode propre de manifestation. Mais la réalité de l'horizon est identiquement son mode de manifestation. Si l'horizon de l'être est compris comme le néant, alors le problème est celui d'une phénoménologie du néant. » *EM*, p. 214.

Selon la philosophie classique, il existe une opposition entre la spontanéité et la réceptivité qui correspond à l'opposition entre pensée et sensibilité. Dans cette approche, la pensée et l'intuition sont deux essences hétérogènes, la spontanéité appartient à la pensée, la réceptivité appartient à l'intuition. Dans *Phénoménologie matérielle*, Henry a analysé le problème de la manifestation de la « matière ». La couche hylétique ou matérielle constitue une région antérieure donnée ontologiquement. Le problème de la manifestation ou la réceptivité de la sensibilité est résolu par la forme *a priori* du temps chez Kant. Chez Husserl, ce problème se rapporte à la conscience intime du temps. Dans *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (1905), Husserl considère la conscience intime du temps comme une conscience originaire qui se présente comme une impression. Il a reconnu le caractère impressionnel du flux temporel de la conscience, mais dans les *Leçons* de 1905, l'impression n'est pas donnée en tant qu'impressionnelle, mais elle est donnée par une *conscience originaire* qui la donne comme étant là maintenant, elle devient un résultat de la conscience intentionnelle. Cette façon de comprendre l'impression nous interdit de comprendre l'essence de l'impression originaire. Par exemple, le sentiment de la douleur est une autorévélation dans son propre être impressionnel, mais la douleur est interprétée comme un constitué sous le regard de la conscience intentionnelle.

Henry critique l'interprétation husserlienne de la manifestation de la matière par la forme intentionnelle. La matière constitue une région indépendante qui prend la forme de la manifestation de l'auto-affection. Chez Henry, l'immanence est considérée comme une « réceptivité originaire qui assure la réception de la transcendance elle-même »⁷⁰⁵, cette réceptivité originaire est l'auto-affection, qui est le fondement de la réceptivité. Parce que la réceptivité est constituée par l'immanence, Henry affirme :

« Le mode originaire de la réceptivité est l'acte d'atteindre son contenu sans se mouvoir ni se dépasser vers lui, de telle manière que la réalité

⁷⁰⁵ *EM*, p. 227.

ontologique constituée par ce contenu pur ne lui est en aucune façon transcendante et ne se trouve point posée devant lui à la façon d'un horizon. »⁷⁰⁶

Le contenu ici est un « *contenu immanent* » qui s'identifie avec la réception elle-même.

Dans *L'Essence de la manifestation*, Henry indique :

« La distinction effectuée dans la phénoménologie husserlienne entre les contenus immanents et les contenus transcendants de l'expérience est inessentielle parce que l'essence de ces contenus précisément est la même : le pouvoir ontologique qui les rend ultimement possible en assurant leur réception est dans tous les cas la transcendance. »⁷⁰⁷

Chez Husserl, le contenu immanent est considéré comme un contenu reçu par la conscience de manière transcendante, c'est-à-dire que « le contenu reçu par la conscience » exprime que la conscience atteint le contenu dans l'acte de transcendance, ce qui est un défaut radical de la phénoménologie intentionnelle de Husserl. Selon Henry, la distinction essentielle entre contenus immanents et contenus transcendants doit se fonder sur la vue ontologique. Mais chez Husserl, « l'acte d' "orientation vers" est la condition ontologique des contenus "immanents" aussi bien que transcendants et, comme telle, leur essence commune »⁷⁰⁸, en sorte que les « contenus immanents » trouvent leur condition de possibilité dans l'acte d'orientation de la conscience, à savoir dans la transcendance ; ces contenus appartiennent à un milieu ontologique transcendant de l'horizon, et donc cette distinction husserlienne est inessentielle car elle n'éclaire pas un *milieu ontologique*. Ce milieu ontologique constitue « *une autre dimension d'existence et de révélation* »⁷⁰⁹ qui est la région ontologique de l'immanence absolue, qui est la vie absolue. Selon Henry, les contenus immanents et les contenus transcendants chez

⁷⁰⁶ *EM*, p. 281.

⁷⁰⁷ *Ibid.*, p. 283.

⁷⁰⁸ *Ibid.*, p. 284.

⁷⁰⁹ *Ibid.*, p. 284.

Husserl sont des *contenus ontiques*, et, n'étant pas le contenu ontologique, ils ne peuvent pas éclairer la détermination de l'essence de la manifestation du contenu.

Selon Henry :

« Être immanent, de la même manière, pour un contenu ontologique pur, c'est se trouver radicalement déterminé dans son être par un mode spécifique d'apparition et de révélation, par l'essence originaire de la révélation en tant que celle-ci réside dans l'immanence. »⁷¹⁰

La structure interne de la réception du contenu immanent est l'auto-affection, c'est l'essence de l'immanence, puisque « *l'essence de l'immanence n'est pas séparée de son contenu.* »⁷¹¹ C'est la signification ontologique d'un contenu immanent qui établit une identification ontologique entre le contenu immanent et son essence qui le reçoit, « la réalité ontologique d'un contenu immanent à l'essence est identiquement la réalité ontologique de l'essence elle-même. »⁷¹² Selon le rapport entre l'immanence et la transcendance éclairé par Henry, « être un contenu immanent signifie, pour la transcendance, se manifester non comme un transcendant irréel à l'intérieur d'un horizon, mais comme transcendance effective, immédiatement donnée à soi, sous la forme d'un pathos, »⁷¹³ c'est-à-dire que la transcendance appartient à l'immanence comme son contenu immanent.

Si l'auto-affection constitue l'essence de la réception d'un contenu immanent, alors comment devons-nous comprendre cette structure ? Dans l'article « Phénoménologie non intentionnelle : une tâche de la phénoménologie à venir », Henry propose une phénoménologie de l'automanifestation ou auto-affection : est-ce que nous pouvons la comprendre comme une « *intentionnalité sans objet* », comme le dit Bernet dans *La vie du*

⁷¹⁰ EM, p. 285.

⁷¹¹ Ibid., p. 287.

⁷¹² Ibid., p. 287.

⁷¹³ J.-M. Longneaux, « D'une philosophie de la transcendance à une philosophie de l'immanence », *art. cit.*, p. 309.

sujet ? Bernet pense en effet qu'il existe un type d'intentionnalité non-objectivante chez Husserl, qui est compatible avec l'intentionnalité objectivante ⁷¹⁴. Il interprète l'auto-affection de Henry comme une intentionnalité impressionnelle, pouvant être considérée comme un relais des analyses que Husserl a déjà consacrées à l'intentionnalité non-objectivante de la conscience de soi kinesthésique et rétentionnelle. En même temps, il reproche à Henry de tomber dans un dualisme ontologique qui oppose le sujet au monde. Il semble que le sujet comme constituant constitue un monde opposé. Évidemment, la phénoménologie husserlienne n'est ni un subjectivisme ni un objectivisme superficiels. Pour dépasser ses difficultés, Husserl propose la notion de « transcendance dans l'immanence » ; mais Henry le critique de n'avoir pas éclairé la signification véritable de la *hylè*, l'unité entre la *hylè* et la *morphè* n'est pas élucidée chez Husserl ; la manifestation de *data* hylétiques ne peut pas obtenir un statut indépendant. Après la réduction phénoménologique, il apparaît une « annihilation du monde » ; la question de l'existence du monde transcendant est exclue, le monde est constitué par la conscience pure, la réalité du monde est une réalité consciente. Selon Bernet : « aussi longtemps que le monde fut compris – au sein d'une phénoménologie dite "statique" – comme le corrélat d'une conscience actuelle ou même possible, il restait un objet, cet objet fût-il un objet insigne, parce qu'englobant et total. » ⁷¹⁵

Il semble que pour garder la légitimité de la subjectivité, il faut présupposer l'existence du monde, qui est son propre corrélat. Si l'on considère la signification de la structure épistémologique du sujet et de l'objet, le statut du sujet ne peut pas s'établir sans un objet, c'est-à-dire que la signification du sujet et de l'objet est déterminée par leur corrélation structurale. Mais parce que Husserl fait une compréhension extatique de la capacité de constitution du

⁷¹⁴ « S'il est vrai que l'objectivisme s'est progressivement emparé de l'analyse husserlienne de l'intentionnalité des sentiments, il n'en va pas de même pour une série d'autres investigations où s'affirme au contraire l'exigence de faire droit à une forme d'intentionnalité non-objectivante, donc à "*une intentionnalité sans objet*". Cependant, cette intentionnalité non-objectivante n'est pas incompatible avec une intentionnalité objectivante. » R. Bernet, *op. cit.*, p. 315.

⁷¹⁵ R. Bernet, *op. cit.*, p. 316.

sujet, Henry critique Husserl de n'avoir pas éclairé l'essence du transcendantal. En d'autres termes, Henry veut critiquer l'intentionnalité elle-même, qui considère l'intuition comme le « principe des principes », qui porte une structure extatique, qui est en fait une transcendance⁷¹⁶. Ce que Henry veut étudier, c'est l'immanence radicale qui exclut toute transcendance et extériorité. En ce sens, nous pouvons dire qu'il existe une incompatibilité radicale entre la phénoménologie intentionnelle de Husserl et la phénoménologie non-intentionnelle de Henry.

§ 29 Le temps et l'auto-affection de la vie

Dans le chapitre précédent, nous avons abordé le problème de l'auto-affection de l'être de l'*ego*. Ce problème se rapporte intimement au problème du temps chez Henry. En même temps, la question de l'affection de l'étant constitue un des problèmes fondamentaux chez Henry. La manifestation de l'étant ne se réalise qu'à l'intérieur d'un horizon, et « en tant que l'étant se manifeste, il est susceptible de nous affecter. »⁷¹⁷ Henry pense que l'affection de l'étant est une affection ontique qui présuppose une affection ontologique trouvant son fondement dans l'affection ontologique. L'affection est le « surgissement immédiat d'un donné », c'est une prédonation passive qui « s'accomplit antérieurement à toute opération de connaissance, à toute activité de saisie explicite ou spontanée » ; cette prédonation passive formant « les données primitives de la sensibilité s'organisent passivement selon les synthèses de l'association et du temps. »⁷¹⁸

Nous savons que, dans *Phénoménologie matérielle*, Henry critique le

⁷¹⁶ Dans son article « Le commencement cartésien et l'idée de la phénoménologie », Henry critique le principe des principes de Husserl au § 24 des *Ideen I* : « Au paragraphe des *Ideen I*, le principe des principes pose l'intuition, "toute intuition donatrice originaire comme une source de droit pour la connaissance". Ce qui donne dans l'intuition et fait d'elle en général une intuition donatrice, c'est la structure de la conscience telle que la prend Husserl en tant qu'intentionnelle. » M. Henry, « Le commencement cartésienne et l'idée de la phénoménologie », *art. cit.*, p. 202.

⁷¹⁷ *EM*, p. 573.

⁷¹⁸ *Ibid.*, p. 574.

concept de l'impressionnalité de Husserl dans les *Leçons* de 1905. Henry pense qu'il manque à Husserl une phénoménalité propre à l'impression. L'impressionnalité husserlienne présuppose l'intentionnalité de se réaliser elle-même, l'essence de l'auto-donation de l'impression est cachée. Cette auto-donation de l'impression est justement la vie, qui se manifeste sans cesse dans son *présent vivant*. La difficulté de comprendre l'essence de l'impressionnalité de la conscience, inhérente à la phénoménologie statique, est une raison pour laquelle Husserl procède à la phénoménologie génétique. Dans la *Philosophie première*, il analyse l'horizon du flux du *présent vivant*, auquel appartient aussi *une région du passé immédiatement conscient et une région du futur immédiat*. Le *présent vivant* ou la vie de Soi implique la conscience de l'*ego*, cette conscience de l'*ego* peut être considérée comme un flux temporel qui procède du *présent vivant*. Dans le § 34 de *De la synthèse passive*, Husserl montre la relation de co-dépendance entre l'affection et la constitution des objectités ; en même temps, il indique qu'il existe une évidence dans l'affection, qui constitue le fondement pour une évidence plus élevée, par exemple, l'évidence théorique : « Tous les motifs d'une théorie naissent à partir des évidences du premier niveau, celles qui sont pour nous nécessairement les premières évidences : évidences qui se trouvent dans les phénomènes du présent vivant pour ainsi dire déjà structuré. »⁷¹⁹ Il semble que nous puissions dire que Husserl propose une philosophie de la vie dans cette période⁷²⁰.

Mais Henry montre aussi qu'il existe un travestissement de l'essence de l'impression si l'on aperçoit l'impression seulement devant soi sans interroger sa condition de possibilité, à savoir un travestissement de l'essence de l'impression. Ce travestissement s'opère de deux façons : la première consiste dans la substitution à l'être originel de l'impression de son être constitué et *cette substitution est accomplie dès qu'on considère la donnée hylétique à l'intérieur du flux phénoménologique*, ce qui est précisément le cas non

⁷¹⁹ *Ibid.*, p. 231.

⁷²⁰ Sur cette idée, voir R. Sokolowski, *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1970, p. 207.

seulement dans les *Ideen I* mais aussi dans les *Leçons* de 1905 ; en même temps, le premier travestissement renvoie à une falsification plus profonde, laquelle consiste à insérer la structure de la *temporalité extatique* à l'intérieur de l'impression elle-même pour, en fin de compte, définir l'essence de celle-ci par cette structure⁷²¹.

Dans *Phénoménologie matérielle*, Henry signale le même problème que dans *Chose et espace*, qui réduit les *cogitations* à l'étant vu. Les *cogitations*, en tant que pré-donné ou impression originaire, deviennent un donné réfléchi. Husserl considère la rétention comme la possibilité d'une telle réflexion sur les *cogitations* « sans lequel la réflexion ne serait pas possible. »⁷²² En ce sens, l'impression devient une rétention dans la structure extatique du temps, qui n'est plus une impression originaire ou une donation absolue : « L'absolue présence de la donnée en personne est une absence. »⁷²³ Cette insertion donne l'impression de perdre son essence propre et de devenir le contenu matériel pour la conscience. Selon Henry, la matière de la conscience n'est pas un contenu pour la forme intentionnelle, et il ne se manifeste pas dans l'Ek-stase du temps ; elle est plutôt une autorévélation dans son être propre.

Dans *L'immanence à la limite : recherches sur la phénoménologie de Michel Henry*, Sébastien Laoureux indique explicitement que la lecture des *Leçons* de 1905 proposée par Michel Henry peut être présentée schématiquement en deux moments étroitement liés :

1. Henry reproche tout d'abord à la phénoménologie hylétique déployée dans les *Leçons* – et c'est là une lecture assez classique – de rester une phénoménologie de la perception, et ce faisant d'instaurer un

⁷²¹ *PM*, pp. 49-50. En même temps, Henry indique que « le renvoi du maintenant à l'impression et, très précisément, à l'impression originaire, est le contenu implicite ou explicite des grandes analyses des *Leçons* (1905). Soit le § 31 qui a trait au problème de l'individualisation ; il s'agit d'un double mouvement dans les *Leçons* : d'abord, qui va de l'impression à la frappe extatique du maintenant, qui subordonne la première au second, seul capable de conférer à l'impression le moment individualisant qui fera d'elle ce qu'elle est ; le second mouvement reconduit invinciblement de ce lieu vide et comme tel indifférent à tout être réel et déterminé, à tout être individuel – incapable donc de conférer l'individuation – à l'essence qui contient et produit tout cela. » Cf. *PM*, pp. 46-47.

⁷²² *PM*, p. 71.

⁷²³ *Ibid.*, p. 71.

primat de la rétention.

2. Une telle façon de procéder a pour conséquence une confusion du constituant et du constitué – du transcendantal et de l'empirique, de l'*apriori* et de l'*a posteriori*⁷²⁴.

Dans les *Leçons* de 1905, Husserl considère la conscience originaire comme impression pour éclairer l'essence subjective de la conscience du temps, et il attribue un statut privilégié à la rétention. Par rapport à l'impression et à la prétention, la particularité de la rétention consiste à expliquer la genèse du temps dans la conscience intime du temps subjectif, et à expliquer comment l'association passive se passe afin d'établir l'identité de la conscience de l'objet. Pour expliquer le caractère de durée de la conscience du temps, Husserl propose l'*intentionnalité longitudinale* qui est elle-même une rétention et qui constitue la durée de la conscience. Mais « le tort de Husserl, dans ces *Leçons* de 1905, serait, sous le titre de conscience impressionnelle, de confondre deux types de phénoménalité : l'impression originaire et l'intentionnalité. [...] L'impression se donne dans la conscience originaire du maintenant, mais elle se laisse tout aussi immédiatement emporter avec lui dans le tout juste passé, elle s'éloigne continuellement du maintenant. »⁷²⁵

Selon Henry, « la rétention est la conscience originaire du passé comme passé, ce qu'elle donne, elle ne le donne que comme n'étant plus, comme un non-être. En ce qui concerne l'impression, dans sa réalité subjective, impressionnelle et vivante, *il n'entre pas une parcelle de cette réalité dans la rétention.* »⁷²⁶ Donc le primat de la rétention par rapport à la conscience du maintenant et à la prétention chez Husserl est en effet une restitution de « l'expérience du passé en tant que le tout juste passé à une conscience originaire. »⁷²⁷ Par conséquent, *l'impression husserlienne n'est pas une impression originaire*, mais une impression modifiée, une conscience de tout juste passé :

⁷²⁴ S. Laoureux, *op. cit.*, p. 36.

⁷²⁵ *Ibid.*, p. 36.

⁷²⁶ *PM*, p. 42.

⁷²⁷ *Ibid.*, p. 40.

« Ce n'est pas en tant qu'impressionnelle que l'impression est donnée, ce n'est pas en tant que senti, dans son auto-sentir et par lui, que le senti est donné, c'est en tant qu'ils sont présents dans une conscience de maintenant, une conscience du présent baptisé "conscience originaire", perception originaire, perception interne, perception immanente, sentir originaire, conscience interne, conscience interne du temps, etc. [...] Mais dans cette impression ce n'est pas l'impression elle-même et par elle-même, dans sa propre chair affective en quelque sorte, qui accomplit la donation, c'est une conscience originaire qui la donne comme étant là maintenant, comme présent, c'est une perception originaire qui donne comme étant bien là, comme étant là réellement, et cela justement en tant qu'étant là maintenant. Donner comme étant là réellement, comme étant là maintenant, c'est conférer cette signification à ce qui se trouve être donné en une telle conscience, c'est faire voir pour autant qu'on fait voir de cette façon, en conférant cette signification d'être bien là, d'être réellement là, en tant que le présent, en tant que le maintenant. La conscience qui donne de cette façon et avec ce sens, qui donne le premier être en tant que le premier sens, en tant que ce qui est et qui est là maintenant, est une intentionnalité. »⁷²⁸

Donc, selon la compréhension de Husserl, ce n'est pas l'impression originaire qui est donnée dans la donation de manière intentionnelle, c'est plutôt une *impression intentionnée*. La cohérence, ou continuité, du flux de la conscience et le *continuum* phénoménologique du flux est constamment brisé par le « regard ». La conscience comme flux d'un tout est morcelée. Sa réalité propre est perdue dans cette approche. Henry considère ce perdu de la réalité comme un processus d'anéantissement ontologique de l'impression originaire, un anéantissement dans la rétention : « La rétention récupère comme elle peut cet être-réel de l'impression donné dans le maintenant – être qui n'a jamais été réel ni réellement donné dans ce maintenant – elle le donne *avec ce sens qu'il a réellement été donné* et donné dans quelque chose qui était un maintenant. »⁷²⁹

⁷²⁸ PM, pp. 35-36. Nous soulignons.

⁷²⁹ Ibid., p. 40.

Selon Henry, la réalité de l'impression « réside dans le s'éprouver soi-même de la subjectivité et de la vie, dans le s'auto-impressionner de l'impression, alors c'est seulement en celui-ci et dans sa donation propre que la réalité de l'impression, que la réalité de la vie peut m'être donnée. »⁷³⁰

En même temps, Henry pense que l'impression originare n'est pas un donné mais un donnant. Le constitué est un résultat de la conscience intentionnelle, par laquelle l'impression originare devient une donation extatique et perd sa réalité originare. L'échec de la phénoménologie husserlienne consiste dans la confusion du transcendantal avec le constitué, à savoir du constituant avec le constitué ; il manque un sens originel pour le constituant ou pour le donnant chez Husserl. La phénoménalité chez lui n'est pas une phénoménalité originelle, mais une phénoménalité du constitué. Henry pense que la différence entre le constituant et le constitué est « une hétérogénéité ontologique et phénoménologique radicale. »⁷³¹ Il faut une phénoménalité originelle, qui est la phénoménalité du constituant lui-même, pour comprendre l'essence de la conscience actuelle, rétentionnelle et protentionnelle. En tant que matière ultime, l'impression originare permet à la phénoménologie hylétique d'obtenir sa signification indépendante par rapport à la phénoménologie transcendantale intentionnelle. Elle est la phénoménologie elle-même.

D'après Henry, il faut éclairer la signification radicale de la thèse : « *la conscience est impressionnelle* ». Cette thèse « ne signifie pas seulement que partout et toujours la conscience se trouve affectée impressionnellement, mais que l'impression ou pour mieux dire l'impressionnalité constitue la conscience elle-même, à savoir la phénoménalité pure comme telle, la matière et la substance phénoménologique dont elle est faite, et ainsi la phénoménalité originelle de tous les phénomènes. »⁷³²

⁷³⁰ *PM*, p. 35.

⁷³¹ *Ibid.*, p. 45.

⁷³² *Ibid.*, p. 33.

Dans *L'Essence de la manifestation*, Henry analyse également la notion du temps chez Kant et chez Heidegger. Chez Kant, le temps et l'espace sont la structure *a priori* pour les expériences intuitives, les conditions de possibilité pour l'être de ces expériences. En d'autres termes, ils ouvrent un horizon pour la manifestation de l'objectivité. D'après Henry, le temps chez Kant est « compris comme ce qui rend possible en général une manifestation, c'est-à-dire comme son essence », c'est-à-dire que le temps « constitue l'essence même de la phénoménalité. »⁷³³ Le temps est la forme *a priori* subjective qui prend son origine dans l'*ego*, c'est un pouvoir d'informer la sensibilité. Chez Henry, le temps est considéré comme le processus ontologique de la manifestation de l'essence, c'est-à-dire que le temps constitue la condition de possibilité de l'objectivation. Henry montre aussi que chez Heidegger « le moi, en formant originellement le temps, c'est-à-dire *comme temps...*, forme la nature de l'objectivation et son horizon »⁷³⁴ mais il critique l'auto-affection par soi de Heidegger. Il critique le concept heideggérien de la réceptivité, puisque chez lui, la transcendance constitue la structure fondamentale de l'auto-affection et la possibilité du *Dasein* qui implique le dépassement de lui-même vers d'autres. Selon Heidegger, c'est la transcendance qui constitue l'essence du *Dasein*, qui le distingue d'un étant, c'est-à-dire que le rapport de la transcendance est une relation entre le *Dasein* et l'étant. La transcendance est une relation de « se rapporter à », la table touche le mur, mais « ne “se rapporte” pas au mur. »⁷³⁵

Pour Henry, « *le temps n'est pas seulement identique à l'essence de la manifestation comprise comme l'objectivation, il apparaît en fait comme ce qui fonde cet acte d'objectivation dans sa possibilité la plus ultime.* »⁷³⁶ Finalement, Kant et Heidegger comprennent le temps comme auto-affection : chez Kant, le temps est compris comme la condition universelle de tous les

⁷³³ *PM*, p. 227.

⁷³⁴ *Ibid.*, Cité et souligné par Henry, p. 248.

⁷³⁵ *Ibid.*, p. 315.

⁷³⁶ *Ibid.*, p. 228.

phénomènes, il est une « forme pure de l'intuition » qui organise la succession des phénomènes, c'est-à-dire leur donne une forme temporelle. Chez Heidegger, le temps est présenté comme « la possibilité intrinsèque de l'acte d'objectivation »⁷³⁷, il nous apprend à « penser le temps comme l'essence de l'essence de la manifestation. »⁷³⁸ Mais il ne se contente pas de cette conclusion et se demande également : comment le temps est-il auto-affection ? C'est-à-dire qu'il essaie de comprendre la condition de possibilité du temps lui-même.

La position de Henry est de proposer une phénoménologie transcendantale radicale, cherchant le fondement ultime de la manifestation, de sorte que « ce qui ne peut pas être posé comme fondement, de manière inconditionnée et ultime, doit poser son socle sur quelque chose d'autre. »⁷³⁹ Henry pense que le fondement ultime de la manifestation est une auto-affection ou une autorévélation. Il précise que l'auto-affection a une double signification : elle désigne d'abord *l'affection par soi*, « l'auto-affection du temps signifie que c'est le temps lui-même qui s'affecte [...], qu'il n'est pas affecté par l'étant », c'est-à-dire que l'affection par soi est une affection ontologique, qui est la condition de possibilité d'affection ontique. La deuxième signification est l'auto-affection, à savoir *l'affection de soi*. Selon Henry :

« L'auto-affection qui constitue l'essence du temps ne s'identifie pas, toutefois, avec l'affection par soi, elle est aussi, plus fondamentalement, affection de soi. Le temps n'est pas seulement, en effet, ce qui affecte. En tant qu'il est ce qui affecte, le temps présuppose ce qui se trouve affecté par lui. Ce qui se trouve affecté par le temps, toutefois, est le temps lui-même. *L'affection par soi trouve son fondement dans l'affection de soi.* »⁷⁴⁰

⁷³⁷ EM, p. 229.

⁷³⁸ Fr. Paolo De Sanctis, « Le problème du temps chez Michel Henry : L'origine de l'espace », dans *Bulletin d'analyse phénoménologique*, V 1, 2009, p. 7.

⁷³⁹ *Ibid.*, p. 5.

⁷⁴⁰ EM, p. 231.

La phénoménologie ontologique de Henry est une philosophie de l'immanence radicale, qui rejette toute représentation et transcendance. Le temps chez Kant est la forme *a priori* de la sensibilité, c'est-à-dire que le temps est une forme de l'intuition pure, qui rend possible la manifestation du phénomène. Selon Heidegger, « l'intuition pure intuitionne cette succession sans l'objectiver », et il indique que « *intuitionner signifie : recevoir ce qui s'offre.* »⁷⁴¹ Selon Henry :

« L'intuition n'est qu'un nom pour la réceptivité qui assure la manifestation de l'horizon pur de l'être. Loin de résoudre le problème de la réceptivité de l'essence, la détermination de l'essence du temps comme intuition le pose seulement avec plus d'urgence. »⁷⁴²

Pour Henry, « c'est dans la mesure où le temps est en sa nature intuition qu'il est possible comme affection de soi. »⁷⁴³ Il possède donc le pouvoir de la *réceptivité*, ou pour être plus précis, il est la réceptivité elle-même, c'est le caractère intuitif du temps. Dans *Phénoménologie matérielle*, Henry critique l'idée de la constitution du temps accomplie par l'intentionnalité de Husserl dans *Leçon pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* : l'impression originale, en tant que passivité radicale, implique une connexion intime entre l'intentionnalité et la sensation. La matière sensible, qui prend la forme de l'auto-affection, est l'impression originale. Elle se réalise dans la vie de la subjectivité, qui est la substance de la vie. Chez Henry c'est la vie non intentionnelle qui est le fondement de la conscience originale et le fondement du temps, et qui est la genèse ou le commencement de la conscience. La vie s'auto-impressionne elle-même en se manifestant dans le domaine de l'immanence. Elle est l'essence de la réceptivité. En d'autres termes, elle est la condition de possibilité de la réceptivité.

Selon Henry, c'est la vie ou « l'éternel présent de la Vie » qui demeure, à travers la modification, comme le non-modifié absolu dans le flux du temps :

⁷⁴¹ *EM*, p. 239.

⁷⁴² *Ibid.*, p. 239.

⁷⁴³ *Ibid.*, p. 237.

« C'est dans la réalité ce par quoi elle est la réalité et qui, de la sorte, ne cesse jamais, c'est dans l'impression ce par quoi elle est une impression, 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. »⁷⁴⁴

La vie ne cesse de varier, mais il demeure un seul et même Soi. Chez Husserl, la vie devient une manifestation extatique dans le regard perceptuel ; le regard de la conscience transforme la vie en une chose extatique en tant qu'avenir, présent et passé⁷⁴⁵. La vie est plutôt une auto-transformation ou un auto-accroissement dans lequel sa propre essence est produite ; elle est susceptible de perdre son essence sous le regard de la conscience intentionnelle et sous le regard de la pensée objective. En éclairant l'essence impressionnelle de la vie, Henry établit une passivité ontologique radicale par rapport à la passivité extatique de Husserl, passivité ontologique qui « désigne les intentionnalités constitutives de la conscience interne du temps comme essentiellement passives, comme s'étant toujours déjà accomplies, avant toute attente, toute conscience de présent et tout souvenir possibles. »⁷⁴⁶

§ 30 L'affectivité et l'ipséité

Dans le § 6 de *l'Incarnation*, Henry critique l'approche représentationnaliste de Kant :

⁷⁴⁴ *PM*, p. 53.

⁷⁴⁵ Husserl a eu conscience des difficultés internes de sa pensée. Dans le § 36 des *Leçons* de 1905, il indique qu'il manque un langage pour parler de l'essence du flux temporel. « Nous ne pouvons nous exprimer autrement qu'en disant : ce flux est quelque chose que nous nommons ainsi d'après ce qui est constitué, mais il n'est rien de temporellement "objectif". C'est la subjectivité absolue, et il a les propriétés absolues de quelque chose qu'il faut bien désigner métaphoriquement comme "flux", quelque chose qui jaillit "maintenant", en un point d'actualité, un point-source originaire, etc. Dans le vécu de l'actualité nous avons le point-source originaire et une continuité de moments de retentissement. Pour tout cela les mots nous font défaut ». *Leçons*, p. 99. Pour le commentaire spécifique de ce problème, voir S. Laoureux, *op. cit.*, pp. 42-44.

⁷⁴⁶ *PM*, p. 57.

« Selon l'affirmation décisive de Kant, les formes de l'intuition et les catégories de l'entendement sont les unes et les autres des représentations. Représenter de cette façon se dit en allemand *vorstellen*, qui signifie très exactement : "poser-devant". Or ce qui nous importe en tout ceci, la thèse réitérée de la *Critique*, c'est que la formation phénoménologique du monde dans l'action conjointe et cohérente de ces divers faire voir est à jamais incapable de poser par elle-même la réalité qui constitue le contenu concret de ce monde — réalité que Kant dut demander à la sensation. »⁷⁴⁷

Dans le même paragraphe, il indique qu'on trouve la même situation chez Husserl. Chez ce dernier, « la conscience est toujours conscience de quelque chose », c'est l'intentionnalité qui définit la structure phénoménologique.. Henry pense que la donation par l'intentionnalité n'est pas la réalité de la chose, en ce sens que l'être ontologique de la chose est caché dans la donation intentionnelle : « Ce que produit l'intentionnalité, ce n'est pas la donation immédiate de la chose : c'est plutôt la signification qu'a la chose d'être donnée immédiatement. Mais toute signification est une irréalité, un objet-de-pensée – une "irréalité noématique". »⁷⁴⁸ Dans le cas des apparitions sensibles colorées d'un objet, Henry distingue « la plage colorée étalée à la surface de l'objet et d'autre part, la pure impression subjective de couleur dont la couleur étalée devant le regard n'est que la projection intentionnelle. »⁷⁴⁹ A partir de l'idée de Husserl, Henry montre qu'on peut distinguer deux types de couleur : d'une part, la couleur noématique appréhendée sur l'objet, visible sur lui, et d'autre part, la couleur impressionnelle, vécue, invisible. Pour notre auteur, la réalité de la couleur réside dans la sensation impressionnelle de la couleur, qui est matérielle, hylétique et invisible. En d'autres termes, « *la réalité de la couleur se tient uniquement là où elle est ressentie en nous, dans la couleur impressionnelle ou sensuelle, dans l'Empfindungsfarbe.* »⁷⁵⁰

⁷⁴⁷ *I*, p. 68.

⁷⁴⁸ *Ibid.*, p. 69.

⁷⁴⁹ *Ibid.*, p. 69.

⁷⁵⁰ *Ibid.*, p. 69.

L'essence de la réalité de l'impression implique donc l'existence du sujet qui accomplit cette réalité.

Chez Husserl, il y a une difficulté à comprendre l'identité trans-temporelle du sujet transcendantale, à savoir son statut ontologique⁷⁵¹. Il est difficile de comprendre comment l'*ego* pur s'identifie lui-même dans le flux de conscience. En d'autres termes, comment comprendre l'identité du moi dans le présent et du moi dans la totalité du flux de conscience ? Nous ne pouvons pas obtenir cette identification uniquement dans le « présent » du maintenant. Dans les *Méditations Cartésiennes*, Husserl explique :

« L'*ego* lui-même est, pour lui-même, existant de manière continuellement évidente, et en conséquence, il se constitue lui-même continûment comme existant. [...] L'*ego* ne prend pas conscience de lui-même comme d'une simple vie fluente, mais en tant que "Je", comme le "Je" qui vit ceci ou cela, le "Je" qui, *restant le même*, parcourt, en le vivant, tel ou tel cogito. »⁷⁵²

Jean-François Lavigne précise qu'il est d'accord avec Husserl que « l'*ego* n'éprouve pas sa présence, active ou passive, dans ses vécus successifs avec tous leurs moments noético-noématiques, comme la simple advenue d'une vie fluente, mais bien comme présence-à cette vie. »⁷⁵³ Dans l'écoulement de l'expérience impressionnelle, l'*ego* pur, en tant qu'identité perpétuelle, subsiste à travers la succession temporelle ; c'est une identité réalisée par la synthèse passive qui se dirige sur la pré-donnée. L'*ipséité* ou l'identité de l'*ego* pur est un résultat de la synthèse active, mais elle n'est pas une ipséité originaire ou complète, puisque l'*ipséité* de l'*ego* doit comporter aussi une identification passive. En même temps, l'*ego* pur chez Husserl est un *ego* constitué par une réflexion d'un niveau supérieur, comme nous l'avons indiqué dans le § 20. En même temps, il n'apparaît pas avec l'impression originaire et avec le « présent

⁷⁵¹ Sur cette question, Cf. J.-Fr. Lavigne, « Souffrance et ipséité selon Michel Henry - Le problème de l'identité transcendantale de l'*ego* », dans *Cahiers philosophiques*, 2011/3 n° 126, pp. 66-81.

⁷⁵² Cité par J.-Fr. Lavigne, *art cit.*, p. 68.

⁷⁵³ *Ibid.*, pp. 68-69.

vivant », il n'est pas l'*ego* originaire, mais un *ego déjà* constitué, un *ego* passé dans la rétention. Selon Henry, l'être de l'*ego* est un déjà donné en tant qu'un soi-même radical.

Dans *Phénoménologie matérielle*, Henry montre également le problème de l'auto-donation de la conscience chez Husserl. Dans la conscience intime du temps, la conscience du maintenant devient un « tout juste passé », elle est n'est pas seulement « conscience du maintenant mais conscience du maintenant *glissant au passé* et ainsi conscience de celui-ci en même temps », la conscience du maintenant et la conscience du passé ne sont possibles que par co-dépendance, c'est-à-dire « qu'il n'y pas de maintenant sans son tout juste passé, pas plus qu'il ne saurait y avoir de tout juste passé sans un maintenant auquel il se noue constamment. »⁷⁵⁴ En d'autres termes, le présent, en tant qu'impression originaire, ne se donne lui-même que dans la présentation extatique du maintenant, c'est-à-dire qu'il doit « se démettre de sa réalité impresionnelle vivante et verser dans l'irréalité noématique »⁷⁵⁵ pour se donner lui-même, et qu'il trouve sa réalité dans l'irréalité du « tout juste passé ». La réalité de l'identité de l'*ego* pur ou du *Je* ne peut donc pas être expliquée suffisamment dans la théorie de la constitution transcendantale de Husserl. Pour comprendre l'essence de l'ipséité de l'*ego* pur, il a encore besoin d'une théorie de l'auto-donation. C'est une auto-donation qui ne présuppose aucune distance extatique pour se donner. Si nous faisons une réduction phénoménologique radicale, nous arrivons à une vie immanente absolue, qui exclut toute distance phénoménologique ou extatique et qui se manifeste par l'auto-affection. Dans *Incarnation*, Henry écrit :

« Vivre veut dire s'éprouver soi-même. L'essence de la vie consiste dans ce pur fait de s'éprouver soi-même, dont se trouve au contraire dépourvu tout ce qui relève de la matière et plus généralement du "monde" [...] Or aucune épreuve de soi n'est possible si n'advient en elle, en même temps qu'elle et comme sa condition, une Ipséité qui lui

⁷⁵⁴ *PM*, p. 39. Nous soulignons.

⁷⁵⁵ *Ibid.*, p. 38.

est ainsi consubstantielle. Ipséité désigne le fait d'être soi-même, le fait d'être un Soi. »⁷⁵⁶

L'ipséité, en tant que le fait d'être un soi, est une ipséité singulière, elle est un « Soi singulier et réel ». Son ipséité s'accomplit dans sa réceptivité originaire ou dans une immanence immédiate, c'est une région ontologique de l'immanence absolue, qui est la vie absolue et qui éclaire l'identité de son contenu éprouvé et son éprouver. C'est une région ontologique qui montre l'existence d'un contenu ontologique, lequel constitue le fondement ultime de la distinction husserlienne entre contenu immanent et contenu transcendant.

Dans *L'Essence de la manifestation*, Henry propose une théorie de l'auto-donation originaire comme condition transcendantale ultime de la donation extatique. Il indique que « *l'essence de l'immanence n'est pas séparée de son contenu* », c'est-à-dire qu'il existe une ipséité dans l'essence de l'immanence, et qu'elle ne contient aucune distance pour qu'elle se manifeste : « 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 »⁷⁵⁷, c'est une *Ipséité* radicale qui est le principe de l'essence de la manifestation. En même temps, « *le contenu ontologique pur de l'essence de l'immanence est constitué par elle* », c'est-à-dire que « la réalité ontologique d'un contenu immanent à l'essence est identique la réalité ontologique de l'essence elle-même. »⁷⁵⁸ Il est identiquement le constitué et le constituant qui ne font qu'un. L'être de l'*ego* est une existence immanente absolue de la subjectivité, qui constitue une région ontologique d'immanence absolue ; il est un être absolu qui n'est pas « hors de la pensée »⁷⁵⁹, qui n'est pas un non-moi en tant qu'être transcendant « absolu », et qui exclut la distance phénoménologique.

⁷⁵⁶ *I*, p. 29. Nous soulignons.

⁷⁵⁷ *EM*, p. 287.

⁷⁵⁸ *Ibid.*, p. 287.

⁷⁵⁹ *PPC*, p. 61.

Chez Henry, la réalité de l'être de l'*ego* est identique à l'essence de la subjectivité. C'est une structure de la manifestation de l'*ego* à lui-même, c'est une structure de l'auto-affection⁷⁶⁰. Si l'auto-affection de l'être de l'*ego* ne présuppose aucune distance phénoménologique, il faut expliquer comment se réalise cette auto-affection. Selon Henry, « l'identité de l'affectant et de l'affecté réside et se réalise, trouve sa possibilité non théorique mais réelle, l'effectivité de son effectuation phénoménologique, dans l'affectivité. L'affectivité est ce qui met toute chose en relation avec soi et ainsi l'oppose à toute autre, dans la suffisance absolue de son intériorité radicale. L'affectivité est l'essence de l'ipséité. »⁷⁶¹ Mais, l'affectivité demeure une notion très abstraite, il faut encore une manifestation concrète ou réelle de l'auto-affection pour en comprendre la signification. Henry propose la notion de chair pour expliquer l'ipséité concrète de Soi, à savoir l'auto-affection de Soi. D'après lui :

« La vie révèle la chair en l'engendrant, comme ce qui prend naissance en elle, se formant et s'édifiant en elle, tirant sa substance, sa substance phénoménologique pure, de la substance même de la vie. Une chair impressionnelle et affective, dont l'impressionnalité et l'affectivité ne proviennent jamais d'autre chose que de l'impressionnalité et de l'affectivité de la vie elle-même. »⁷⁶²

C'est dans la chair que le Je se sent et s'éprouve réellement lui-même. La vie est une « venue en soi dans une venue originaire en soi-même ». Selon lui, « la chair est justement la façon dont la vie se fait Vie. Pas de vie sans une chair, mais pas de chair sans Vie. »⁷⁶³ La différence essentielle entre un corps et une chair repose sur la vie qui est une « venue originaire en soi-même » :

« Cette venue originaire en soi-même s'accomplit dans le pathos originaire de sa pure jouissance de soi – dans l'Archi-Pathos d'une

⁷⁶⁰ Dans notre § 18 « L'auto-affection de l'être de l'*ego* », nous avons discuté cette question.

⁷⁶¹ *EM*, p. 581.

⁷⁶² *I*, p. 174.

⁷⁶³ *Ibid.*, p. 174.

Archi-chair – que partout et nécessairement, partout où une vie viendra en soi, cette venue sera identiquement celle d’une chair, la venue en soi de cette chair dans l’Archi-Chair de la vie. »⁷⁶⁴

En même temps, dans *L’Essence de la manifestation*, Henry analyse le « se sentir soi-même du soi » par le concept d’affectivité :

« Ce qui se sent soi-même, de telle manière qu’il n’est pas quelque chose qui se sent mais le fait de se sentir ainsi soi-même, de telle manière que son “quelque chose” est constitué par cela, ce sentir soi-même, s’éprouver soi-même, être affecté par soi, c’est là l’être et la possibilité du soi. »⁷⁶⁵

Tout sentiment est donc un sentiment du soi, mais il faut faire attention de ne pas confondre le sentiment du soi avec l’expérience d’un sentiment particulier. La tonalité affective du sentiment, par exemple, le sentiment de haine, d’amour, de béatitude, de tristesse ou de désespoir, etc., sont des manifestations particulières du sentiment. Ils diffèrent du sentiment du Soi : « À chacune de ces déterminations affectives, assurément, à chaque sentiment particulier, un Soi appartient »⁷⁶⁶ ; le soi est le fondement de chaque sentiment particulier, c’est-à-dire que le sentiment particulier est constitué par le Soi qui est un constituant. Le Soi, subjectivité absolue, est une sphère d’immanence absolue, qui est l’essence de la manifestation :

« Il lui appartient en tant que ce sentiment est chaque fois et nécessairement le sentiment de soi, non en raison de son caractère particulier, mais en raison de son caractère affectif ; il est le “se sentir soi-même” qui vit en lui comme ce qui le rend possible, comme ce qui rend possible l’identité du sentiment et de son contenu, bref, son essence, l’affectivité en tant que telle. »⁷⁶⁷

⁷⁶⁴ *I.*, p. 174.

⁷⁶⁵ *EM*, p. 581.

⁷⁶⁶ *Ibid.*, p. 582.

⁷⁶⁷ *Ibid.*, p. 582.

Dans le sentiment de soi, le sentant et son contenu sont identiques mais qui portent deux noms. Cette identité est réalisée par l'essence de l'immanence de la subjectivité absolue, qui exclut toute transcendance, et qui en est l'essence.

§ 31 L'ontologie phénoménologique universelle de Henry et la pensée de la Voie (Tao) chez Lao Tseu

Dans la pensée chinoise, en particulier dans le taoïsme, la relation entre le « non-être » et l'« être » occupe une place importante dans la pensée de Lao Tseu⁷⁶⁸. Dans *TAO TÖ KING : Le livre de la voie et de la vertu*, Lao Tseu propose la notion du *wu* et *you/yu*. Il est inapproprié de traduire le *wu* par le « non-être », parce que le *wu* n'est pas en réalité la négation ou l'opposition de *yu* (être) ; il est plus originaire que l'être, il est en réalité la Voie qui est le principe ou l'essence de toutes les choses⁷⁶⁹. Dans ce travail, nous utilisons la traduction de J. J.-L. Duyvendak, mais nous les modifions par *wu* et *you* pour éviter le malentendu⁷⁷⁰. Il y a une phrase très connue sur le rapport entre le non-être et l'être :

La Voie vraiment Voie est autre qu'une voie constante.

Les Termes vraiment Termes sont autres que des termes constants.

⁷⁶⁸ Lao Tseu ou Laozi ou Lao Zi (chinois : 老子 ; pinyin : Lǎozǐ ; Wade : Lao³Tzu³), de son vrai nom Li Er (李耳, Lǐěr), aurait été un sage chinois et, selon la tradition, un contemporain de Confucius (milieu du VI^e siècle av. J.-C. – milieu du V^e siècle av. J.-C., fin de la période des Printemps et Automnes). Il est considéré *a posteriori* comme le père fondateur du taoïsme.

⁷⁶⁹ On prend la traduction de J. J.-L. Duyvendak (1987) pour comparer la pensée de Lao Tseu avec celle de la phénoménologie. Dans sa traduction, il traduit le « Wu » par le « non-être », le « You » ou « Yu » par l'« être ». Dans la traduction de Stanislas Julien (1842), il les traduit par l'« être sans terme » et l'« être avec terme », il les considère comme un être, mais se manifestant de manière différente.

⁷⁷⁰ Dans « Le spectateur phénoménologisant : au seuil du non-agir et du non-être », N. Depraz a analysé spécifiquement la traduction du terme de *wu* et *yu* dans *TAO TÖ KING : Le livre de la voie et de la vertu*. Cf. *Eugen Fink: actes du Colloque de Cerisy-la-salle*, Amsterdam, Radopi, 23-30 juillet 1994, p. 125.

Le terme Non-être (wu) indique le commencement du ciel et de la terre ; le terme Être (yu) indique la mère des dix mille choses.

Aussi est-ce par l'alternance constante entre le Non-être et l'Être que, de l'un, on verra le prodige et, de l'autre, on verra les bornes.

Ces deux, bien qu'ils aient une origine commune, sont désignés par des termes différents.

*Ce qu'ils ont en commun, je l'appelle le Mystère, le Mystère Suprême, la porte de tous les prodiges.*⁷⁷¹

Parce que ces phrases très simples n'ont pas besoin d'une explication spécifique, il est possible de les interpréter différemment. Le terme de « Non-être » a une signification ambiguë dans cette phrase. Nous pouvons le comprendre comme le néant ou comme le vide, comme la simple absence d'être ou la suppression de l'être, ou encore comme la part de négativité qui est présente dans le réel ou bien encore comme le pouvoir de négation qui appartient à l'esprit. Nous pouvons trouver des interprétations différentes sur le « non-être » chez Parménide, Platon, Hegel et Sartre. La Voie de Lao Tseu ne peut pas être parlée et être connue comme un objet, elle est une « chose mystérieuse », mais en fait, elle n'est pas une chose ; elle est plutôt l'être fondamental ou l'essence radicale par laquelle le monde est créé ; elle apparaît automatiquement dans le monde ; elle « s'exprime » elle-même par son propre « langage radical », qui n'est pas un langage du monde, comme le dit Henry. L'intérêt de Heidegger pour la pensée de Lao Tseu, dans un certain sens, implique le « tournant théologique » de la phénoménologie française dans les années '90, analysé par Dominique Janicaud.

Dans la proposition cartésienne « *Cogito ergo sum* », le « je suis » est une conséquence logique du « je pense ». Le problème ontologique de l'être

⁷⁷¹ Lao Tseu, *TAO TÖ KING : Le livre de la voie et de la vertu*, op. cit.. Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi. Site web : [http : //bibliotheque.uqac.ca/](http://bibliotheque.uqac.ca/), § I, P. 77.

devient le problème épistémologique du savoir de l'être, c'est-à-dire que le problème ontologique de la philosophie devient le problème épistémologique⁷⁷². La phénoménologie husserlienne établit la légitimité de l'existence du monde par l'ouverture de la conscience au monde ou par l'intentionnalité de la conscience. Le monde n'est plus un monde en lui-même kantien, mais constitué par la conscience après la réduction phénoménologique, en sorte que l'évidence ou le visible de la conscience elle-même est la condition de possibilité pour connaître le monde. A partir de l'interprétation phénoménologique de la pensée de Lao Tseu, nous pouvons considérer simplement le « Non-être » de Lao Tseu comme la non-présence ou l'invisible henryen, qui est le Logos « invisible » ou radical, condition de possibilité de la phénoménalité ; et considérer l'« Être » comme la phénoménalité de la présence ou du visible. La Voie est une autorévélation qui est la condition de possibilité de la phénoménalité, elle est l'essence de la manifestation, qui est invisible. Utilisant la terminologie philosophique de Heidegger pour interpréter le texte de Lao Tseu ci-dessus, la voie ou l'alternance constante entre le « Non-être » et l'« Être » de Lao Tseu est l'être de Heidegger, « les dix mille êtres » de Lao Tseu est l'étant de Heidegger. L'être chez Heidegger est un être qui peut être connu ou qui peut être éclairé par le *Dasein* ; mais la Voie de Lao Tseu est un être mystérieux qui dépasse notre capacité de la connaissance, qui est un « Un » éternel :

« Le ciel subsiste longtemps et la terre est durable. Si le ciel subsiste longtemps et si la terre est durable, c'est qu'ils ne se reproduisent pas ; voilà pourquoi ils peuvent subsister longtemps et être durables. »⁷⁷³

« Le ciel subsiste longtemps et la terre est durable » montre le caractère intemporel de la Voie de Lao Tseu, qui est un être avant le *Dasein*. Elle ressemble au concept de l'origine qui est antérieur à Socrate. Heidegger

⁷⁷² Dans *L'Essence de la manifestation*, Henry indique que « la philosophie nous a habitués ces derniers temps à nous interroger, et cela d'une façon radicale, sur ce qui se donne le plus souvent comme allant de soi et que tout le monde sait ou comprend ». *EM*, p. 1.

⁷⁷³ Lao Tseu, *TAO TÖ KING : Le livre de la voie et de la vertu*, op. cit., p. 26.

commence sa recherche de l'être par le *Dasein*, Lao Tseu commence sa recherche de la Voie avant le *Dasein* ou avant la subjectivité.

Derrida critique la métaphysique de la présence, essayant de la déconstruire. Selon lui, la présence du présent « *compose continûment avec une non présence et une non perception* », à savoir avec la prétention et la rétention⁷⁷⁴. C'est une altérité de la présence à soi du sujet, qui est plutôt la condition de la présence ou de la présentation. La relation entre le « Non-être » et l'« Être » chez Lao Tseu peut aussi être interprétée par l'idée de Derrida, et l'on peut alors considérer le « Non-être » comme le fondement ultime de la présence de l'« Être ». En ce sens, ils ne se situent pas au même niveau ontologique. En même temps, si nous acceptons l'interprétation de Heidegger, c'est-à-dire qu'il existe une essence, à savoir la Voie, alors il est plus raisonnable pour nous de comprendre l'essence au sens de la méta-ontologie, et comprendre les « dix mille choses » au sens du méta-ontique. Après la phénoménologie transcendantale de Husserl, la constitution ou la manifestation du monde nous est donnée par l'appréhension de la conscience. Chez Husserl, la conscience est une existence absolue ou originaire, l'existence du monde est rattachée au flux de la conscience constituante. Annabelle Dufourcq indique que « dans plusieurs textes, Husserl affirme clairement considérer l'être comme un concept objectiviste. Il projette même, dans *Ideen III*, de dissocier la phénoménologie de l'ontologie : la première est cinétique, la seconde catastématique. »⁷⁷⁵ Donc le non-être et l'être chez Husserl désignent respectivement la non-manifestation et la manifestation de l'étant, les deux présupposent une origine ou une genèse qui est la conscience constituante. Il utilise le terme de Pré-être [*Vorsein*] pour désigner le principe de tout être⁷⁷⁶.

Dans *L'Essence de la manifestation*, comme le titre l'indique, Henry

⁷⁷⁴ J. Derrida, *La Voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967, p. 72.

⁷⁷⁵ A. Dufourcq, *La dimension imaginaire du réel dans la philosophie de Husserl*, Springer Science Business Media, 2011, p. 259.

⁷⁷⁶ Sur la discussion du concept du Pré-être, Cf. A. Dufourcq, *op. cit.*, pp. 259-260., et l'article de N. Depraz : « Le spectateur phénoménologisant : au seuil du non-agir et du non-être », *art. cit.*, p. 125.

essaie de « découvrir l'essence de la manifestation. L' "essence" signifie ici le fondement, la source, l'origine, la condition de possibilité. La "manifestation", c'est la vérité, l'être-dévoilé, l'être véritable. »⁷⁷⁷ Henry établit de la sorte une *ontologie phénoménologique universelle*, qui est une ontologie première autonome et suffisante, pour éclairer la signification et la tâche véritable de la philosophie et pour faire sortir la philosophie de la philosophie régionale qui détermine, évidemment de manière impropre, *le sens de l'être en général*. Henry considère l'*être* de l'ontologie phénoménologique universelle comme un être universel, qui désigne l'essence et l'objet ou le contenu de toutes les ontologies régionales. Évidemment, Henry essaie d'établir une ontologie par la phénoménologie dans son ouvrage magnifique *L'Essence de la manifestation*, mais non pas en empruntant la phénoménologie husserlienne ou la phénoménologie historique ; c'est une nouvelle phénoménologie qui étudie l'essence de l'être en général. Il crée une nouvelle phénoménalité, qui est une « révélation parfaite de soi-à-soi »⁷⁷⁸, qui est une épreuve de soi-à-soi, c'est-à-dire la vie⁷⁷⁹. Cette essence n'est pas l'étant ; elle est l'essence universelle ou absolue qui désigne l'étant et le Néant aussi, « le Néant n'est pas rien, il est l'opération effective par laquelle l'être se réalise »⁷⁸⁰, le Néant chez Henry est un néant réel. Selon lui, le néant n'est pas un *néant relatif*, qui désigne le « n'être pas » de l'étant ; il est un *néant réel*, « qui constitue l'essence même de l'être. »⁷⁸¹

Dans la première page de l'Introduction de *L'Essence de la manifestation*, Henry a déjà indiqué que son ambition philosophique dans ce livre est de proposer une ontologie universelle capable d'éclairer le sens de

⁷⁷⁷ G. Van Riet, « Une nouvelle ontologie phénoménologique. La philosophie de Michel Henry », dans *Revue Philosophique de Louvain*, Troisième série, tome 64, n°83, 1966. pp. 437.

⁷⁷⁸ Dans *L'immanence à la limite*, S. Laoureux précise cette idée, voir p. 29 : dans « Le commencement cartésien et l'idée de la phénoménologie », Henry distingue deux types de l'intentionnalité : l'intentionnalité extatique et l'intentionnalité non-extatique ou auto-affective. Cf. M. Henry, « Le commencement cartésien et l'idée de la phénoménologie », *art. cit.*, p. 210.

⁷⁷⁹ Dans son ouvrage tardif, Henry propose une auto-affection de la chair, qui est une immanence radicale de la chair, qui montre l'épreuve de soi comme chair, qui est l'épreuve de la Vie de Dieu. Sur l'analyse de cette idée henryenne, voir S. Laoureux, *op. cit.*, p. 201.

⁷⁸⁰ *EM*, p. 15.

⁷⁸¹ *Ibid.*, p. 15.

l'être en général, à savoir l'être universel. Il commence sa recherche en interrogeant le sens de l'être de l'*ego* :

« Le véritable objet d'une recherche première ne devrait-il pas être l'*ego* lui-même, mais l'être de l'*ego* ou, plus précisément, l'être dans et par lequel l'*ego* peut surgir à l'existence et acquérir son être propre ? »⁷⁸²

Il critique l'*ego cogito* de Descartes qui n'est pas un fondement ultime et absolu, parce qu'il reste encore conditionné et qu'il présuppose l'intuition pour être confirmé : « L'intuition est le fondement de toute assertion rationnelle. »⁷⁸³ L'intention signifiante présuppose l'existence de son objet visé, c'est-à-dire qu'il existe une corrélation transcendante entre l'intuitionner et l'intuitionné, dans l'« intuitionnisme » de Descartes. D'après Henry, « la théorie de l'intuition a rejeté la prétention d'étendre à toutes les sphères de l'être le type d'évidence qui donne le *cogito*. »⁷⁸⁴ La corrélation transcendante entre eux constitue le premier défaut de la philosophie de Descartes car il réduit l'être réel et universel à un être évident qui n'est qu'un être particulier. C'est un oubli de l'être universel.

En ce sens, l'*ego* devient un contenu réel de soi, qui est un être régional, mais non pas universel. Donc il y a une difficulté inhérente à la réalité singulière de l'*ego*, car l'évidence, qui provient de l'*ego* singulier, est toujours une évidence particulière, mais le sens de l'être en général ne peut pas être

⁷⁸² *EM*, p. 3. Selon Henry, « la philosophie première est l'ontologie universelle », *EM*, p. 3.

⁷⁸³ *Ibid.*, p. 5. Henry pense que « le *cogito* n'est que l'une des vérités rationnelles, mais précisément parce qu'il a permis à la conscience d'atteindre, au sein de son être singulier, à l'ordre de la rationalité, il demeure l'idéal d'une recherche qui s'est réalisée en lui pour la première fois et à laquelle il imprime ou confirme une tâche définie : l'obtention de contenus qui puissent se prévaloir du titre de "vérité" ». Cf. *EM*, p. 12. En même temps, Henry pense que « la tâche de la philosophie n'est point d'accumuler les vérités ». Cf. *EM*, p. 13.

⁷⁸⁴ *EM*, p. 10. Dans l'article « Le commencement cartésien et l'idée de la phénoménologie », Henry analyse la relation entre la philosophie de l'*ego cogito* de Descartes et la phénoménologie : « A une condition et à une seule, à la condition que le *cogito* cartésien constitue l'acte de naissance de la phénoménologie elle-même. En ce cas, une étude phénoménologique du *cogito* n'est pas seulement possible, elle est la seule possible. Que la phénoménologie définisse la seule voie d'accès à ce qui est pensé et doit être pensé dans le *cogito* ». M. Henry, « Le commencement cartésien et l'idée de la phénoménologie », *art. cit.*, p. 199.

obtenu dans la singularité de l'*ego*. C'est un paradoxe entre l'individualité et l'universalité. La relation entre l'évidence de la connaissance ou la vérité et l'être de l'*ego* est établie par la philosophie cartésienne, mais sans que soit interrogé le paradoxe ci-dessus : « La conscience du *cogito* n'est pas individuelle mais vraie. »⁷⁸⁵ La tâche ultime de la philosophie est une recherche de l'être universel et qui ne se limite pas seulement à l'*ego cogito*. Sa tâche consiste dans « l'élucidation systématique de l'être à travers toutes ses structures et dans ses différentes eidétiques ultimes. »⁷⁸⁶ La recherche du privilège de l'*ego cogito* de Descartes nous montre une « phénoménologie rationnelle de l'ego », mais Henry pense que cette recherche n'est qu'une recherche particulière, parce que « la problématique concernant l'être de l'ego n'occupe, à vrai dire, qu'une place strictement délimitée dans l'ensemble des recherches phénoménologiques. »⁷⁸⁷ La recherche de l'être de l'*ego* de Descartes est donc élargie par Henry à une recherche de l'être universel. Le principe de la raison de la philosophie ne se limite pas non plus à l'*ego cogito*. D'après Henry, il faut dépasser l'ontologie régionale vers l'ontologie fondamentale, à savoir *l'ontologie phénoménologique universelle*, laquelle n'est pas une ontologie formelle ; il inverse le rapport entre l'ontologie formelle et l'ontologie matérielle⁷⁸⁸.

Revenons maintenant à l'idée de la Voie de Lao Tseu. Il semble que nous puissions comprendre la Voie comme l'être universel que Henry veut éclairer. Parce que le problème de la subjectivité n'est pas évident chez Lao Tseu, il semble qu'il n'existe pas de dualisme du sujet de et l'objet, de même qu'il n'y a pas de paradoxe de l'être particulier de l'*ego* et de l'être universel. En interprétant l'essence de la Voie de Lao Tseu par la phénoménologie

⁷⁸⁵ *EM*, p. 8.

⁷⁸⁶ *Ibid.*, p. 9.

⁷⁸⁷ *Ibid.*, p. 9. « Ainsi l'être de l'*ego* semble-t-il perdre son privilège exclusif au fur et à mesure que s'accomplit l'effort de la conscience philosophique pour s'égaliser à sa propre tâche : réaliser dans toute son ampleur une vision rationnelle de l'être. » Cf. *EM*, p. 10.

⁷⁸⁸ Sur cette question, voir *EM*, pp. 13-14. Henry indique explicitement que « c'est dans le règne des essences matérielles que l'ontologie formelle puise son origine, puisque l'essence pure d'une région en général est nécessairement relative à quelque chose comme une région concrète. » Cf. *EM*, p. 14.

immanente de Henry, nous pouvons la comprendre comme une autorévélation qui est l'être lui-même et l'essence de toute chose ; en même temps, elle est invisible par rapport à l'apparition de l'étant. Il semble que la Voie de Lao Tseu soit un être divin comme le Dieu, qui est une « vérité » plus originaire que la « vérité de la raison pure » et l'essence absolue :

« Dans l'indigence où s'angoisse la pensée de l'être, ce qui se lève finalement devant celle-ci, c'est l'essence absolue, dans sa concrétion la plus haute, c'est l'identité de l'être et du néant. »⁷⁸⁹

L'essence absolue n'est pas un jeu de mot. C'est l'objet de recherche de l'ontologie phénoménologique universelle.

Dans l'ontologie phénoménologique de Henry, l'être de la manifestation est considéré comme la condition de possibilité fondamentale de l'essence. Dans *L'Essence de la manifestation*, Henry considère « la possibilité fondamentale de l'essence comme possibilité pour elle de parvenir elle-même en soi, c'est la structure interne de l'essence, *la structure originaire de l'être lui-même.* »⁷⁹⁰ La subjectivité absolue, à savoir la vie, constitue une région ontologique qui est une immanence radicale et qui prend la forme de l'auto-affection. S'il existe une loi radicale de la manifestation de la vie, alors c'est celle de l'auto-affection ou l'autorévélation de la vie. C'est une manifestation originaire qui n'est pas toujours déterminée par la conscience intentionnelle, c'est-à-dire que la manifestation de la sensation ou du sentiment possède sa propre logique ou sa propre loi. La sensation de la douleur du corps causée par une chaleur, le sentiment de la souffrance ne disparaissent pas même si le sujet ne les aime pas, et même si le sujet essaie de les contrôler consciemment. Il nous semble que le sentiment constitue une restriction de la volonté du sujet ; mais si nous considérons le corps en tant que corps subjectif, la dimension

⁷⁸⁹ *EM*, p. 16.

⁷⁹⁰ *Ibid.*, p. 343.

passive du sentiment et de la sensation constituent une couche réelle de la subjectivité, alors la subjectivité n'est plus une subjectivité de pure forme, mais une subjectivité individuelle avec son contenu concret ; de même, si nous n'acceptons pas complètement l'idée de Descartes, à savoir que la dignité de l'homme consiste dans sa pensée intellectuelle (le sentiment ou la passion étant plutôt le fait de l'esprit animal aveugle, qui peut être considéré comme menace pour la pensée intellectuelle ou de la liberté de l'homme)⁷⁹¹. Dans la quatrième section, nous discuterons spécifiquement cette question.

Dans la phénoménologie henryenne, l'invisible de la vie est désigné par son immanence radicale et son auto-affection. La vie en tant que la vie du vivant est la condition de la conscience, la conscience n'est qu'un mode de la vie ; l'existence sans vie ou existence physique, qui ne peut que réagir passivement, n'a pas la capacité d'agir activement, à moins de la considérer comme un sujet vivant comme moi. La vie est la pure expérience de soi, qui constitue « *un monde absolu duquel rien ne peut être soustrait, auquel rien ne peut être ajouté, où, sans détour et sans mensonge, les choses sont ce qu'elles sont, l'être est ce qu'il est, dans cette adéquation parfaite qui est l'être lui-même.* »⁷⁹²

Parce que rien ne peut être soustrait de la vie ou ajouté à elle, la vie est l'« Un » indifférencié ; elle est *l'essence absolue*. À partir de cette idée, nous pouvons considérer l'« origine commune » chez Lao Tseu comme cette essence absolue, qui n'est pas un étant, mais l'être de l'étant, et aussi l'être du néant. La « Voie » ou l'« origine commune » n'est pas une chose ontique, elle est l'essence absolue. Interprétons-la comme la vie ; mais il faut indiquer que le problème de la subjectivité n'existant pas dans la pensée de Lao Tseu, il n'y a pas de difficulté à expliquer la corrélation entre la vérité et l'être⁷⁹³.

⁷⁹¹ Dans le § 21, nous avons discuté la critique henryenne de la subjectivité cartésienne.

⁷⁹² *EM*, pp. 361-362. Nous soulignons.

⁷⁹³ La comparaison de la philosophie occidentale et de la philosophie orientale est un travail difficile, car il est facile de tomber dans une mécompréhension des deux dans l'interprétation de l'un par l'autre ; mais il est nécessaire de faire une telle comparaison entre eux pour

Dans le § 29, nous avons rappelé la critique de Henry contre l'idée de Husserl dans *Chose et espace : Leçons de 1907*, qui réduit les *cogitations* à l'étant vu ou à un donné réfléchi⁷⁹⁴. L'évidence du *cogito* présuppose l'existence de l'*ego*, qui est la condition nécessaire et suffisante de l'évidence de la connaissance ou de la conscience. Mais il semble que la vie chez Henry soit une immanence absolue invisible en principe par rapport à l'objectivité visible, laquelle est constituée par la conscience intentionnelle. Nous pouvons alors nous demander : est-ce que la vie, en tant que subjectivité absolue, connaît son existence ? Si elle la connaît, de quelle manière ?

Le « Non-être » et l'« Être » désignent l'être réel de l'être absolu, c'est-à-dire qu'ils constituent la réalité de l'essence absolue ou de l'être absolu. Cette essence absolue est justement la vie, en tant qu'« Une », qui comporte le « Non-être » et l'« Être ». L'être de la vie est son naître et sa manière de vivre :

« Naître voudrait dire venir à l'être, à l'existence, entrer dans cette existence de laquelle, avant cette naissance, on se trouvait purement et simplement exclu.... Naître, c'est être désormais de telle façon qu'avant cette naissance on n'était pas. Naître ne se réfère pas à l'être mais au néant qui le précédait. Naître se propose alors comme un bond extraordinaire hors de ce néant jusqu'à l'être où se déploie ce qui est né. Le néant qui précède l'existence étant lui-même comme la négation pure et simple de l'être. »⁷⁹⁵

La vie vient d'une naissance du néant à l'être ou d'une création de l'être. Le néant, en tant que condition préalable de l'être, précède l'être (de

découvrir une autre possibilité de la pensée, parce que la « mécompréhension » nous fournit la possibilité de chercher la compréhension correcte.

⁷⁹⁴ Dans *Phénoménologie matérielle*, Henry indique également le problème dans *Chose et espace : Leçons de 1907*, qui réduit les *cogitations* à l'étant vu. Les *cogitations*, en tant que le pré-donné ou l'impression originaire, devient un donné réfléchi. Husserl considère la rétention comme la possibilité d'une telle réflexion sur les *cogitations* « sans lequel la réflexion ne serait possible » Cf. *PM*, p. 71

⁷⁹⁵ Gr. Jean, J. Leclercq, *op. cit.*, 2014, p. 15.

manière logique, mais non de manière temporelle), c'est-à-dire qu'il existe un processus créatif pour que l'être se manifeste. A partir de la phénoménologie de la naissance, nous pouvons mieux comprendre la raison pour laquelle Lao Tseu pense que c'est dans l'alternance constante entre le Non-être et l'Être que, de l'un à l'autre, on verra les bornes. La naissance n'est pas une transformation de la matière physique, mais une création du néant à l'étant de la vie, qui est la condition de possibilité de la manifestation du monde. Dans les *Ideen I*, Husserl pose la question de la possibilité d'une conscience sans monde⁷⁹⁶. Dans l'essence de la transcendance de chose, il existe une possibilité du non-être : « Il devient clair que *l'être de la conscience, et tout flux du vécu en général, serait certes nécessairement modifié si le monde des choses venait à s'anéantir, mais qu'il ne serait pas atteint dans sa propre existence.* »⁷⁹⁷ Il nous semble qu'on puisse distinguer deux types d'être : l'être ontique et l'être absolu.

Dans *L'Essence de la manifestation*, Henry indique que, chez Husserl, « *la conscience de l'imagination est une conscience sans monde.* »⁷⁹⁸ Selon notre auteur, la conscience sans monde est la condition possible de la conscience du monde :

« Si le monde se phénoménalise dans la révélation originaire immanente de l'acte d'imagination, c'est que la conscience du monde n'est effective que sur le fond en elle d'une conscience à laquelle le monde n'appartient pas. La conscience du monde est toujours aussi une conscience sans monde. »⁷⁹⁹

La conscience du monde est une conscience qui fait parvenir le monde à la phénoménalité effective, et qui présuppose la conscience sans monde comme sa condition de possibilité. Selon Henry, si la conscience désigne seulement la conscience du monde, alors « ce n'est pas seulement la question de la structure

⁷⁹⁶ *Ideen I*, pp. 160-164. Sur cette question, voir aussi *L'Essence de la manifestation*, § 34, « conscience du monde et conscience sans monde ».

⁷⁹⁷ *Ibid.*, p. 161.

⁷⁹⁸ Cité par Henry, *EM*, p. 327.

⁷⁹⁹ *EM*, p. 329.

interne de la phénoménalité de la “conscience de soi” – structure qui se trouve en fait interprétée à partir de celle de la conscience du monde –, la nature de celle-ci se trouve elle-même être manquée en même temps que sa possibilité. »⁸⁰⁰ Henry détermine l’essence de la conscience comme conscience sans monde, mais la conscience du monde et la conscience sans monde ne sont pas deux consciences, elles sont « Une ». De *wu* à *yu*, c’est-à-dire l’alternance constante entre le Non-être et l’Être, il existe une transcendance, cette transcendance est réalisée dans la vie. La conscience « Une » est la voie qui porte deux déterminations du « avec » et du « sans monde ». En même temps, Henry précise qu’il est illégitime d’identifier le néant avec la conscience ou avec l’homme, comme le fait Sartre, « puisque le néant qui est l’origine et le pouvoir de la transcendance ne saurait comme tel être enfermé dans aucune réalité, elle atteste cependant la permanence des présuppositions ontologiques ultimes qui sont celles du monisme. »⁸⁰¹

Maintenant, discutons la signification du langage dans la philosophie de Henry et de Lao Tseu. Henry connaît l’importance du langage dans la philosophie, parce que le problème du langage se rapporte intimement avec celui de la vérité originaire. Il pense que « le langage n’est pas seulement l’un des thèmes récurrents de la pensée au XX^e siècle. [...] Peut-on oublier que, dans le christianisme, celle-ci est le fait du Verbe et que le Verbe est une parole ? »⁸⁰²

Il semble que Henry fasse une distinction entre le langage au sens de la « philosophie du langage » et le langage universel, qui est le *Logos*. En même temps, il indique aussi la relation entre le phénomène du langage et la phénoménalité pure, à savoir la relation entre le langage et la phénoménologie :

⁸⁰⁰ *EM*, p. 329. Henry indique de même que « la possibilité d’une conscience sans monde est la possibilité ontologique originaire de la conscience elle-même et, comme telle, son essence ». *EM*, p. 331.

⁸⁰¹ *Ibid.*, p. 125.

⁸⁰² *I*, p. 62.

« La grande découverte de la phénoménologie concernant le langage est d'avoir subordonné l'analyse de ce dernier à un fondement sans lequel il n'est plus en mesure de fonctionner. Or une telle subordination est conforme à la présupposition de la phénoménologie : c'est la subordination des phénomènes du langage à la phénoménalité pure. Loin qu'une telle subordination oblitère la spécificité des phénomènes du langage, elle seule nous place en présence de leur possibilité la plus originaire. Celle-ci se nomme *Logos*. »⁸⁰³

Le Logos implique la manifestation de l'être. Le langage n'est plus un langage quotidien, il est justement la phénoménalité :

« Le Logos est la possibilité dernière de tout langage, il est la Parole originaire qui parle en toute parole. Et cela dans la mesure où il est identifié à la phénoménalité pure sur laquelle il repose, avec laquelle il ne fait qu'un. Phénoménalité et Logos ne disent en fin de compte qu'une même chose. »⁸⁰⁴

Dans le paragraphe ci-dessus sur la Voie de Lao Tseu, nous avons discuté la signification de la Voie : « *La Voie vraiment Voie est autre qu'une voie constante. Les Termes vraiment Termes sont autres que des termes constants* ». La Voie, qui peut être parlée généralement, n'est pas la Voie vraie ou constante ; les termes, qui peuvent être parlés généralement, ne sont pas les termes vrais ou constants. La Voie vraie est le Logos de tout. Il semble que nous puissions la considérer comme l'essence de la manifestation ou l'origine de la vérité, qui est le Logos du monde. Elle est une vérité originaire et le fondement de la vérité linguistique ou logique et de la croyance. La Voie vraie se cache elle-même de la phénoménalité.

En même temps, Henry signale qu'il existe un abîme entre le langage et la réalité, ce qui se manifeste surtout dans le cas du langage poétique. Henry emprunte le poème de Trakl, proposé par Heidegger, pour éclairer le problème

⁸⁰³ *I*, p. 62.

⁸⁰⁴ *Ibid.*, p. 63.

de l'indigence du langage poétique : « Ce dont il (le langage poétique) parle n'est jamais là. »⁸⁰⁵ Il semble donc qu'il existe un abîme entre la réalité et l'apparaître, et qu'il existe une réalité invisible dépassant l'apparaître. C'est parce que le langage n'a pas la capacité de conférer une réalité au parlé, extérieur à lui, et parce qu'il emprunte sa capacité de faire voir, qui déréalise dans le principe toute réalité se montrant en lui, à l'apparaître, qu'il conduit à l'abîme entre le langage et la réalité ou entre l'apparaître et la réalité⁸⁰⁶.

Mais il faut indiquer que cette comparaison n'est pas complète. Nous voulions seulement utiliser la pensée de Henry pour interpréter l'idée de Lao Tseu. Parce que le texte de Lao Tseu est très simple et ambigu, il existe beaucoup d'interprétations possibles.

⁸⁰⁵ « Quand il neige à la fenêtre/ Que longuement sonne la cloche du soir/Pour beaucoup la table est mise/ Et la maison est bien pourvue [...] ». *I*, p. 64.

⁸⁰⁶ Cf. *I*, p. 65.

TROISIÈME SECTION : L'AUTO-RÉVÉLATION DE LA VIE CHEZ HENRY

Chapitre premier : L'affectivité et l'invisible

§ 32 L'immanence et l'invisibilité de la vie

Chez Henry, l'immanence est définie par l'exclusion de la transcendance de sa structure interne. Par rapport à la visibilité de la transcendance, l'immanence constitue une région invisible, dans laquelle « il n'y a pas de transcendance, il n'y a ni horizon ni monde. »⁸⁰⁷ Dans *L'Essence de la manifestation*, Henry donne une signification positive à la Nuit : la Nuit, chez Novalis, est appelée « la mère », qui est l'« amour créateur » lequel réalise la révélation de l'être ; selon Henry, « la Nuit n'est pas seulement la lumière de l'invisible ni ce qu'elle nous fait voir, l'invisible lui-même, elle est le pouvoir qui la produit, pas seulement l'effectivité de la phénoménalité dans sa fulguration originelle, mais son essence. »⁸⁰⁸ Qu'est-ce que la relation entre la vie et l'invisible ? Henry pense que « toute vie est par essence invisible, l'invisible est l'essence de la vie »⁸⁰⁹, il identifie l'être de la Nuit avec celui de la vie. En même temps, il faut comprendre le rapport entre visible et invisible comme rapport de possibilité, parce qu'ils ne se situent pas sur le même niveau. Ce n'est donc pas un rapport d'opposition, l'invisible est plutôt la condition de possibilité du visible⁸¹⁰.

D'après Henry, l'horizon du monde n'est pas la structure universelle de toute manifestation et elle ne constitue pas non plus l'essence de la manifestation. La structure de la transcendance est un « se détourner de », qui « se détourne de ce qui forme son objet naturel »⁸¹¹, c'est un détournement de

⁸⁰⁷ *EM*, p. 352.

⁸⁰⁸ *Ibid.*, p. 555.

⁸⁰⁹ *Ibid.*, p. 556.

⁸¹⁰ « Précisément parce qu'il n'est pas le concept antithétique de la phénoménalité, l'invisible n'est pas non plus celui du visible. ». *EM*, p. 557.

⁸¹¹ *Ibid.*, p. 349.

son essence même, puisque la transcendance est une extériorité et une altérité. La saisie de l'essence de la transcendance de manière transcendante est en fait un « être-à-l'extérieur-de-soi », la réalité de la richesse des déterminations de l'être réel est perdue dans la transcendance. L'indigence de l'abondance de la réalité est le défaut principal de l'intuitionnisme et du représentationisme.

Selon Henry, « *dans l'essence* il n'y rien d'extérieur, rien d'étranger », à savoir rien de transcendant :

« Rien n'est retiré à l'essence qui se trouve au contraire libérée et reconnue dans son intégrité quand s'opère dans la pensée le retrait de l'être transcendant et de la transcendance elle-même : rien n'est retiré parce que l'essence ne renferme rien d'autre et que la suppression de l'altérité est seulement la suppression de l'élément étranger par rapport à l'essence, de ce qui la recouvre et la dissimule à nos yeux. »⁸¹²

L'essence se repose en elle-même, elle exclut toute transcendance, c'est-à-dire que le contenu constitué par l'essence est l'essence elle-même. Ce qui est révélé dans l'essence, à savoir le « contenu » de l'essence, est la révélation elle-même. Mais l'identité de l'essence avec son contenu n'est pas une identité extérieure de la chose avec soi, c'est une unité de l'essence avec soi, l'essence se donne à elle-même dans sa structure interne ontologique. Qu'est-ce que cette essence ? C'est la vie :

« Ce qui est impliqué dans cette positivité comme la constituant, c'est la relation de l'essence avec soi, relation telle qu'en elle l'essence jouit de soi, a l'expérience de soi, se révèle à elle-même dans ce qu'elle est, telle qu'elle est. C'est ce qui a l'expérience de soi, ce qui jouit de soi et n'est rien d'autre que cette pure jouissance de soi-même, que cette pure expérience de soi, c'est la vie. La solitude est l'essence de la vie. »⁸¹³

En même temps, la vie est une réalité qui se donne à elle-même en ne présupposant aucune distance, aucune médiation et aucun horizon, sa réalité est

⁸¹² *EM*, p. 351.

⁸¹³ *Ibid.*, p. 354.

sa totalité :

« Que l'essence se donne à elle-même dans sa totalité, cela résulte justement de ce qu'elle se donne à elle-même dans sa réalité, de ce qu'elle est cela même qui se donne à soi dans la réalité et comme cette réalité même. »⁸¹⁴

La réalité de la vie est sa donation à soi-même. C'est une automanifestation sans horizon, c'est-à-dire que nous ne pouvons pas regarder la vie de manière transcendante. La vie est une invisibilité absolue, elle se manifeste dans une coïncidence parfaite avec elle-même, *elle est une unité de la totalité et de la réalité*. C'est en ce sens que la vie est absolue. En d'autres termes, la vie se manifeste dans une immanence absolue, c'est l'essence de l'affectivité de la vie :

« L'affectivité révèle l'absolu dans sa totalité parce qu'elle n'est rien d'autre que son adhérence parfaite à soi, que sa coïncidence avec soi, parce qu'elle est auto-affection de l'être dans l'unité absolue de son immanence radicale. »⁸¹⁵

Si la possibilité désigne le dépassement de l'être avec soi, alors la donation de soi-même de la vie dans sa totalité désigne l'impossibilité de se dépasser soi-même de la vie. Cette impossibilité implique, d'une part, l'impossibilité de « sortir de soi », puisque la « sortie » désigne la transcendance et le surgissement de l'altérité, la relation à l'autre ; d'autre part, l'impossibilité pour l'être de se dépasser soi-même. La vie désigne l'impossibilité de « sortir de soi » et l'impossibilité de se dépasser soi-même. Elle est une « relation de l'être avec soi », c'est l'ipséité de la vie qui implique la « *cohérence de l'essence dans l'unité originaire* »⁸¹⁶. Cette unité originaire appartient à la vie et la constitue. La relation de l'être avec soi de la vie est sa structure interne ontologique, fondée sur la détermination ontologique de

⁸¹⁴ *EM*, p. 357.

⁸¹⁵ *Ibid.*, p. 858. Nous soulignons.

⁸¹⁶ *Ibid.*, p. 333.

l'immanence. Parce que cette dernière désigne l'impossibilité de « se couper de soi ni survoler son être » et l'impossibilité de « se contempler de l'extérieur, ni de prendre à aucun moment vis-à-vis de soi un libre point de vue. »⁸¹⁷ Parce que la relation de l'être avec soi de la vie est une *ipséité* qui ne désigne aucune relation à l'autre, cette ipséité est une plénitude où n'intervient aucune distance ni aucune altérité.

Il y a une dialectique dans l'essence : « Dans le non-pouvoir l'essence trouve son pouvoir suprême, son impuissance est celle de la plénitude. »⁸¹⁸ Dans la pensée de Lao Tseu, une pensée similaire désigne la transformation du « non-pouvoir » en « pouvoir » :

Le retour est le mouvement de la Voie. La faiblesse est la méthode de la Voie.

Le ciel et la terre et les dix mille êtres sont issus de l'Être ; l'Être est issu du Non-être⁸¹⁹.

En même temps, dans un autre paragraphe :

Celui qui poursuit l'étude augmente chaque jour.

Celui qui pratique la Voie diminue chaque jour.

En diminuant de plus en plus, on arrive au Non-agir.

En n'agissant pas, il n'y a rien qui ne se fasse⁸²⁰.

Le « non-agir » implique l'« agir » à n'importe quel moment et dans n'importe quel lieu, c'est-à-dire que le « non-agir » est la condition transcendante de l'« agir ». L'essence trouve son « pouvoir » dans le « non-pouvoir », c'est-à-dire que le « non-pouvoir » est la condition de possibilité du « pouvoir ». C'est dans l'impossibilité de la vie de sortir de soi-même que la

⁸¹⁷ EM, p. 422.

⁸¹⁸ Ibid., p. 359.

⁸¹⁹ Lao Tseu, TAO TÖ KING, *op.cit.*, p. 77.

⁸²⁰ Ibid., p. 88.

vie trouve son essence, c'est-à-dire sa possibilité suprême.

L'invisibilité de la vie est une invisibilité horizontale qui exclut le regard de l'extérieur et la manifestation de manière transcendante. La vie est une autorévélation dans son immanence absolue. Elle exclut la représentation puisque la structure interne de l'immanence est la structure même de la révélation.

L'automanifestation de la vie est une expérience de la vie elle-même, c'est dans son expérience propre que la vie trouve son essence, et que la vie accomplit sa réalité. Dans *L'Essence de la manifestation*, Henry explique que « *l'expérience de l'être dans sa simplicité et dans sa totalité... se réalise dans l'être lui-même* », parce que « l'expérience de soi de l'être dans sa totalité le détermine dans sa simplicité et le constitue parce qu'il est précisément l'acte de se donner à soi-même et que la structure de cet acte est telle que, sur le fond en lui de cette structure avec laquelle il s'identifie, l'être se donne nécessairement à lui-même dans sa réalité, c'est-à-dire justement dans sa totalité. »⁸²¹ En ce sens, l'expérience de l'être est une expérience adéquate, la réception de cette expérience est l'être lui-même, c'est une révélation de la révélation à elle-même ou bien une révélation de la révélation d'elle-même. Parce que la réception de l'expérience de l'être est une révélation de soi-même, cette révélation comporte une dimension de la passivité, et « la passivité est la détermination ontologique structurelle de l'essence originaire de la révélation » ; en d'autres termes, la passivité est *une passivité dans l'unité*, elle « se détermine à être ce qu'elle est. »⁸²² C'est la vie qui possède le pouvoir de se recevoir elle-même dans la passivité ; autrement dit, l'essence de la vie est la révélation elle-même. D'après Henry, « la structure interne de l'immanence, constitue précisément la structure de la révélation elle-même. »⁸²³

⁸²¹ *EM*, p. 360.

⁸²² *Ibid.*, p. 366.

⁸²³ *Ibid.*, p. 371.

§ 33 L'affectivité et la révélation du sentiment

Dans *L'Essence de la manifestation*, Henry nous donne une description explicite de l'essence du sentir et de l'affectivité :

« CE QUI SE SENT SANS QUE CE SOIT PAR L'INTERMEDIAIRE D'UN SENS EST DANS SON ESSENCE AFFECTIVITE. L'affectivité est l'essence de l'auto-affection, sa possibilité non théorique ou spéculative mais concrète, l'immanence elle-même saisie non plus dans l'idéalité de sa structure mais dans son effectuation phénoménologique indubitable et certaine, elle est la façon dont l'essence se reçoit, se sent elle-même, de telle manière que ce "se sentir" comme "se sentir soi-même", présupposé par l'essence et la constituant se découvre en elle, dans l'affectivité, comme se sentir soi-même effectif, à savoir précisément comme sentiment. C'est là ce qui constitue l'essence du sentiment, l'essence de l'affectivité comme telle : se sentir soi-même, de telle manière que le sentiment n'est pas quelque chose qui se sent lui-même, tel ou tel sentiment, tantôt celui-ci et tantôt celui-là, mais précisément le fait de se sentir soi-même considéré en lui-même dans l'effectivité de son effectuation phénoménologique, c'est-à-dire dans sa réalité. Comme tel, comme ce "se sentir soi-même" phénoménologique effectif, constitutif de l'essence et la rendant possible, le sentiment n'est pas différent de celle-ci : l'affectivité est l'essence originaire de la révélation. »⁸²⁴

Parce que l'affectivité est l'essence originaire de la révélation du sentiment, cette structure immanente du sentiment implique l'unité de l'éprouver et de l'éprouvé ou l'unité de l'affectant et l'affecté. Cette unité est une identité absolue, réalisée réellement dans le sentir. L'autorévélation ou l'auto-affection du sentiment n'est pas réalisée dans sa pure forme, mais dans sa réalité effective. Il semble que le sentiment constitue une région immanente ou inclue qui ne se rapporte à rien d'extérieur ou de différent de lui. L'objet de

⁸²⁴ EM, p. 578.

sentiment, par exemple, l'objet aimé, est donné dans la perception, qui montre une relation transcendante du sentiment à son objet ; mais cette donation transcendante de l'objet aimé ne s'accomplit que sur le fondement de l'auto-donation du sentiment lui-même, c'est-à-dire que l'auto-donation de sentiment, en tant que déjà donné, est la condition de possibilité du « sortir de soi » du sentiment. L'être du sentiment constitue l'être de la vie dans son auto-affection, c'est-à-dire qu'il constitue une réalité de la passivité de la vie ou de la subjectivité absolue.

Dans les *Passions de l'âme*, Descartes définit les passions corporelles comme « des perceptions ou des sentiments, ou des émotions de l'âme, qu'on rapporte particulièrement à elle, et qui sont causées, entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits (esprit animal). »⁸²⁵ En général, la nature de la passion cartésienne est *passive* ou *subie*, c'est-à-dire que la passion est causée par une chose extérieure à l'esprit. On considère ce type de sentiment, réalisé dans la dimension du corps, comme une menace de la positivité du sujet rationnel, qui est esprit pur. Le dualisme cartésien entre le corps et la pensée, qui veut établir la vérité de la connaissance par l'*ego cogito*, exclut le statut du corps comme corps subjectif. La subjectivité cartésienne est donc une subjectivité de la pensée ou une subjectivité abstraite ; cette façon de comprendre le corps conduit à l'explicitation de la passion comme une cause extérieure, qui menace l'évidence de l'entendement du sujet.

Henry considère le corps comme un corps subjectif ; le corps n'est pas simplement une chose étendue comme la chose physique. Le corps subjectif constitue une existence immanente absolue, qui est la vie, qui est la subjectivité absolue. L'attribution au corps du statut de la subjectivité modifie notre compréhension de l'essence de la manifestation de la passion ou de la manifestation du sentiment. Chez Henry, la passivité originaire ontologique du sentiment constitue une dimension d'existence réelle de la subjectivité, la manifestation ou la donation irrémédiable du sentiment est le contenu réel de l'automanifestation du Soi. L'être du sujet est son existence concrète de

⁸²⁵ R. Descartes, *Les passions de l'âme*, op. cit., art. 27. Les mots entre guillemet sont ajoutés par nous.

manière passive et active.

Dans les *Recherches logiques*, Husserl a signalé que la sensation, en tant qu'état subjectif, peut persister alors que les caractères d'acte édifiés sur elle avaient disparu. Husserl pense que, dans ce cas, le fait de la sensation est passé à l'arrière-plan, la sensation affective est rapportée au sujet qui la ressent. Dans *L'Essence de la manifestation*, Henry attribue une essence radicale à la sensation affective, à savoir son affectivité, qui est le fondement de la sensation. Il distingue donc résolument l'affectivité de la sensibilité : « L'affectivité n'a rien à voir avec la sensibilité avec laquelle on la confond depuis toujours mais lui est bien plutôt structurellement hétérogène. »⁸²⁶ En effet, l'affectivité est une auto-affection dans laquelle l'essence est affectée par elle-même, qui est un sentiment de soi. L'affectivité est un pouvoir de sentir qui est affecté par elle-même, qui n'a « rien à voir avec la transcendance ». Au contraire, la sensibilité est « absente de ce qui constitue la possibilité même du sentiment et son essence »⁸²⁷ puisque le sentir de quelque chose est une affection qui s'accomplit par l'intermédiaire d'un sens. Selon Henry, l'affectivité est l'essence ou la condition de possibilité du sentiment, c'est-à-dire qu'elle est ce qui fait le sentiment en tant que sentiment. L'essence du sentiment, à savoir l'affectivité, est « le sentiment du soi » qui implique à la fois « qu'il est lui-même ce qui éprouve et ce qui est éprouvé. »⁸²⁸

En d'autres termes, l'affectivité, en tant qu'intériorité absolue, est l'effectuation phénoménologique du sentiment, c'est-à-dire que c'est l'affectivité qui rend possible la manifestation du sentiment. C'est dans

⁸²⁶ EM, p. 578.

⁸²⁷ Ibid., p. 578.

⁸²⁸ Ibid., p. 580. Quelle est la relation entre le sentiment non-intentionnel chez Husserl et celui chez Henry ? S. Laoureux indique que le sentiment non intentionnel n'a strictement rien en commun avec le sentiment tel que l'analyse *L'Essence de la manifestation*. Ce que décrit Husserl, même comme non-intentionnel, n'est possible que sur le fond en lui du « se sentir soi-même ». Husserl reste sur le terrain de la sensibilité ; il pense le sentir comme sentir d'un contenu sensible. Pour Henry, le plaisir n'est pas quelque chose qui, pour des raisons contingentes, pourrait tantôt renvoyer à un objet ou tantôt perdurer en l'absence d'un objet. Le lien entre le sentiment et l'objet ou la représentation en présence duquel il se produit n'est pas un lien contingent. Il y a entre le sentiment et l'objet en présence duquel il se produit, un rapport de fondation. » S. Laoureux, *op. cit.* p. 55.

l'affectivité qu'on trouve l'identité de l'affectant et de l'affecté et l'autorévélation du sentiment. De plus, la particularité de chaque sentiment ou la tonalité affective du sentiment ne repose pas sur le contenu particulier d'un sentiment particulier, mais sur son caractère affectif, à savoir l'affectivité/le sentiment du soi, qui « vit en lui comme ce qui le rend possible, comme ce qui rend possible l'identité du sentiment et de son contenu, bref, son essence, l'affectivité en tant que telle. »⁸²⁹

En même temps, l'essence de l'affectivité du sentiment lui donne une autre détermination, à savoir sa donation *irréversible* :

« Tout sentiment est, comme tel, essentiellement passif, passif à l'égard de soi et de son être propre, il lui est livré, il est livré à lui-même irréversiblement pour être ce qu'il est [...] s'éprouver soi-même, subir son être propre [...] 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. »⁸³⁰

L'être du sentiment est un être déjà donné, il n'est pas le donné, « mais précisément comme toujours déjà donné à lui-même. »⁸³¹ Ce « déjà » n'est pas le passé temporel, il signifie l'identité du sentiment et de son contenu, qui exclut tout rapport, qui est l'immanence du sentiment. C'est le « souffrir soi-même » du sentiment, à savoir l'identité avec soi, l'absence de dépassement du sentiment : « L'absence du dépassement est dans le sentiment ce qui le dépasse, son identité avec soi [...] Le Soi est le dépassement du Soi comme identique à soi. »⁸³² C'est dans le « souffrir » qu'on peut trouver la passivité originelle de l'être à l'égard de soi. La passivité originelle du sentiment désigne sa donation irréversible :

⁸²⁹ *EM*, p. 582.

⁸³⁰ *Ibid.*, p. 588. Nous soulignons.

⁸³¹ *Ibid.*, p. 589.

⁸³² *Ibid.*, p. 591.

« Le sentiment est livré de telle manière qu'il ne peut ni contester, ni refuser, ni assumer, ni accepter ce qu'il est dans la transcendance de son identité avec soi. »⁸³³

Henry considère cette détermination du sentiment en tant que « *l'impuissance du sentiment* » qui est différente d'« un sentiment d'impuissance ». Ce dernier se présente toujours en rapport avec un objet, c'est un sentiment de ne pas pouvoir faire quelque chose.

En d'autres termes, la donation du sentiment est une donation « contraignante », c'est-à-dire que nous ne pouvons pas changer l'essence ou la qualité du sentiment : la chaleur est donnée en tant que chaleur, nous ne pouvons pas la refuser même si nous ne l'aimons pas et essayons de réduire l'inconfort qu'elle nous amène ; c'est-à-dire que nous ne pouvons pas supprimer la réalité de l'épreuve de ce sentiment. La négation de la détermination éidétique du sentiment est, en fait, une suppression extérieure de son essence, qui est un « suicide » du sentiment ou une déconstruction de l'essence du sentiment.

Husserl montre également la donation évidente du vécu dans les *Ideen I*. Il pense que le vécu est un flux de l'expérience réelle de la vie du sujet⁸³⁴. Il distingue le vivre de l'intuition immanente ou de la représentation immanente :

« Tout moi vit (*erlebt*) ses propre vécus ; toutes sortes d'éléments réels (*reell*) et intentionnels sont inclus dans ces vécus. Il les vit ; cela ne veut pas dire : il les tient "sous un regard", eux et ce qui y est inclus, et les saisit sous le mode de l'expérience immanente ou d'une autre intuition ou représentation immanentes. »⁸³⁵

⁸³³ *EM*, p. 591. Nous soulignons.

⁸³⁴ Selon Husserl, « tout vécu est en lui-même un flux de devenir, il est ce qu'il est, *engendrant de façon originelle* un type éidétique invariable : c'est un flux continu de rétentions et de prétentions, médiatisé par une phase elle-même fluante de vécus originaires, où la conscience atteint le "maintenant" vivant du vécu, par opposé à son "avant" et à son "après" ». *Ideen I*, p. 254.

⁸³⁵ *Ideen I*, p. 247.

La réalité du vécu est accomplie dans la vie du moi. Dans l'état de vivre un vécu, le vécu n'est pas encore une conscience, il est plutôt, du point de vue de Husserl dans les *Ideen I*, le contenu de la conscience intentionnelle. Il doit être saisi ou appréhendé par la conscience intentionnelle pour se manifester en tant que conscience effective. C'est justement cette idée qui est critiquée sérieusement par Henry.

En même temps, Husserl prend l'exemple de la réflexion sur une joie pour expliquer la différence entre le vécu et la réflexion :

« Supposons que pendant ce déroulement heureux un regard réfléchissant se tourne vers la joie. La joie devient un vécu regardé et perçu de façon immanente, fluctuant de telle ou telle manière sous le regard de l'attention, puis s'évanouissant. La liberté du cours de pensée en souffre, elle apparaît à la conscience de manière modifiée ; le sentiment agréable qui s'attachait à son développement en est essentiellement atteint par contre-coup [...]. La première réflexion qui fait retour sur la joie la découvre en tant que présente actuellement, mais non en tant seulement qu'elle est précisément en train de commencer. »⁸³⁶

Dans le cas de la réflexion d'un vécu, le vécu est modifié par l'ajout de la qualité de l'acte de la réflexion. Parce que « *toutes les variétés de la "réflexion" présentent le caractère d'une modification de conscience* et, bien entendu, d'une modification que par principe *toute conscience* peut subir »⁸³⁷, l'essence originelle du vécu est modifiée par la réflexion.

Husserl distingue le *vécu* et le *vécu regardé*, pour expliquer la saisie éidétique de la perception immanente ou de la réflexion⁸³⁸ :

« Le vécu, réellement vécu à un certain moment, se donne, à l'instant où il tombe nouvellement sous le regard de la réflexion, comme

⁸³⁶ *Ideen I*, p. 249.

⁸³⁷ *Ibid.*, p. 252.

⁸³⁸ Dans les *Ideen I*, Husserl précise que la perception immanente est en fait une réflexion. Voir *Ideen I*, pp. 253 et 256.

véritablement vécu, comme existant maintenant ; ce n'est pas tout, il se donne aussi comme quelque chose qui vient justement d'exister et, dans la mesure où il était non regardé, il se donne précisément comme tel, comme ayant existé sans être réfléchi. Dans le cadre de l'attitude naturelle il nous paraît aller de soi, sans d'ailleurs que nous ayons arrêté notre pensée sur ce point, que les vécus n'existent pas seulement quand nous sommes tournés vers eux et que nous les saisissons dans une expérience immanente ; nous croyons qu'ils existaient réellement, qu'ils étaient réellement vécus par nous. »⁸³⁹

Dans le cas de la réflexion d'un vécu, on trouve deux processus : d'abord, nous vivons plusieurs vécus en tant que contenu de la conscience, qui est saisie intentionnellement ; ensuite, nous opérons un regard attentionnel à ce vécu, qui devient un vécu regardé ou réfléchi. Le vécu originel a été transformé en vécu réfléchi dans la réflexion. Selon Husserl, c'est une saisie éidétique du vécu. Dans les *Ideen I*, il explique pourquoi la réflexion est une saisie éidétique de l'essence du vécu, en critiquant l'idée de Watt.

Du point de vue de la psychologie expérimentale, Watt pense que nous ne pouvons pas obtenir la connaissance du vécu immédiate⁸⁴⁰. Parce que la connaissance du vécu s'accomplit dans la réflexion ou l'introspection⁸⁴¹, la connaissance du vécu est toujours un savoir « qui porte sur des vécus que l'on vient d'avoir comme objets », donc ce n'est pas le vécu originaire ou non réfléchi qui est connu, mais le vécu comme objet de la réflexion. En même temps, Watt pense que « la portée objective des vécus offerts à la description est altérée » dans la réflexion, de sorte que le rapport entre le vécu et l'objet est changé dans la réflexion. L'essence du vécu est dès lors altérée dans sa portée objective, à savoir dans la réflexion qui saisit le vécu comme un objet. Husserl pense que l'idée de Watt « présuppose implicitement, à titre de condition de

⁸³⁹ *Ideen I*, p. 248.

⁸⁴⁰ « Il est à peine possible de conjecturer comment on accède à la connaissance du vécu immédiat. Car ce n'est ni un savoir, ni l'objet d'un savoir, mais quelque chose d'autre. » Cité par Husserl, *Ideen I*, p. 259.

⁸⁴¹ Dans les *Ideen I*, Husserl utilise la réflexion comme synonyme de l'introspection.

possibilité, cela même qu'il nie dans ses thèses »⁸⁴², c'est-à-dire qu'elle présuppose l'existence du vécu comme vécu non réfléchi. Husserl distingue la psychologie expérimentale de la phénoménologie pour critiquer l'idée de Watt. Il définit la phénoménologie comme une théorie qui « ne doit pas se soucier des méthodes par lesquelles le phénoménologue pourrait s'assurer de l'*existence* des vécus qui lui servent de soubassement dans ses constatations phénoménologiques [...] La géométrie et la phénoménologie en tant que science des essences pures ne comportent aucune constatation portant sur l'existence mondaine. »⁸⁴³ Husserl pense qu'on peut arriver à la connaissance eidétique du vécu non réfléchi par la réflexion de la phénoménologie, puisque la réflexion n'altère pas l'essence du vécu. Selon lui :

« Les phénomènes de la réflexion sont en fait une sphère de données pures, voire même parfaitement claires, nous touchons ici à une évidence eidétique qui peut à chaque instant être atteinte, parce qu'elle est immédiate : à partir d'une donnée objective en tant que telle, il est toujours possible de réfléchir sur la conscience donatrice et sur le sujet de cette conscience [...] à partir de l'énoncé, considéré dans le déroulement de son être-donné, sur l'acte d'énoncer, etc. »⁸⁴⁴

En considérant l'analyse phénoménologique de la conscience comme une recherche du « sens » (*Sinn*)⁸⁴⁵, Husserl avance la signification de la phénoménologie transcendantale : « *la naissance du « possible » doit précéder celle du réel (der Wirklichkeiten)* », c'est-à-dire « l'essence comme possibilité par rapport à l'existence. »⁸⁴⁶

Nous savons que Husserl a distingué deux types de vécus dans les *Recherches Logiques* et dans les *Ideen I* : le vécu intentionnel et le vécu non

⁸⁴² *Ideen I*, p. 263.

⁸⁴³ *Ibid.*, pp. 260-261.

⁸⁴⁴ *Ibid.*, pp. 264-265.

⁸⁴⁵ Dans les *Ideen I*, Husserl considère la phénoménologie comme une recherche de la conscience qui porte sur « le “sens” (*Sinn*) des vécus intentionnels et sur tous les traits qui appartiennent à la chose présumée, à l'objet intentionnel comme tel, au sens d'un énoncé. » Voir *Ideen I*, p. 262.

⁸⁴⁶ *Ideen I*, p. 269, et note 2, p. 269.

intentionnel. Selon Henry, le sentiment, en tant que *contenu primaire*, montre une difficulté de la phénoménologie hylétique husserlienne. Par exemple, la manifestation du sentiment est toujours réalisée par un « regard eidétique », qui, chez Husserl, est une intuition représentative. Selon Henry, cette compréhension extatique du sentiment détériore l'essence de l'affectivité du sentiment. C'est le vécu originaire qui est éprouvé ou donné originairement dans la vie, non pas le vécu représenté ou réfléchi. Si la modification de l'essence du vécu effectuée par la représentation est une modification radicale, alors le vécu perd son essence originaire complètement⁸⁴⁷. Dans la saisie réflexive du vécu, un nouveau caractère de l'acte, à savoir le caractère réflexif, est ajouté au contenu réfléchi. C'est, en fait, une saisie intuitive du « sens » du vécu, qui ne concerne pas l'*existence* effective du vécu sensible ; l'être du vécu sensible est donc perdu dans cette saisie représentative ou réflexive. D'après Henry, « le sentiment précisément n'est rien qui puisse être rencontré dans l'intuition », le sentiment chez Husserl n'est qu'une signification « vide » : « La “réalité” du sentiment visée dans la perception affective est une signification, un caractère du noème et, comme tel, un caractère irréel analogue en lui à tous ses autres. »⁸⁴⁸ Par rapport à l'auto-donation du sentiment dans sa réalité, la saisie intuitive du sentiment est toujours seconde⁸⁴⁹. Une raison possible qui amène Husserl à suivre cette méthodologie éidétique pour expliquer la manifestation du sentiment, procède de sa considération du rapport entre l'ontologie et l'épistémologie. Jean-François Lavigne explique que la phénoménologie husserlienne est une refondation de l'ontologie sur une base transcendantale : « Husserl déclare que l'assimilation de la phénoménologie à

⁸⁴⁷ « La perception du sentiment s'accomplit nécessairement comme sa représentation au sens d'une "simple représentation", au sens d'un "portrait" ou d'un "concept". » Cf. *EM*, p. 78.

⁸⁴⁸ *EM*, p. 790.

⁸⁴⁹ Sur la critique sartrienne de l'idée représentative chez Husserl et le rapport entre Sartre et Henry, voir S. Laoureux, *op. cit.*, p. 74. Dans *L'Essence de la manifestation*, Henry indique que « tous les sentiments chez Sartre sont des sentiments irréels, et cela non par hasard : en confiant au néant le pouvoir de rendre manifeste tout ce qui est, et le sentiment lui-même, la problématique abandonne nécessairement celui-ci au milieu que s'oppose ce pouvoir comme ce qu'il n'est pas. La conscience est le néant de tous les sentiments y compris ceux qu'elle éprouve elle-même. C'est pourquoi en réalité elle ne les éprouve pas, séparée d'eux qu'elle est par son néant. » *EM*, pp. 799-800.

une auto-explicitation de l'*ego* transcendantal vaut "relativement à tout sens de l'étant" (*in Hinsicht auf jeden sinn von Seiendem*), de telle sorte que l'analyse constitutive vaudra comme élucidation du "vrai sens universel de l' "étant en général". »⁸⁵⁰

Selon Henry, la réflexion du sentiment transforme le sentiment en un contenu de la conscience. Cette saisie indirecte du sentiment en altère la nature :

« C'est de cette façon, en effet, que la philosophie qui se meut à l'intérieur de l'horizon du monisme tente de s'incorporer l'être-invisible du sentiment, en l'intégrant dans la série des modes phénoménologiques qui [...] coappartiennent à l'objectivité du monde et la définissent ensemble. »⁸⁵¹

En même temps, la donation irrémédiable du sentiment est une passivité ontologique originaire, qui est l'impuissance du sentiment. Mais cette impuissance n'est pas une impuissance complète : « *Dans l'impuissance du souffrir se fait jour la puissance du sentiment.* »⁸⁵² Dans le « souffrir », le sentiment parvient effectivement à son contenu propre par sa capacité à « être-saisi-par-soi », qui implique l'identité absolue du soi et de son être. Autrement dit, c'est une puissance absolue qui s'origine à partir du sentiment lui-même : « La puissance du sentiment est le sentiment lui-même, le sentir comme tel dans son essence, comme se sentir soi-même, tel qu'il s'accomplit, dans sa possibilité effective, comme souffrir »⁸⁵³, la puissance du sentiment est puissance absolue qui implique l'impuissance de la révélation originaire du sentiment.

Si nous sommes d'accord avec Henry que l'immanence est l'essence de la transcendance, alors le sentiment est une donation évidente plus radicale. C'est une évidence qui s'accomplit de manière auto-affective dans la vie et qui

⁸⁵⁰ J.-Fr. Lavigne, *Les "Méditations cartésiennes" de Husserl*, Paris, Vrin, 2008, pp. 143-144.

⁸⁵¹ *EM*, p. 681.

⁸⁵² *Ibid.*, p. 593.

⁸⁵³ *Ibid.*, p. 594.

est identiquement le contenu réel de la vie. Même si l'acte de la réflexion peut modifier l'essence de l'auto-affection du sentiment, son essence originelle est un « déjà » donné, la modification est toujours une modification en retard par rapport à la donation originaire. C'est une présupposition qui est cachée dans l'argumentation de la modification de l'essence du vécu. L'impossibilité de supprimer ou de refuser la donation « obligatoire » du sentiment indique que le sentiment constitue l'être réel de la vie elle-même. Il est une expérience « privée » en première personne, son évidence est une évidence absolue. L'affectivité du fait du sentiment lui-même est une donation qui est réalisée en première personne. Généralement, nous considérons l'évidence comme un terme épistémologique qui indique le caractère public de la connaissance. Selon Wittgenstein, la communication du sentiment privé est réalisée par la publicité du langage dont le fondement est la vie quotidienne. Quand nous disons que l'expérience du sentiment est une expérience privée en première personne, nous utilisons, en fait, le langage épistémologique pour désigner la signification de l'être du sentiment ontologique. Donc, pour comprendre l'évidence du sentiment comme évidence absolue, il faut une phénoménologie ontologique qui constitue le fondement et la fin de la phénoménologie classique.

L'interprétation extatique ou extérieure de l'évidence se heurte à la compréhension de l'essence de l'affectivité du sentiment. L'aspect mystérieux du sentiment n'est pas son essence invisible, mais la façon de le comprendre. Il semble que la phénoménologie immanente éclaire un autre type de « savoir », à savoir le « savoir absolu » qui est le fondement du savoir objectif dont la forme est extérieure ou extatique. D'après Henry, l'absolu désigne ce qui « fonde toute manifestation possible en général, la fonde en tant qu'il se manifeste lui-même et, précisément, dans cette manifestation de soi. »⁸⁵⁴ Le savoir absolu se fonde donc lui-même dans son être propre. Quand nous parlons de l'évidence du sentiment, nous ne la comprenons pas comme évidence extatique, mais comme une évidence réelle et ontologique qui dépasse le dualisme du sujet et de l'objet, ce qui implique une phénoménologie

⁸⁵⁴ *EM*, p. 597.

ontologique. En ce sens, la phénoménologie ontologique henryenne approfondit notre compréhension de la phénoménologie et la philosophie. En même temps, elle constitue un renversement de la métaphysique occidentale traditionnelle qui considère l'être comme « l'être en dehors de son être », qui est en fait une extériorité.

§ 34 La signification ontologique de la révélation comme affectivité

Dans *L'Essence de la manifestation*, Henry considère l'affectivité comme immanence, qui est l'être-originel du sentiment. Dans le § 66, il critique la notion de sentiment sensoriel de Scheler pour qui « le sentiment déploie son être dans le milieu ontologique de l'extériorité et se présente ainsi en lui comme un contenu transcendant »⁸⁵⁵, comme par exemple considérer le sentiment sensoriel comme une chose liée à l'exercice des différentes fonctions de l'organisme, le sentiment sensoriel se manifeste comme une chose étendue sur le corps. Henry pense que « Scheler confond deux choses, d'une part, la révélation originelle du sentiment à lui-même constitutive de son affectivité et qui consiste dans cette affectivité même, d'autre part, la représentation de ce sentiment, d'ores et déjà constitué en lui-même, sur le fond de son autorévélation originelle, comme affectif, comme sentiment, dans le milieu ontologique de la représentation et plus particulièrement, quand il s'agit du sentiment sensoriel, sa localisation dans l'espace spécifique du corps organique et dans une région particulière de cet espace. »⁸⁵⁶

Selon Henry, il faut distinguer *l'être constitué* du sentiment de son *être* ; ce dernier constitue un fondement pour le premier. L'interprétation schélérienne du sentiment est en fait une identification illégitime de l'être constitué avec l'être originel du sentiment ; en d'autres termes, le fondement du sentiment ne s'accomplit pas dans le milieu de la représentation ou dans le milieu transcendant. L'autorévélation originaire du sentiment dans son être propre et donc son être originel consiste dans son affectivité même, c'est-à-dire

⁸⁵⁵ *EM*, p. 758.

⁸⁵⁶ *Ibid.*, p. 761.

que la structure interne immanente du sentiment constitue la condition de possibilité de la manifestation représentative du sentiment. Pour éclairer la signification de la théorie du sentiment de Scheler, Henry souligne « l'hétérogénéité ontologique de l'affectivité et de l'être étendu du corps organique, de l'être transcendant en général. »⁸⁵⁷

A partir de la voie transcendantale de Henry, la manifestation a besoin d'un fondement ultime, qui est l'automanifestation, condition de possibilité de la manifestation. La manifestation de l'étant implique une manifestation déjà accomplie et c'est l'affectivité qui la réalise. Dans *L'Essence de la manifestation*, Henry distingue l'affection ontique de l'affection ontologique pour éclairer la détermination essentielle de l'affection. Puisque l'affection ontique est toujours une affection de la chose, comprise comme une excitation sur nous, Henry considère l'affection ontologique comme le fondement de l'affection ontique⁸⁵⁸. Il pense que « ce qu'on appelle une affection, le surgissement immédiat d'un donné et, précisément, sa prédonation passive telle qu'elle s'accomplit antérieurement à toute opération de connaissance, à toute activité de saisie explicite ou spontanée, n'est pas simple, n'est pas quelque chose d'origine si, comme on le fait habituellement, on la réduit à ce qui en elle nous excite ou nous affecte. »⁸⁵⁹ Nous avons signalé cette distinction dans le § 29. Quand Henry critique la théorie de Scheler, il propose une théorie du sentiment qui est une phénoménologie ontologique, capable d'éclairer l'essence de l'affectivité du sentiment. La différenciation des différents sentiments ne repose donc pas sur une connaissance perceptive ou intuitive, qui prendrait une forme transcendante ; elle se réalise immédiatement dans sa révélation originaire ou dans son être originel. En même temps, la révélation ontologique du sentiment nous donne la possibilité d'attribuer les catégories théoriques aux différents sentiments⁸⁶⁰.

Henry rappelle que « l'étant, on l'a vu, ne se manifeste, sa rencontre ne

⁸⁵⁷ *EM*, p. 768.

⁸⁵⁸ Voir *EM*, p. 573.

⁸⁵⁹ *Ibid.*, p. 574.

⁸⁶⁰ Sur cette idée, voir *EM*, pp. 771-772.

peut se faire qu'à l'intérieur d'un horizon qui doit lui aussi se proposer sous la forme d'une offre phénoménologique effective. »⁸⁶¹ En considérant le rapport entre l'affection ontique et l'affection ontologique évoqué ci-dessus, on s'aperçoit que la manifestation de l'horizon elle-même constitue une question fondamentale chez Henry. L'horizon sensible est la condition du sentir pour accomplir l'acte de recevoir et d'être affecté. Mais l'acte de former l'horizon sensible est la possibilité dernière pour expliquer le problème de la réception : « Le problème de la réceptivité ne concerne-t-il plus l'être opposé mais la possibilité même de l'opposition et le maintien près de soi de l'acte qui l'accomplit ? »⁸⁶² Henry cherche le fondement de la transcendance dans la « réceptivité originaire », essence de la transcendance, qui accomplit l'unité de l'être de la transcendance et son agir. C'est l'auto-affection de la transcendance qui est la condition ontologique de l'affection par l'étant. La structure de l'auto-affection est l'immanence. C'est une structure qui désigne l'essence originaire de la réceptivité, qui est non formelle, non idéale et non abstraite : c'est la structure interne de l'immanence. C'est par l'affectivité que l'immanence réalise son effectuation phénoménologique concrète. L'affectivité constitue donc la réalité de la sensibilité et la structure ontologique interne de la sensibilité :

« L'affectivité est la condition de la sensibilité, de telle manière que le sentir, comme sentir d'un contenu sensible et comme sa réception, n'est principiellement possible que sur le fond en lui du se sentir soi-même qui le livre à lui-même et lui donne la réalité de ce qu'il est, n'est principiellement possible que comme affectif. »⁸⁶³

En même temps, dans *L'Essence de la manifestation*, Henry analyse la théorie de la relation des différents niveaux des sentiments au Je chez Scheler. Pour celui-ci, « tout sentiment quel qu'il soit possède une référence vécue au Je. »⁸⁶⁴ Scheler distingue le sentiment sensoriel, le sentiment de l'âme et le

⁸⁶¹ *EM*, p. 573.

⁸⁶² *Ibid.*, p. 576.

⁸⁶³ *Ibid.*, p. 598.

⁸⁶⁴ *Ibid.*, p. 778. Cité par Henry.

sentiment spirituel. Tous manifestent une relation différenciée au moi : « Le sentiment sensoriel n'a aucune relation à la personne et n'est référé au Je que de façon doublement indirecte » ; « seuls les sentiments de l'âme se proposent d'emblée comme "une qualité du Je" et n'ont aucunement besoin pour être tels, "pour se présenter comme état ou comme fonction du Je... que soit phénoménalement donné un corps propre qui m'appartienne en tant qu'appartenant à ce Je" » ; « les sentiments spirituels enfin font corps avec le moi et lui sont unis de façon si intime qu'il n'est pas possible à celui-ci de se séparer d'eux ni de les diriger. »⁸⁶⁵

Dans le paragraphe ci-dessus, nous avons précisé la différence entre l'être constitué et l'être originel du sentiment. Cette différence montre la signification véritable de la relation complexe des différents niveaux de sentiment par rapport au Je⁸⁶⁶. Quand Scheler dit que le sentiment sensoriel dans son être réel se réfère au Je de façon médiate, ce sentiment se réfère en fait à l'être constitué du sentiment, non pas à son être originel ; en même temps, ce Je de Scheler n'est qu'un Je empirique ou transcendant qui est lui-même constitué par un *ego* absolu. Selon Henry, le sentiment sensoriel n'existe pas devant l'*ego* absolu, *son appartenance dans son affectivité à la sphère d'immanence radicale est celle de l'ego lui-même*, en sorte que ce qui la détermine existentiellement est ce qui la détermine ontologiquement⁸⁶⁷.

Chaque sentiment est un sentiment de l'*ego* absolu, mais il ne se

⁸⁶⁵ *Ibid.*, p. 778. Dans cet ouvrage, Henry analyse la relation double indirecte du sentiment sensoriel au Je : « En tant qu'il est situé dans une partie du corps organique, laquelle ne se trouve rapportée au Je spirituel que par la médiation de ce corps dont elle dépend, tandis que celui-ci ne se rapporte lui-même que médiatement au Je, en tant qu'il lui appartient seulement et ne lui est pas identique. C'est par la médiation de ce corps organique auquel toutefois, à la différence du sentiment sensoriel, il s'attache immédiatement que le sentiment vital se trouve aussi rapporté au Je. ». *EM*, p. 778.

⁸⁶⁶ Henry indique que « En ce qui concerne la question de leur relation médiate ou immédiate au Je, l'opposition ne se situe en aucune façon entre les sentiments superficiels et les sentiments profonds mais, à l'intérieur de chaque sentiment, entre son être constitué et son être réel, de telle manière que le premier ne se réfère au moi que par l'intermédiaire du corps organique ou de l'*ego* transcendant qui sont eux-mêmes constitués comme appartenant originellement à ce moi, tandis que le second, l'être réel du sentiment, ne se rapport pas seulement à l'*ego* absolu de façon immédiate mais lui est identique en tant que son essence, l'essence de l'affectivité, fonde l'ipséité elle-même comme telle et la constitue. ». *EM*, p. 779.

⁸⁶⁷ Cf. *EM*, p. 780.

rapporte pas au moi de manière extérieure. Le sentiment n'est pas quelque chose en dehors du moi ou quelque chose constitué par l'*ego*, il est plutôt l'essence réelle du moi⁸⁶⁸. La compréhension transcendante du sentiment est, en effet, une suppression de l'être de l'*ego*, puisque la transcendance détruit l'essence de l'ipséité de l'*ego*, à savoir « l'intériorité de la présence immédiate à soi-même. »⁸⁶⁹ En même temps, la relation de l'être réel du sentiment au moi est une relation immédiate, ou pour mieux dire, le sentiment est justement l'essence du moi : « L'être réel du sentiment, ne se rapport pas seulement à l'*ego* absolu de façon immédiate mais lui est identique en tant que son essence, l'essence de l'affectivité, fonde l'ipséité elle-même comme telle et la constitue. »⁸⁷⁰

Pour affirmer cette identité du sentiment et du Soi, il faut clarifier la structure interne de la présence immédiate de Soi à lui-même, à savoir sa structure immanente. En même temps, l'essence du Soi n'est pas un sujet formel ou un sujet logique, l'essence du sujet est son ipséité concrète, il faut donc comprendre « l'être-soi du sujet comme Soi effectif et concret. »⁸⁷¹ Pour ne pas tomber dans la difficulté de la phénoménologie extatique, il faut identifier l'être du sentiment avec celui du moi. La structure de l'auto-affectation de l'affectivité montre que « l'affectivité constitue l'ipséité elle-même et son essence. »⁸⁷² Henry propose la structure interne de l'immanence pour éclairer l'essence de l'affectivité du Soi. Il considère la structure interne de l'immanence comme « la passivité de l'être à l'égard de soi, comme la passivité ontologique originaire. »⁸⁷³

L'être propre du sujet n'est pas une forme abstraite. C'est l'expérience de soi de l'être qui constitue l'être propre du sujet, à savoir la concrétude ou la matérialité du sujet ; c'est une autorévélation de l'être du sujet en lui-même,

⁸⁶⁸ Le sentiment n'est jamais lié au moi selon un rapport plus et moins étroit, il ne saurait l'atteindre comme quelque chose d'extérieur susceptible de le toucher plus ou moins. » *EM*, p. 582.

⁸⁶⁹ *PPC*, p. 53.

⁸⁷⁰ *EM*, p. 779.

⁸⁷¹ *Ibid.*, p. 584.

⁸⁷² *Ibid.*, p. 583.

⁸⁷³ *Ibid.*, p. 585.

une automanifestation de son être propre. Dans sa passivité ontologique à l'égard de soi, le sujet trouve son être, qui est le sujet lui-même. Selon Henry :

« L'être du sujet est la subjectivité. La subjectivité constitutive de l'être et identique à celui-ci est l'être-avec-soi, le parvenir en soi-même de l'être tel qu'il s'accomplit dans la passivité originelle du souffrir. L'essence de la subjectivité est l'affectivité. »⁸⁷⁴

En identifiant le sujet avec son être propre, Henry établit une phénoménologie ontologique de la subjectivité. C'est la structure de l'autorévélation de l'affectivité qui la réalise :

« À cette expérience qui laisse être l'être lui-même et le constitue, il appartient que, s'accomplissant conformément à la structure qui la rend possible, dans la passivité originelle de l'être à l'égard de soi, elle revêt nécessairement en celle-ci la forme par laquelle, rendue phénoménologiquement effective et concrète, elle se propose à nous et s'impose, et, se portant témoignage à elle-même dans la force de sa phénoménalité propre, ne se laisse point contester. *L'expérience de soi de l'être comme originellement passif à l'égard de soi est sa passion. [...] 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.* »⁸⁷⁵

Dans *L'Essence de la manifestation*, Henry établit une connexion entre l'être de l'affectivité et le concept de passivité en considérant la passivité comme la structure interne de l'être. C'est la vie qui peut réaliser cette structure de l'autorévélation, c'est la vie qui est l'essence de la subjectivité. La passivité ontologique originaire est le sentiment du soi, qui est la passivité du souffrir.

⁸⁷⁴ EM, p. 595.

⁸⁷⁵ Ibid., pp. 585-586.

§ 35 La tonalité du sentiment et son expression affective

Par rapport à la manifestation transcendante du sentiment dans son être constitué, réalisée dans la vue du voir, l'être originel du sentiment est réalisé de manière invisible dans son propre être, qui est une auto-affectivité. Parce que l'essence invisible de l'affectivité désigne la manière fondamentale de la révélation du sentiment, nous pouvons dire que l'invisible constitue un caractère essentiel du milieu ontologique du sentiment :

« Personne n'a jamais vu un sentiment, un sentiment n'a jamais rien fait voir. [...] L'obscurité de l'invisible ouvre la dimension ontologique où le sentiment trouve son existence originelle, elle est le lieu où il déploie son être et s'épanouit, le milieu où il fructifie, où il est possible. »⁸⁷⁶

Le caractère invisible du sentiment est déterminé par son essence ontologique, son être originel est justement l'essence de l'*ego* absolu. L'*ego* absolu chez Henry n'est pas un *ego* « vide » ou un « *ego* » réflexif, mais la vie elle-même, qui est une subjectivité absolue se manifestant dans son propre être réel. Son être n'est pas un être constitué ou réfléchi, mais un être constituant et irréfléchi.

Dans le regard de la réflexion sur le sentiment, sa nature est altérée, l'essence du sentiment est modifiée. C'est une modification réelle du sentiment lui-même, ainsi la joie prend une autre tonalité réelle dans le regard de l'attention⁸⁷⁷. En même temps, Henry pense que le sentiment devient « un contenu marginal situé dans l'ombre » dans le regard réflexif. Parce que

⁸⁷⁶ EM, p. 680.

⁸⁷⁷ Dans *L'Essence de la manifestation*, Henry explique que « sous le regard de l'attention par exemple, le sentiment ne disparaît pas purement et simplement et ne se trouve pas détruit mais simplement modifié, altéré dans son être et subsistant à ce titre précisément, comme un sentiment modifié. » En même temps, Henry précise que « le regard objectivant est responsable de la modification de la joie et peut l'être de celle de toutes les tonalités affectives en général, non pas toutefois en tant qu'il les fait apparaître comme joie modifiée, comme tonalités modifiées dans l'objectivité qu'il suscite mais précisément en tant qu'il est incapable de le faire, en tant que cette joie, modifiée ou non, en tant que ces tonalité, modifiées ou non, sont par principe incapables de se manifester dans le milieu ontologique de l'objectivité. ». Cf. EM, pp. 683-684.

l'obscurité de l'invisible est l'essence du sentiment, le regard de la réflexion est une tentation pour réduire le sentiment « à la confusion de l'idée, c'est-à-dire en fait au mode inférieur de l'objectivité. »⁸⁷⁸ La manifestation marginale du sentiment dans le regard présuppose une loi ambigüe, qui désigne à la fois une nécessité et une contingence. Henry pense donc que « la confusion de l'idée est susceptible, au moins en principe, de se muer dans la détermination contraire. »⁸⁷⁹ L'essence du sentiment détermine sa propre manière de se manifester :

« L'obscurité où le sentiment baigne n'est pas un mode d'éclairement qui puisse se changer en un autre et, par une variation intensive continue [...] n'est pas la transcendance, – cela veut dire : le mode d'éclairement du sentiment est constitué par le sentiment lui-même, de telle manière que l'obscurité précisément qui caractérise un tel mode et le détermine phénoménologiquement n'a principiellement rien à voir avec la confusion d'une conscience marginale, avec l'ombre d'un horizon, de telle manière que cette obscurité, étrangère à la phénoménalité du monde et à ses modes déclinants, identique à l'invisible, identique au sentiment, signifie pour celui-ci, pour tout sentiment possible en général, une obscurité de principe et, en même temps, l'effectivité phénoménologique de son être concret. »⁸⁸⁰

Le sentiment possède sa propre façon de se révéler et sa propre « vérité », c'est-à-dire qu'il « s'exprime » lui-même dans sa propre « expression » affective, à savoir dans son auto-affectivité. Il peut se manifester lui-même sans présupposer la saisie de la perception, de la connaissance ou de la pensée, puisque la structure de la manifestation de la perception, de la connaissance et de la pensée est un « laisser-s'étendre-devant »⁸⁸¹, qui peut détruire la manifestation originaire du sentiment. C'est la différence essentielle

⁸⁷⁸ Henry indique que le concept de « confusion » exprime justement la réduction à la lumière du monde. Cf. *EM*, p. 681.

⁸⁷⁹ *EM*, p. 682. Cette loi ambigüe implique que le sentiment, en tant que contenu de conscience, peut apparaître tantôt dans l'ombre et tantôt dans la lumière.

⁸⁸⁰ *EM*, p. 683.

⁸⁸¹ *Ibid.*, p. 685.

entre l'affectivité et la pensée. Selon Henry, c'est une différence irréductible : « L'hétérogénéité phénoménologique de l'affectivité et de la pensée est une détermination éidétique irréductible, détermination qui résulte du mode de révélation propre à l'affectivité et de son comment. »⁸⁸² Cette différence radicale entre l'affectivité et la pensée montre l'incapacité de saisir l'être réel du sentiment par la pensée. Pour éclairer l'évidence du sentiment, il faut une phénoménologie de l'affectivité. Seule une phénoménologie de l'affectivité peut expliquer la façon propre dont le sentiment se révèle, non pas de manière transcendante, mais de manière immanente.

L'essence affective du sentiment montre ceci : c'est l'être réel du sentiment qui détermine sa propre façon de se révéler, c'est-à-dire que chaque sentiment possède son propre être réel ou son « contenu » réel. La qualité propre de chaque sentiment, par exemple la joie, la tristesse, la haine, le bonheur, etc., est déterminée par son propre être affectif. L'affectivité, en tant qu'essence commune des sentiments, détermine la modalité phénoménologique de chaque sentiment. En d'autres termes, chaque sentiment possède son propre « langage » pour dire sa vérité propre, mais son langage n'est pas un langage ordinaire ou un langage du monde.

Selon Henry, « la différence qui existe entre nos divers sentiments ne trouve en aucune façon son principe dans celui de leur constitution possible, c'est, avant d'être représentée, une différence réelle qui apparaît sur le plan de leur affectivité même, dans la sphère de l'immanence radicale définie par celle-ci. »⁸⁸³ C'est un langage qui énonce de manière immanente le « secret » invisible du sentiment, qui est radicalement différent du langage du monde dont la structure essentielle est transcendance.

Selon Henry, le langage du monde est différent de celui du sentiment. Nous pouvons revenir à l'idée de Husserl sur le langage dans les *Recherches logiques*. Dans la première *Recherche*, Husserl indique le sens ambigu du terme de « signe » ; il distingue *l'expression* du *signe*. Il existe une relation

⁸⁸² EM, p. 686.

⁸⁸³ Ibid., p. 775.

évidente entre l'expression et sa signification ; mais elle n'existe pas dans le cas du signe. Husserl exclut « le jeu de physionomie et les gestes » hors de l'expression, parce qu'elles « ne sont pas des expressions au même sens que le discours, elles ne constituent pas comme celui-ci, dans la conscience de celui qui s'extériorise, une unité phénoménale avec les vécus manifestés »⁸⁸⁴ ; elles manquent d'une façon propre pour exprimer la pensée ou la signification expressive. A partir de ces considérations de Husserl, nous pouvons voir que le langage chez lui est un langage au sens étroit, c'est-à-dire un langage qui porte une signification évidente et correspondante.

Henry pense que le langage de la vie s'exprime lui-même et se dit lui-même, c'est l'autorévélation de la vie ; la vie montre également l'impuissance du langage du monde, parce que ce dernier rend le monde présent dans son absence. Au contraire le langage du monde non seulement rend la vie présente, mais aussi produit sa réalité qui est dite par le langage. C'est donc le langage de la vie qui est le Logos vrai. La parole de la vie ne s'accomplit pas par les termes parlés, elle se situe dans l'expérience immédiate de l'auto-affection de la chair, et c'est par cette auto-affection ou « auto-parler » de la vie qu'elle se manifeste ou se produit. Elle constitue le fondement pour le langage du monde.

Donc l'affectivité, en tant qu'essence de l'auto-affection de la vie, implique son propre langage. Henry pense que le langage de l'affectivité est justement le Logos originel :

« L'affectivité telle qu'elle se révèle originellement en elle-même et surgit dans la force de sa présentation phénoménologique spécifique, comme affective et comme ce qu'elle est, est l'essence originelle du Logos, de telle manière que celui-ci refuse le langage du monde, le langage de la pensée et ne peut se montrer en lui. Mais le langage est l'être. Qu'il réside originellement dans l'affectivité interdit de

⁸⁸⁴ *RL*, I, § 5, pp. 35-36.

comprendre celui-ci comme il le fut depuis Parménide jusqu'à nos jours, à partir de la pensée et comme lui étant identique. »⁸⁸⁵

D'après cette analyse, nous voyons qu'il existe deux types de langages : le langage du monde et celui de la vie. Selon Henry le langage de la vie est le fondement et l'origine du langage du monde ; le langage du monde ne constitue qu'une modalité de la vie⁸⁸⁶.

Le langage du sentiment est l'affectivité. La différence essentielle entre l'affectivité et la pensée montre l'indépendance de l'« expression » du sentiment de celle de la pensée. Le sentiment, en tant que Logos originel, s'exprime lui-même dans son autorévélation. Au contraire le langage du monde est un langage transcendant qui désigne une distance temporelle ou spatiale entre le parlant et le parlé, c'est-à-dire qu'il existe une histoire entre ce qui est entendu par la pensée et la réponse que la pensée révèle, de sorte qu'il existe une possibilité pour que la réponse ou le révélé demeure dans l'obscurité. Le langage de la pensée est encore obscur, par rapport à la relation immédiate du sentiment et son contenu parlé. Le langage du sentiment est le sentiment lui-même, qui prend la forme de l'autorévélation. L'immédiateté du sentiment repose sur la structure interne de l'affectivité ; ce que l'affectivité révèle est identiquement l'affectivité elle-même, en sorte que « *le contenu de la révélation qui trouve en elle son essence est l'affectivité elle-même.* »⁸⁸⁷. C'est la révélation de soi du sentiment :

« La révélation de soi du sentiment montre : ce que révèle la haine, c'est la haine elle-même, et rien d'autre, ce que révèle l'amour, c'est l'amour, et pareillement l'ennui révèle l'ennui, le désespoir révèle le désespoir, la crainte, la crainte et l'angoisse révèle, découvre, exhibe, fait voir l'angoisse, et rien d'autre. »⁸⁸⁸

⁸⁸⁵ EM, pp. 688-689.

⁸⁸⁶ Voir : A. Vidalin, *La parole de la vie : La phénoménologie de Michel Henry et l'intelligence chrétienne des Ecritures*, Saint-Maur, Parole et silence, 2006, pp. 44-45.

⁸⁸⁷ EM, p. 692.

⁸⁸⁸ *Ibid.*, p. 693.

Parce que le langage du sentiment est le sentiment lui-même, on peut dire dans un certain sens que la capacité de se sentir du sentiment est un langage différent de celui du signe. Le Logos originel du sentiment est la réalité antérieure au langage de la pensée, en d'autres termes, le Logos du sentiment est la condition de l'expression du sentiment par un mot. Chez Kant, la déduction du sentiment à partir d'un principe, en effet, détruit la réalité du sentiment. En même temps, la réalité du sentiment porte son contenu concret. Chaque sentiment différent se révèle dans son être propre réel, c'est dans sa réalité phénoménologique propre que chaque sentiment se distingue l'un de l'autre, « c'est-à-dire en raison du contenu phénoménologique déterminé qu'il exhibe chaque fois en lui comme ce qu'il est. »⁸⁸⁹

Dans la section précédente, nous avons analysé comment Husserl comprend l'acte du sentiment dans ses *Recherches logiques* et dans les *Ideen I*. Dans l'interprétation husserlienne, l'acte du sentiment entretient un rapport avec un objet qui est porteur des prédicats axiologiques et d'autres prédicats semblables. D'après Henry, c'est une interprétation de forme transcendante du sentiment par une relation intentionnelle entre le sentiment et son objet, c'est-à-dire que c'est la transcendance qui confère au sentiment le pouvoir de se référer à un objet : « La transcendance, elle seule, rend possible et fonde la saisie de l'objet spécifique en présence duquel le sentiment se produit et auquel il se rapporte. »⁸⁹⁰ C'est un « oubli » de l'essence de l'affectivité du sentiment. La révélation du sentiment à lui-même est une révélation hétérogène à la révélation du sentiment par la transcendance. En même temps, l'affectivité constitue le fondement de toute affection possible en général. Henry pense

⁸⁸⁹ EM, p. 697. Dans *L'Essence de la manifestation*, Henry critique également la tentative de définir la réalité du sentiment par sa relation aux mouvements ou aux représentations qui l'accompagnent, aux objets ou aux valeurs en présence desquels le sentiment se produit. En même temps, il critique la tentation de fonder la réalité du sentiment sur la relation qu'il entretient avec la catégorie d'objet que constituent les valeurs.

⁸⁹⁰ *Ibid.*, p. 703.

donc que la révélation de soi-même du sentiment est le fondement de celle de la transcendance⁸⁹¹.

C'est la détermination ontologique de la réalité du sentiment qui désigne l'essence du contenu du sentiment. C'est une « interprétation phénoménologique radicale de l'être du sentiment à partir de l'essence de l'affectivité en lui comme essence originaire et pure de la révélation et comme révélation de soi. »⁸⁹² Quand Henry dit que la phénoménologie non intentionnelle est une phénoménologie à venir, c'est la phénoménologie du sentiment qui peut éclairer ce qu'il veut dire. A partir de la phénoménologie ontologique, nous pouvons dire que la manifestation du sentiment est une évidence ontologique qui repose sur l'auto-affection de l'être du sentiment. Le sentiment s'exprime dans son auto-affection.

§ 36 L'autorévélation du sentiment en tant que savoir absolu

Dans *L'Essence de la manifestation*, Henry montre deux modes de manifestation : dans le premier, l'être se manifeste hors de lui dans un pur milieu de visibilité où les choses se manifestent ; dans le second, l'être se révèle en lui-même, il s'éprouve lui-même dans une unité parfaite qui est justement son être immanent et vivant. Correspondant à ces deux modes, il existe deux types de savoir ou deux types d'évidence : le premier est un savoir qui est réalisé dans cette visibilité, qui implique un dépassement de la manifestation réelle ; le second est un savoir *absolu* qui se révèle à lui-même dans une immanence absolue, « de telle manière que son être s'embrasse et devient tout entier pour lui-même et devient la vie, vivre. »⁸⁹³ Le savoir absolu est une révélation de l'absolu dans son affectivité, c'est-à-dire qu'il existe une

⁸⁹¹ « Que l'affectivité constitue le fondement de toute affection possible en général, c'est là précisément ce qui fonde et rend intelligible la corrélation qui existe chaque fois entre le sentiment et l'objet en présence duquel il se produit. [...] Parce que la transcendance, toutefois, trouve son essence dans l'auto-affection de la révélation qu'elle fonde, une telle relation se réalise effectivement, revêt la forme d'une tonalité déterminée, la détermination de cette tonalité, ma détermination du sentiment dans sa réalité particulière. » EM, pp. 706-707.

⁸⁹² *Ibid.*, p. 707.

⁸⁹³ *Ibid.*, p. 861.

identité de la réalité et de la vérité qui prend la structure de l'immanence, et qui est une autorévélation. Dans le mode de manifestation extérieure, la connaissance certaine est obtenue, de manière transcendante, dans la manifestation extérieure.

Dans le cas du sentiment, le sentiment se révèle à lui-même dans son être propre, il s'exprime dans son savoir absolu. Le sentiment se donne lui-même dans une immanence absolue, dans laquelle il n'y a aucun contenu transcendant. Il existe une coïncidence entre son être universel et sa manifestation, c'est une identité de sa réalité et de sa totalité. Autrement dit, c'est l'essence absolue du sentiment dans sa donation, accomplie par l'affectivité, qui est justement la vie elle-même⁸⁹⁴.

L'expression du sentiment nous conduit au problème de la vérité du sentiment. Le problème des « sentiments faux »⁸⁹⁵ implique une dissociation entre l'être et l'apparence du sentiment. Si la révélation originare du sentiment est une autorévélation identique entre son être réel et sa phénoménalité, alors comment cette dissociation apparaît-elle ? Quel est le fondement de la distinction entre l'être réel du sentiment et son apparence ? En d'autres termes, comment devons-nous comprendre cette illusion ou erreur ? Cette illusion nous semble constituer une déconstruction pour la réalité ontologique du sentiment :

« L'illusion ou l'erreur ne concerne jamais le sentiment lui-même et ne lui est jamais intérieur, comme telle elle ne saurait mettre en cause la détermination phénoménologique de sa réalité. L'illusion ou l'erreur se trouve toujours hors du sentiment dans l'interprétation que s'en donne la

⁸⁹⁴ Selon Henry, la vie constitue une essence absolue ou un être absolu qui porte à la fois la réalité et la totalité, et dont la vérité est justement son être : « La révélation de l'être absolu n'est pas séparée de lui, n'est rien d'extérieur à lui, rien d'irréel, n'est pas une image de l'être mais réside en lui, dans sa réalité et lui est identique, est l'être lui-même. » *EM*, p. 859.

⁸⁹⁵ Dans *L'Essence de la manifestation*, Henry donne un exemple de « sentiment faux » : « Ce qui se donnait comme un grand amour et semblait tel aux yeux mêmes de celui ou de celle qui l'éprouvait, se révèle après un temps plus ou moins long, quelquefois très vite, n'être ou n'avoir été qu'un penchant superficiel, une attirance pour un objet aux charmes éphémères. » *EM*, pp. 707-708.

pensée. Ce qu'on appelle des sentiments faux ou illusoire sont des sentiments mal compris. »⁸⁹⁶

La donation irrémédiable du sentiment est sa révélation originaire dans son être réel propre. La reconnaissance du sentiment de manière intentionnelle nous conduit parfois à une mauvaise compréhension du sentiment, ce qui nous empêche aussi de comprendre l'essence de la vérité du sentiment. Selon l'analyse henryenne du problème de la vérité du sentiment dans *L'Essence de la manifestation*, il faut distinguer deux types d'illusion ou d'erreur : « L'erreur et l'illusion qui concernent l'être du sentiment ; et l'illusion et l'erreur qui interviennent dans le domaine où la pensée est chez elle, dans le domaine de l'être transcendant. »⁸⁹⁷ Ces deux types d'illusion et d'erreur sont engendrés respectivement par le Logos de l'affectivité et par le « Logos » de la transcendance ; ces deux types de Logos sont irréductibles l'un à l'autre. À partir de cet analyse henryenne, nous pouvons distinguer deux types de vérité : la vérité qui est inhérente au sentiment et qui lui est identique comme son affectivité même ; et la vérité de la transcendance.

L'abîme entre le sentiment et la pensée montre que le sentiment possède sa propre vérité : l'apparence brisée du bâton dans l'eau est une apparence vraie dans le Logos du sentiment, et quand nous disons que c'est une illusion, nous le disons au sens du Logos de la pensée⁸⁹⁸. Henry pense que le sentiment n'inclut ni illusion ni erreur dans sa réalité propre, l'illusion et l'erreur sont une interprétation par la pensée ou par la transcendance. En même temps, la compréhension ontologique fondamentale de l'affectivité comme immanence indique la détermination ontologique de l'immanence, cette

⁸⁹⁶ EM, p. 710. Nous soulignons.

⁸⁹⁷ Ibid., p. 711.

⁸⁹⁸ Dans *L'Essence de la manifestation*, Henry indique que « l'apparence brisée du bâton dans l'eau et qui vaut à ce titre comme un donné phénoménologique irrécusable peut être interprétée de façon inadéquate par la pensée, saisie et perçue comme le signe d'une cassure réelle, une telle interprétation est susceptible d'être corrigée, peut se muer en une interprétation adéquate, ce qu'elle comprend bien ou mal appartient au domaine d'essence où se meut la compréhension ontologique de l'être, toute forme de pensée, et se montre en lui. » EM, p. 711.

détermination est l'être réel du sentiment qui exclut toute détermination transcendante.

En même temps, Henry pense que « l'affectivité est l'essence intérieure qui ne s'étale pas dans la lumière mais reste en soi et se retient, qui ne s'étale pas dans la lumière mais reste en soi et se retient tout entière en elle-même, hors du monde »⁸⁹⁹, en sorte que l'affectivité est invisible par rapport à la manifestation intentionnelle. L'affectivité comme essence du sentiment désigne la structure interne de l'immanence du sentiment, c'est-à-dire que le sentiment est invisible : « Personne n'a jamais vu un sentiment, un sentiment n'a jamais rien fait voir. »⁹⁰⁰ Cette détermination invisible du sentiment indique le « secret » de la vie, à savoir le « s'éprouver-soi-même de l'être » de la vie qui « s'éprouve lui-même et demeure en soi » ; elle est un « demeurer-en-soi-même, qui fait l'expérience de soi. »⁹⁰¹ La tonalité du sentiment est la révélation concrète de la vie elle-même, qui prend une forme invisible par rapport au sentiment dans le regard intentionnel. Chez Husserl, l'interprétation intentionnelle du sentiment cache sa détermination ontologique interne. Le sentiment lui-même n'est pas connu par la pensée. Le « savoir absolu » du sentiment est un savoir du Logos de l'affectivité dont la détermination ontologique est justement l'être réel du sentiment, c'est un savoir qui est plus fondamental que le savoir théorique et qui exclut l'illusion et l'erreur.

Le problème qui précède trouve son sens particulier dans la philosophie de l'esprit contemporaine. Le philosophe américain Wilfrid Sellars a critiqué sérieusement « le mythe du donné » (*myth of the given*) dans son article *Empiricism and the Philosophy of Mind*, selon lequel la connaissance, hiérarchiquement structurée, serait fondée sur les expériences perceptives ou plus spécifiquement sur les données sensibles (*sense data*), indépendantes de et antérieures aux concepts. La critique de Sellars « vise à établir qu'il n'y a rien qui, en vérité, puisse à la fois être simplement donné et en même temps assurer

⁸⁹⁹ *EM*, p. 680.

⁹⁰⁰ *Ibid.*, p. 680.

⁹⁰¹ *Ibid.*, p. 679.

par lui seul une fonction de justification pour la connaissance. »⁹⁰² En fait, cette question concerne le rapport entre l'expérience sensible et la connaissance conceptuelle ou la pensée, qui est une question centrale dans la phénoménologie husserlienne. La question de la rupture entre l'expérience sensible et la connaissance est résolue par Husserl grâce à la réduction phénoménologique de la phénoménologie transcendantale. Le problème de l'existence du monde est suspendu, il devient le problème de la condition de possibilité de la constitution du monde. Sellars donne une explication cohérente à la théorie de connaissance, il rompt la connexion entre les données sensibles et le concept ou la pensée. Il pense qu'il n'existe pas d'expériences perceptives indépendantes et que celles-ci sont conceptuelles ou propositionnelles dès qu'elles sont données. Par exemple, « *S acquiert non-inférentiellement (non-inferentially acquire) que "O est rouge" ne peut être analysé par les matières rouges que S perçoit.* »⁹⁰³ Ensuite, les données sensibles ne peuvent pas justifier notre connaissance, elles ne subordonnent pas à *l'espace des raisons (space of reasons)*⁹⁰⁴, donc les expériences sensibles ne sont que les causes de nos croyances perceptives, elles n'en sont pas les raisons. Sellars reproche à l'empirisme traditionnel de chercher les explications causales pour justifier la connaissance non-inférente alors qu'il doit présenter des raisons cognitives.

Selon l'analyse de Sellars, les expériences perceptives décrivent seulement les faits, elles ne peuvent pas entrer dans *l'espace des raisons*. Après la critique de Sellars, le philosophe américain Donald Davidson repris cette idée : il n'existe que la relation causale entre les expériences sensibles et les

⁹⁰² A. Bandini, *Wilfrid Sellars et le mythe du donné*, Paris, PUF, 2012.

⁹⁰³ « The essential point is that in characterizing an episode or a state as that knowing, we are not giving an empirical description of that episode or state; we are placing it in the logical space of reasons, of justifying and being able to justify what one says. » *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Robert Brandom (ed.), Harvard University Press.; Cambridge, MA; 1997, §36.

⁹⁰⁴ Cette expression peut s'employer en deux sens : elle peut décrire le réseau conceptuel et comportemental qui permet aux êtres humains de faire face avec succès à la réalité. Elle peut aussi désigner le fait que les discours évoquant des raisons, des justifications et des intentions diffèrent des discours portant sur des relations causales (telles que les sciences physiques les conçoivent), et ne peuvent être traduits dans leurs termes.

croyances; parce que les expériences sensibles sont non-conceptuelles, elles ne peuvent pas être considérées comme le fondement justifiable de la connaissance. D'ailleurs, Davidson pense que les expériences ne sont pas des attitudes propositionnelles; si elles veulent entrer dans *l'espace des raisons* et justifier les autres propositions, elles doivent être conceptuelles et devenir des croyances. Au contraire, l'empirisme croit que les expériences et les croyances ont une relation épistémologique : les expériences peuvent épistémologiquement justifier la connaissance, puisque les expériences non seulement ont un caractère de causalité, mais aussi un caractère épistémologique. Une réponse possible à l'empirisme est celle de Davidson qui propose de renoncer à l'idée que l'expérience sensible puisse justifier la croyance. Seule une croyance peut être considérée comme la raison d'une autre croyance, et l'expérience ne peut pas entrer dans l'ordre de la justification. Mais cette idée est susceptible d'aboutir au *cohérentisme*. L'idée de Sellars et de Davidson est plutôt un *cohérentisme*. Le cohérentisme a une faiblesse, bien qu'il puisse offrir une explication cohérente à la justification de la connaissance. Mais il ne peut pas en expliquer parfaitement la source. Si l'on croit que le monde extérieur existe hors de notre esprit, et si l'on veut énoncer quelque chose sur le monde, il n'est pas suffisant d'avoir seulement des croyances, à moins de pouvoir renoncer à l'existence extérieure du monde objectif. En conséquence, on a un paradoxe embarrassant : si l'empirisme et le cohérentisme ont leur faiblesse respective, comment expliquer le statut de l'expérience sensible ? La question sur la donnée sensible est en fait la question de la relation entre la source causale de la connaissance et la structure de la raison de la connaissance. Il existe trois éléments dans cette question : le monde, l'expérience perceptive et l'esprit. L'expérience perceptive est produite par la relation entre l'esprit et le monde. Selon l'empirisme, la relation entre l'expérience perceptive et la croyance est une relation causale; mais selon le cohérentisme, leur relation est une relation normative. Nous pouvons voir l'influence du dualisme cartésien sur cette question. L'empirisme fait attention au monde extérieur ; mais le cohérentisme fait attention à la structure de la raison qui provient de l'esprit. Le dualisme cartésien nous donne un paradigme

pour discuter notre connaissance ; il nous donne la possibilité de chercher la validité de la connaissance, mais en même temps, il limite notre mise en discussion de la pensée.

Après la réduction transcendantale, l'existence du monde est suspendue, l'apparence du monde est la seule chose que nous puissions acquérir effectivement. Le « mythe du donné » dans la phénoménologie husserlienne est en fait une pré-donation originaire, qui est le contenu réel de l'acte de la conscience, et qui doit être appréhendé ou interprété par la forme intentionnelle. La prédonation originaire ne possède pas d'existence indépendamment du sujet. Dans l'exemple de l'apparence brisée du bâton, cette apparence est une donation effective ou originaire. Quand nous disons que l'apparence brisée est une donation illusoire, nous la comparons avec l'apparence normale dans des circonstances normales. Chaque apparence dans chaque circonstance est une apparence effective ou « vraie » ; en effet, il n'existe pas une apparence vraie absolue dans les apparences effectives, puisque les apparences sont infinies dans le flux de la conscience du temps et dans les différentes circonstances. La seule chose que nous pouvons savoir est l'être de chaque apparence dans ses circonstances propres. Pour comprendre la signification de cette apparence brisée, l'être de cette apparence doit être compris à partir de sa détermination ontologique. C'est le fondement de notre connaissance : la connaissance oblige elle-même à chercher son fondement dans son être propre ; c'est un être qui s'origine dans la subjectivité absolue, qui est justement l'être réel de cette subjectivité absolue.

Dans *L'Essence de la manifestation*, Henry analyse le problème de la coexistence de deux sentiments opposés simultanément. Par exemple : « *Dans le cas d'un bonheur éprouvé en même temps qu'une douleur physique ou dans celui d'un désespoir persistant au milieu de plaisirs sensoriels caractérisés.* »⁹⁰⁵ Scheler pense qu'il existe différents niveaux de sentiments, la douleur physique et le plaisir sensoriel sont un *sentiment sensoriel*, le bonheur et le désespoir sont un *sentiment vital* de niveau plus élevé par rapport au

⁹⁰⁵ EM, p. 770. Nous soulignons.

sentiment sensoriel. Le sentiment vital s'étend à travers l'être-total du corps organique, il constitue une unité qui ne résulte pas de la fusion des sentiments sensoriels⁹⁰⁶. Tous les sentiments sont un sentiment du moi, mais ils ne conduisent pas à la multiplicité des moi, c'est toujours le même moi identique qui sent. La « connaissance » ou le « savoir » de l'existence simultanée de ces deux sentiments, l'un positif tandis que l'autre est négatif, est possible, puisqu'ils ont une essence commune, à savoir l'affectivité, qui est une unité immanente, l'unité de la vie. La vie implique un *savoir absolu* qui est un savoir de son essence propre, et qui est un savoir de son être réel et concret. En ce sens, la subjectivité absolue est l'ultime condition de possibilité de l'expérience, de la connaissance et de la pensée, etc. La signification véritable de la phénoménologie est d'étudier l'essence de la phénoménalité. Nous voudrions faire une proposition audacieuse : en fait, la discussion portant sur l'expérience perceptive et la connaissance conceptuelle dans la philosophie de la connaissance n'a jamais dépassé la tradition kantienne : la présupposition du dualisme du sujet et de l'objet demeure cachée dans ces discussions.

La rupture entre l'expérience perceptive et la connaissance conceptuelle est une présupposition sans fondement. On l'accepte comme naturelle sans interroger sa condition épistémologique ultime. On accepte que l'expérience perceptive soit hétérogène à la connaissance conceptuelle dans une présupposition épistémologique, et on oublie de chercher cette hétérogénéité dans son origine ontologique. C'est pourquoi on ne peut pas chercher la condition de la justification de la vérité de la connaissance en elle-même.

⁹⁰⁶ Henry indique que les divers niveaux de « profondeur » du sentiment forment un ordre axiologique. Dans la section suivante, nous discuterons cette question. Cf. *EM*, p. 772.

Chapitre II : La praxis de la vie et le vivre

§ 37 Le sentiment et le corps : incarnation du corps

Nous savons que Henry considère le corps originaire comme un corps subjectif, qui est l'être réel de la subjectivité. Le sentiment, en tant que révélation originaire de la vie, se rapporte étroitement au corps organique vivant. Par exemple, le sentiment sensoriel est réalisé dans une partie du corps organique. En même temps, le sentiment vital, le sentiment de l'âme et le sentiment spirituel⁹⁰⁷ se rapportent également au corps. Ce rapport fait surgir une question : est-ce que la réalité du mouvement physique et organique du corps est identique avec celle du sentiment ? Par exemple, l'illusion des amputés du corps organique nous donne une occasion de comprendre la signification de ce phénomène. Comment Henry comprend-il ce rapport entre le corps organique et le sentiment ?

Dans *L'Essence de la manifestation*, Henry commence son analyse par la question de la révélation du sentiment sensoriel dans le corps organique chez Scheler. Ce problème implique une autre question plus générale : la relation au Je des sentiments, à savoir leur relation médiate ou immédiate au Je.

Selon Scheler, le sentiment sensoriel est un sentiment constitué ou représenté qui déploie « son être dans le milieu ontologique de l'extériorité et se présente ainsi en lui comme un contenu transcendant » ; il est ce qui est lié « à l'expérience différente de l'organisme et, par suite, d'origine manifestement sensorielle. »⁹⁰⁸ Le sentiment sensoriel de Scheler se manifeste temporellement et spatialement dans sa partie propre du corps organique :

⁹⁰⁷ Dans *L'Essence de la manifestation*, Henry indique que Scheler distingue quatre sortes de sentiments : les sentiments « sensoriels », « vitaux », « de l'âme », « spirituels ». Selon Henry, la distinction des divers niveaux de « profondeur » du sentiment est en fait une distinction axiologique, qui repose sur leur contenu manifeste et concerne seulement la portée de ces sentiments, leur importance respective, leurs conséquences possibles pour l'existence. Cf. *EM*, pp. 770-772.

⁹⁰⁸ *EM*, pp. 758-759.

« Dans les organes où se trouve aussi le sentiment à titre de phénomène. »⁹⁰⁹

Henry montre que Scheler définit l'être du sentiment comme un sentiment à partir de l'extension ou de la localisation d'une partie du corps organique et de son apparente étendue ; mais que cette définition de Scheler repose sur une confusion de deux choses hétérogènes :

« D'une part, la révélation originelle du sentiment à lui-même constitutive de son affectivité et qui consiste dans cette affectivité même, d'autre part, la représentation de ce sentiment, d'ores et déjà constitué en lui-même, sur le fond de son autorévélation originelle, comme affectif, comme sentiment, dans le milieu ontologique de la représentation et plus particulièrement, quand il s'agit du sentiment sensoriel, sa localisation dans l'espace spécifique du corps organique et dans une région particulière de cet espace. »⁹¹⁰

La position de Scheler repose en fait sur l'être-constitué du sentiment, qui est « une réalité constituée, une réalité transcendante dans le milieu transcendant de la représentation. »⁹¹¹ Par exemple, lorsqu'on comprend la douleur de manière extérieure, elle se situe devant le Je en tant qu'être représenté et constitué. Henry critique cette position de Scheler, puisque cette compréhension extatique du sentiment nous éloigne de l'essence et du fondement radical du sentiment⁹¹² ; c'est une mécompréhension du sentiment qui masque son être originel et son essence affective. C'est en fait une compréhension représentative du sentiment sensoriel par la phénoménologie du milieu, où la relation immanente de l'être réel du sentiment au Je devient une relation transcendante. En même temps, l'identification schelérienne de l'être du sentiment sensoriel avec l'être-constitué du sentiment nous empêche de

⁹⁰⁹ Cité par Henry, *EM*, p. 760.

⁹¹⁰ *Ibid.*, pp. 760-761.

⁹¹¹ *Ibid.*, p. 761.

⁹¹² « La représentation du sentiment présuppose l'extension originelle du milieu ouvert où le sentiment est représenté, à savoir précisément sa représentation, et en même temps, comme une présupposition étrangère à celle-ci et ne pouvant trouver en elle son fondement, l'affectivité de ce qui est représenté en elle, l'affectivité du sentiment lui-même, son être originel et propre. » *EM*, p. 761.

comprendre que l'être originel du sentiment sensoriel est la condition de son être constitué. Selon Henry :

« Que le sentiment ne puisse se viser soi-même, s'aimer soi-même, ne signifie pas assurément qu'il demeure privé de toute relation avec soi mais que celle-ci, à savoir précisément, est irréductible à la relation intentionnelle comme à toute forme de transcendance en général. »⁹¹³

Dans *L'Essence de la manifestation*, Henry reprend l'exemple de l'illusion des amputés pour éclairer le problème de la manifestation du sentiment sensoriel privé du substrat du corps organique⁹¹⁴. Scheler l'explique par l'image mnémonique du membre amputé dans l'imagination : « À la partie détruite du corps organique, au membre amputé, se substitue son image mnémonique dans laquelle la douleur se trouve dès lors ressentie, au lieu de l'être au niveau du moignon. »⁹¹⁵ Henry reproche à Scheler de confondre l'être originel et réel du sentiment sensoriel avec son être constitué, avec sa représentation dans l'étendue imaginaire de l'image mnémonique du membre absent. Nous avons discuté cette question dans notre § 34. Selon Henry :

« L'être de l'image mnémonique du membre amputé est cependant, par définition et par essence, un être imaginaire, la douleur ressentie par l'amputé, au contraire, est une douleur réelle, son être, l'être du sentiment sensoriel, loin de pouvoir s'identifier à l'être-étendu de l'image où le sentiment est représenté, en diffère au contraire de manière essentielle et, précisément, comme le réel diffère de l'imagination. »⁹¹⁶

L'illusion des amputés indique que la relation entre le sentiment et l'être organique étendu est une *relation contingente*, la possibilité de l'illusion

⁹¹³ *EM*, p. 819.

⁹¹⁴ « Comment le sentiment sensoriel, s'il se trouvait réellement dans une partie du corps, si son être s'identifiait à l'être de celle-ci et à la portion d'étendue qui le détermine, pourrait-il subsister lorsque cette partie est détruite, comment pourrait-il exister quand elle n'existe pas ? » *EM*, p. 766.

⁹¹⁵ *Ibid.*, p. 766.

⁹¹⁶ *Ibid.*, pp. 766-767.

du sentiment sensoriel procède de la localisation de ce sentiment. Au contraire, Henry pense qu'il n'y a pas place pour l'illusion dans l'affectivité. Cette différence implique une hétérogénéité entre l'être-constitué ou son être-représenté avec l'être réel du sentiment :

« L'être constitué ne se réfère au moi que par l'intermédiaire du corps organique ou de l'ego transcendant qui sont eux-mêmes constitués comme appartenant originellement à ce moi, tandis que le second, l'être réel du sentiment, ne se rapporte pas seulement à l'ego absolu de façon immédiate mais lui est identique en tant que son essence, l'essence de l'affectivité, fonde l'ipséité elle-même comme telle et la constitue. »⁹¹⁷

En critiquant la compréhension du sentiment par la représentation, Henry propose une phénoménologie du sentiment dont la structure interne est l'immanence, et dont l'essence est son être propre. Le but de Henry consiste à mettre en évidence le caractère de l'immanence du sentiment, qui est son essence radicale. L'être du sentiment doit être cherché et trouvé dans l'unité originaire de son auto-affectivité, dans la structure interne de l'immanence, à savoir dans le corps subjectif originaire. En distinguant l'être-originel du sentiment de l'être constitué du sentiment, Henry trouve l'unité immanente de toutes les modalités du sentiment. C'est une unité interne de la vie qui implique l'impossibilité de constituer le sentiment dans l'extériorité.

Le corps, en tant que corps subjectif originaire chez Henry, est une subjectivité absolue ontologique, l'être de ce corps est son affectivité. Nous savons que Henry distingue trois types de corps dans *Philosophie et phénoménologie du corps* :

- 1) L'être originaire du corps subjectif, c'est-à-dire le corps absolu révélé dans l'expérience interne transcendantale du mouvement. La vie de ce corps originaire est la vie absolue de la subjectivité ; c'est en elle que nous vivons, que nous nous mouvons et que nous sentons.

⁹¹⁷ EM, p. 779.

2) Le corps organique est le terme immédiat et mouvant du mouvement absolu du corps subjectif, ou plutôt l'ensemble des termes sur lesquels le mouvement a prise.

3) Le corps objectif qui est l'objet d'une perception extérieure et qui peut faire le thème d'une recherche scientifique⁹¹⁸.

En fait, Henry pose un ordre phénoménologique entre ces trois types du corps. Le corps subjectif est le fondement de la compréhension de la signification phénoménologique des deux autres corps, il est la condition de possibilité de l'essence de la connaissance du corps.

Dans le cas de l'illusion des amputés, cette expérience se réalise originairement dans l'être originaire du corps subjectif. Il manque le substrat du corps organique réel pour le sentiment de cette illusion, mais cette expérience se manifeste encore. Mais cela ne signifie pas que le corps organique et le corps originaire se distinguent nettement l'un de l'autre ; au contraire, « le système formé par le mouvement subjectif et le corps organique est un système clos, qui s'achève et se ferme sur lui-même, et qui serait ce qu'il est en l'absence de toute connaissance représentative du corps transcendant comme être objectif appartenant à l'espace extérieur. »⁹¹⁹

Quand Henry analyse le problème du rapport entre le sentiment et le corps, il analyse la notion schélérienne de l'ordre axiologique des divers niveaux affectifs des sentiments : les sentiments « sensoriels », « vitaux », « de l'âme », « spirituels ». Il montre un rapport de détermination entre ces sentiments qui se situent aux différents niveaux. Scheler les met dans un ordre axiologique pour classer leur rapport au corps organique : le sentiment sensoriel s'étend dans une partie locale du corps organique ; le sentiment vital s'étend à travers l'être-total du corps organique ; le sentiment spirituel se révèle être sans autre relation que temporelle⁹²⁰. Il semble que cette détermination des

⁹¹⁸ *PPC*, pp. 179-182. Nous soulignons.

⁹¹⁹ *Ibid.*, p. 182.

⁹²⁰ Le sentiment de la couche profonde détermine le sentiment de la couche périphérique. Cf. *EM*, pp. 776-777.

sentiments montre aussi leurs degrés divers avec le Je : le sentiment sensoriel et le sentiment vital n'ont de relation avec le Je que de façon indirecte, le sentiment sensoriel entretenant le rapport le plus lointain avec le Je (de façon doublement indirecte) ; le sentiment de l'âme se propose d'emblée comme « une qualité du Je » sans avoir besoin de l'intermédiation du corps organique, et le sentiment spirituel réalise l'unité du corps avec le moi. Le degré d'intimité entre le sentiment et le Je s'accroît graduellement avec la diminution de l'intervention du corps organique. C'est un passage du sentiment le plus superficiel au sentiment le plus « profond », un passage du sentiment sensoriel au sentiment spirituel, en d'autres termes, un passage de l'extériorité à la sphère d'immanence radicale. En découvrant ce passage, on arrive à la sphère interne d'immanence radicale de l'affectivité. La constitution de l'extériorité du sentiment chez Scheler doit être éclairée par une intériorité plus radicale, qui est l'immanence radicale de la vie.

Cependant, le lieu de la réalisation du sentiment dans le corps organique « n'est pas originairement l'espace extérieure, mais l'étendue intérieure du corps organique. »⁹²¹ La diversité de cette étendue intérieure du corps organique implique la diversité des sensibilités correspondantes ; en même temps, cette diversité est maintenue dans l'unité par la vie absolue du corps subjectif⁹²². En d'autres termes, l'unité originaire du corps organique ne s'accomplit pas dans la dimension du corps organique, parce que l'unité du corps organique présuppose une unité de la vie absolue, qui est une unité intérieure immanente et originelle. Le corps organique peut être séparé en différentes parties, mais le corps subjectif absolu ne peut pas être divisé. En d'autres termes, l'unité du corps organique n'est pas une unité absolue, c'est l'unité du corps subjectif, en tant que vie absolue, qui est une unité absolue, indivisible, sans quoi la vie n'existerait plus. L'unité de la vie absolue est une unité incarnée avec un corps ; selon Henry, « l'incarnation concerne tous les

⁹²¹ *PPC*, p. 181.

⁹²² Voir *PPC*, p. 180.

êtres vivants sur terre puisque ce sont tous des êtres incarnés. [...] Ce qui caractérise des êtres incarnés, c'est qu'ils ont un corps. »⁹²³

§ 38 La connaissance en tant que « manifesté » et « manifestant » : un subjectivisme absolu

Quand je bois un café chaud dans une pièce froide qui me fait frissonner, je sens l'odeur d'un agréable café chaud. Mais quand je bois le même café chaud dans la même pièce, si elle devient très chaude, je ne ressens plus cette chaleur comme agréable. Est-ce le changement de la qualité « objective » du café qui cause le changement de la sensation affective ? En quel sens est-il légitime de dire que la qualité « objective » reste la même ? Le changement de l'état affectif est un changement de la réalité de la sensation dans les deux situations, l'« être » de ces deux sensations est différent dans les deux cas, c'est-à-dire que ses manifestations sont différentes dans les deux situations. Qu'est-ce que le caractère « objectif » du café signifie ici ? Devons-nous faire une distinction entre le caractère premier et le caractère second de ce café, le caractère premier se référant à sa qualité objective ou physique, le second se référant à notre état subjectif ? Dans la phénoménologie transcendantale, cette présupposition est évidemment illégitime.

Selon la phénoménologie ontologique de Henry, la transcendance trouve son essence dans l'immanence, en sorte qu'on peut dire que toute expérience transcendante trouve sa vérité dans l'expérience interne transcendantale, c'est-à-dire que le monde objectif ou extérieur trouve sa mondanéité dans la subjectivité. La recherche sur la pureté de la subjectivité

⁹²³ I, p. 7. Dans *Incarnation*, Henry fait également une distinction entre le corps propre et le corps inerte : le corps propre est capable de s'éprouver soi-même où les choses qui l'entourent, et il est nommé par la *chair* ; au contraire, le corps inerte est incapable de sentir et d'éprouver les choses, et il ne peut pas s'éprouver et se sentir non plus : « Car notre chair n'est rien d'autre que *cela qui, s'éprouvant, se souffrant, se subissant et se supportant soi-même et ainsi jouissant de soi selon des impressions toujours renaissantes*, se trouve, pour cette raison, susceptible de sentir le *corps* qui lui est extérieur, de le toucher aussi bien que d'être touché par lui. Cela donc dont le corps extérieur, le corps inerte de l'universel matériel, est par principe incapable. » I, p. 9.

nous ouvre un milieu ontologique pur, où la choséité du monde trouve sa véritable origine. Il semble que nous puissions dire que l'être ou la vérité s'éclairent dans le *Lichtung* de la subjectivité⁹²⁴.

Dans *Expérience et Jugement*, Husserl veut chercher le fondement de l'évidence de la logique prédicative dans le monde de la vie. La proposition « S est P » de la logique traditionnelle ne peut obtenir son évidence que dans la saisie évidente des caractères de S ; la saisie évidente s'accomplit dans l'expérience perceptive. Selon la phénoménologie intentionnelle, la saisie évidente de l'expérience perceptive est une donation intentionnelle chez Husserl. Il établit une unité entre l'évidence et la saisie subjective dans l'expérience perceptive. Le mot d'« évidence » désigne le caractère épistémologique de la connaissance. On ne peut comprendre sa signification essentielle que dans le milieu ontologique de la subjectivité transcendantale. La vérité de l'objectivité ne peut être expliquée que par la phénoménologie transcendantale. Selon Husserl, la perception présuppose une prédonation vers laquelle la perception se dirige. Comment comprenons-nous le caractère évident épistémologique de cette prédonation ? Est-il réalisé dans la saisie active du moi ou avant elle ?

Selon la phénoménologie de la passivité de Husserl, il semble que l'évidence de la prédonation simple procède de la saisie active du moi, c'est-à-dire que la vérité de la prédonation procède de cette saisie. C'est l'intentionnalité qui désigne le caractère essentiel du moi pur, « chaque acte en un sens spécial, se caractérise comme un acte du moi, il “procède du moi”, en lui le moi “vit” “actuellement”. »⁹²⁵ Après la réduction éidétique, le moi

⁹²⁴ « “Il est illuminé” veut dire qu'en lui-même, *en tant qu'être* au monde, il est éclairé, non par un autre étant mais en ce qu'il *est* lui-même la clairière. » M. Heidegger, *Être et Temps*, trad. fr. François Vezin, Paris, Gallimard, 1986, p. 176. « La présence-même de l'étant-présent n'a comme telle aucun rapport à la lumière au sens de la clarté. Mais la présence-même est vouée à “*das Lichte*” au sens de la “*Lichtung*”. Ce que ce dernier mot donne à penser se peut élucider à l'aide d'un exemple, à supposer que nous le pensions de suffisamment près. Si la *Lichtung* en forêt [la clairière] est ce qu'elle est, ce n'est pas en raison de la clarté et de la lumière qui peuvent y luire ; elle existe même de nuit. Elle veut dire : la forêt, à cet endroit, s'ouvre au marcheur. » M. Heidegger, *L'Affaire de la pensée : pour aborder la question de sa détermination*, trad. fr. Alexandre Schild, Mauvezin : Trans-Europ-Repress, 1990, pp. 24-25.

⁹²⁵ *Ideen I*, p. 269.

personnel est mise hors circuit, il ne reste que le moi pur. Selon Husserl, le moi pur ne peut pas être considéré comme un pour soi et comme un objet *propre* d'étude :

« Bien qu'il soit entrelacé de cette façon particulière avec tous "ses" vécus, le moi qui les vit n'est pourtant point quelque chose qui puisse être considéré *pour soi* et traité comme un objet *propre* d'étude. Si l'on fait abstraction de sa "façon de se rapporter" (*Bewiehungsweisen*) à ou "de se comporter" (*Verhaltensweisen*), il est absolument dépourvu de composantes eidétique et n'a même aucun contenu qu'on puisse expliciter (*explikablen*) ; il est en soi et pour soi indescriptible : moi pur rien de plus. »⁹²⁶

Nous pouvons voir que le « retour aux choses mêmes » trouve sa réalisation finale dans la subjectivité pure. L'intentionnalité clarifie l'essence commune de l'acte intentionnel et de l'objet intentionnel, c'est-à-dire que l'objet intentionnel doit être compris à partir de son acte d'intentionner et de son état intentionné comme tel. Chez Heidegger, l'être de l'étant doit être compris à partir de son état d'être intentionné, c'est l'intuition catégoriale qui l'accomplit. Si nous considérons le *Dasein* comme la conscience pure, alors son être est justement l'intentionnalité elle-même, la manifestation de son être n'est pas l'intuition catégoriale pour l'être de l'étant, mais son être-au-monde. Dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Heidegger avance la proposition de l'être du *Dasein*, à savoir l'être-au-monde, en tant que fondement de l'intentionnalité, il considère la transcendance comme le *Dasein* lui-même pour comprendre l'essence de l'intentionnalité. Selon lui :

« La transcendance est une détermination fondamentale de la structure ontologique du *Dasein*. Elle fait partie de l'existentialité de l'existence. La transcendance est un concept existentiel. On verra que l'intentionnalité se fonde dans la transcendance du *Dasein* et qu'elle

⁹²⁶ *Idem I*, pp. 270-271.

n'est possible que sur cette base ; tandis que la transcendance ne saurait en revanche s'expliquer à partir de l'intentionnalité. »⁹²⁷

Heidegger considère la transcendance comme le *Dasein* lui-même ; au contraire, Henry considère l'immanence comme l'essence de la transcendance, puisque c'est l'immanence qui révèle la transcendance, et qui rend possible la transcendance dans son essence. L'immanence chez Henry possède à la fois l'essence épistémologique et l'essence ontologique. Pour découvrir l'essence de la transcendance, il faut une phénoménologie ontologique dont le principe est l'immanence radicale. La découverte de la subjectivité absolue par la phénoménologie, à savoir le moi pur de Husserl, le *Dasein* de Heidegger et la vie de Henry, nous donne la possibilité de constituer une structure commune de la manifestation du monde et du pouvoir cognitif de l'homme.

Dans *L'Essence de la manifestation*, Henry établit une unité de la structure de la raison et de la structure de la phénoménalité :

« La structure de la raison est la structure de la phénoménalité. Parce qu'elle est la structure de la phénoménalité, la structure de la raison est une structure phénoménologique. »⁹²⁸

La structure de la raison est justement le mode de la révélation du monde ; l'être de la structure de la raison est justement l'être de la révélation ; l'être de la révélation est justement l'être de la subjectivité. Par rapport à l'épistémologie traditionnelle dont la structure essentielle est transcendance, il semble que Henry élabore une nouvelle épistémologie, qui est une épistémologie ontologique, dont la structure essentielle est l'immanence et dont le but est de chercher la réalité de la subjectivité et du monde ; ou pour mieux dire, c'est l'ontologie qui est première par rapport à l'épistémologie, cette ontologie est une ontologie phénoménologique qui recherche l'essence de la manifestation. Dans un certain sens, nous pouvons dire que Henry avance sur une voie épistémologique plus radicale que Husserl : sa radicalisation de la

⁹²⁷ M. Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. fr. Jean-François Courtine, Paris, Gallimard, p. 200.

⁹²⁸ *EM*, p. 313.

méthode phénoménologique, à savoir son abstraction de la transcendance, nous aide à trouver le mystère de la phénoménalité du monde, c'est-à-dire l'essence de la matérialité du monde. La réduction phénoménologique doit s'arrêter à un point fixé et radical, et la méthode phénoménologique est une méthode subjective de l'homme, donc il s'arrête à la subjectivité absolue. C'est une subjectivité absolue au sens épistémologique et ontologique, dans laquelle la logique formelle et la logique ontologique s'unissent en tant qu'une réalité totale. Le refus de la métaphysique du positivisme se confirme dès l'origine de la phénoménologie. Husserl prend une position anti-métaphysique dans les *Ideen I* :

« Si par “positivisme” on entend l'effort, absolument libre de préjugé, pour fonder toutes les sciences sur ce qui est “positif”, c'est-à-dire susceptible d'être saisi de façon originaire, c'est nous qui sommes les véritables positivistes. »⁹²⁹

Benoist commente : « Mais, en bout de course, il se peut qu'elle soit révélée ultime recours de cette même métaphysique qu'elle avait dénoncée. »⁹³⁰ Le retour de la transcendance à l'immanence du sensible de Husserl, qui présuppose l'évidence de la donation sensible, peut être considéré comme une proposition métaphysique.

La recherche transcendantale de la phénoménologie nous fait voir un des problèmes de l'épistémologie traditionnelle : la vérité de la connaissance se manifeste de manière transcendante, on considère la vérité comme un accord

⁹²⁹ *Ideen I*, § 20, p. 69. Cité aussi par J. Benoist : « Dépassements de la métaphysique », dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2004/2 (Tome 129), p. 167.

⁹³⁰ *Ibid.*, p. 167. Dans cet article, Benoist analyse spécifiquement le rapport entre le positivisme et la phénoménologie ; selon son analyse, nous pouvons dire que : « “Retour au donné” et “retour aux choses-mêmes” qui partagent une certaine forme d'exigence antimétaphysique – le refus du préjugé. Il y a une influence de l'empirisme britannique et du positivisme français (Comte, auquel Brentano a consacré son premier essai philosophique) et britannique (Mill, auquel Brentano vouait une grande admiration, avec qui il a correspondu et pris un rendez-vous que seule la mort de Mill fit échouer) à Brentano et à Husserl. Mais la différence entre le positivisme classique et le « positivisme » husserlien, dans un certain sens, consiste en la reconnaissance de l'intuition catégoriale chez Husserl, qui se dirige sur l'état de chose. » p. 168. J. Benoist, « Dépassements de la métaphysique », dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2004/2 (Tome 129), pp. 167-180.

entre la représentation et l'objet. La connaissance est constituée de manière formelle dans la proposition, et la proposition entretient un rapport énonciatif avec l'étant. Par exemple, le rapport de conformité et de non-conformité entre la représentation et l'étant, désigne le « vrai » ou le « faux » de la proposition. Selon Henry, « l'accord qui définit la "vérité" dans la philosophie classique n'est que la déchéance de la vérité ontologique originaire de l'existence en tant que cette vérité réside dans l'ouverture et la découverte de l'étant. »⁹³¹ La distinction heideggérienne entre l'être et l'étant implique une distinction de la connaissance ontologique et de la connaissance ontique. La connaissance représentative est une connaissance ontique, qui porte sur l'étant de manière transcendante. La connaissance ontologique est une connaissance qui se réfère à l'essence de ce rapport entre la proposition et l'étant, c'est-à-dire la condition de possibilité de cette connaissance ontique. La connaissance ontologique est une *connaissance absolue* ; dans *L'Essence de la manifestation*, Henry considère l'essence de la vie comme une connaissance absolue, formant la tâche de l'ontologie phénoménologique.

Dans la connaissance ontique, l'opposition du sujet et de l'objet est sa structure essentielle, la représentation subjective entretient un rapport représentatif avec l'objet extérieur. En faisant abstraction du monde extérieur, la réduction phénoménologique husserlienne nous donne une possibilité de comprendre l'essence de la connaissance ontique à partir de l'immanence. Mais la compréhension extérieure ou transcendante de l'essence de cette connaissance ontique, à savoir l'essence du rapport représentatif, cache cette essence. La connaissance ontologique est un savoir absolu qui révèle l'essence de la connaissance ontique, c'est-à-dire qu'elle est le fondement de la seconde. La philosophie ou l'épistémologie classique méconnaissent ce rapport, le « fondé » se substitue au « fondant » d'où il est produit.

⁹³¹ EM, p. 123.

§ 39 L'autorévélation de la vie dans l'action : la dialectique immanente de la vie

Selon Henry, « vivre signifie être. »⁹³² L'être ici signifie la vie. D'après l'ontologie traditionnelle, l'être signifie l'être de l'extériorité. La production de la vie elle-même est réalisée par l'action de la vie pour réaliser sa propre valeur. L'action, qui est suscité par la tendance, le désir et l'impulsion de la vie, constitue aussi la réalisation de ses buts. Dans *L'Essence de la manifestation*, Henry considère l'affectivité comme le fondement de l'action⁹³³, l'état affectif étant la source de l'action, qui fait se diriger l'action vers ses valeurs. En d'autres termes, l'affectivité est la source immédiate de l'action. En même temps, il critique l'idée de Scheler qui interprète la relation entre l'affectivité et l'action par une médiation d'un *contenu transcendant*, exclusif de la relation immédiate entre eux. Scheler pense que « l'état affectif, quel qu'il soit, d'où sortent pour ainsi dire par effraction la tendance et le vouloir et qui, à la différence de la motivation, contient en soi le phénomène du "choc" physique (de la *vis a tergo*) »⁹³⁴ ; il considère la relation extrinsèque de l'affectivité à ses valeurs, sa prétendue transcendance comme la perception affective. Chez lui, la perception affective du contenu axiologique est la source de l'action. Pour analyser les limites de l'approche de Scheler, Henry analyse l'idée freudienne sur l'état affectif. Le besoin et le manque, en tant que deux états affectifs « positif » et « négatif », présupposent un corrélat transcendant pour susciter une action. Dans ce cas, la perception affective de la valeur est la condition de la réalisation de l'action. Mais Freud montre qu'il n'existe pas de contenus axiologiques évidents dans certains actes, puisqu'il est possible de produire une action « en l'absence de toute perception affective orientée vers une valeur », comme par exemple dans l'action mue par un stimulus instinctif, dépourvue de

⁹³² M. Henry, *Vie et révélation*, Université Saint-Joseph, Beyrouth, 1996, p. 5.

⁹³³ Dans *L'Essence de la manifestation*, Henry indique le problème de la relation entre l'affectivité et l'action chez Kant ; Scheler reprend ce problème pour éclairer la signification universelle, il considère l'affectivité comme le pouvoir de révéler originairement les valeurs du monde et qu'elle intervient comme un élément inséparable de l'action. L'action est ce qui permet à l'affectivité de découvrir les contenus axiologiques. Cf. *EM*, p. 803.

⁹³⁴ *Ibid.*, p. 805, cité par Henry.

contenu axiologique : « La faim est constitué par des “sensations internes” indépendamment de la saisie perceptive de la valeur nourritive. »⁹³⁵ En d’autres termes, il n’existe pas de relation nécessaire entre l’action et la perception affective de la valeur, puisque la perception affective se rapporte à ses valeurs toujours de manière transcendante.

Selon Henry, la relation entre l’affectivité et l’action doit être comprise à partir de l’immanence absolue de la vie. L’immanence absolue de la vie est l’essence de l’être réel de l’action, elle « ne constitue pas seulement la source de l’action et la réalité de son accomplissement subjectif, elle pose encore le but, “l’idéal” sur lequel se règlent les diverses production de l’activité créatrice. »⁹³⁶ Parce que la vie constitue l’être commun de l’affectivité et de l’action, elles se situent sur le même plan ontologique :

« L’action est l’existence elle-même et son essence, elle est le pouvoir qui la constitue, originellement éprouvé et vécu dans le Je peux, et son exercice. L’affectivité est l’être de l’action, l’être du Je peux, elle est, [...] l’être-donné-à-elle-même de l’existence dans sa réalité, sa révélation originaire, son essence. »⁹³⁷

La relation entre eux est en fait une relation de l’action à elle-même, qui est la réalité de l’affectivité, qui est l’essence de l’affectivité. L’être de la vie est sa production, c’est une production intérieure de la vie elle-même, c’est le vivre, c’est la création de l’être de la vie en elle-même. La vie se réalise elle-même dans l’unité des tonalités des sentiments, elle est le fondement du passage de la tonalité du sentiment « positif » à celui « négatif », et *vice versa*.

Parce que le sentiment constitue l’essence et la réalité de l’action et du vouloir, il est la condition de la réalisation de l’action et du vouloir. Si un sentiment est visé dans un vouloir, alors il perd sa réalité. C’est l’immanence radicale qui est l’essence du sentiment, il y a une impossibilité de principe d’agir sur lui :

⁹³⁵ *EM*, p. 808. Nous soulignons.

⁹³⁶ *Ibid.*, p. 810.

⁹³⁷ *Ibid.*, p. 811.

« L'impossibilité d'agir sur le sentiment trouve son origine et réside dans l'impuissance originelle du sentiment à l'égard de soi, dans l'affectivité elle-même comprise comme l'essence de la non-liberté. »⁹³⁸

Cette impuissance est la passivité ontologique de l'affectivité, qui est réalisée dans la passivité ontologique originaire du souffrir. Parce que le souffrir est un « se souffrir soi-même », dans lequel on trouve l'être, « l'affectivité, par essence, est souffrance »⁹³⁹ donc la possibilité de la souffrance se trouve dans son être propre. Selon Henry, « la souffrance forme le tissu de l'existence, elle est le lieu où la vie devient vivante, la réalité et l'effectivité phénoménologiquement de ce devenir. »⁹⁴⁰ L'égard de soi de la souffrance ne transforme pas l'affectivité en un rapport abstrait, l'impuissance du sentiment détermine l'affectivité dans sa réalité effective.

En même temps, Henry pense que « la joie est une structure ontologique, *elle est le mode selon lequel l'être s'historialise, son devenir et son surgissement en lui-même dans le rassemblement édificateur de la Parousie, elle est la Parousie elle-même, sa phénoménalité originelle et son effectivité.* »⁹⁴¹ Henry met en lumière l'unité de la souffrance et de la joie en les plaçant sur le même plan ontologique, « *l'unité de la souffrance et de la joie est l'unité de l'être lui-même.* »⁹⁴² Cette unité constitue l'effectivité de la Parousie. La transformation de la souffrance en joie est réalisée dans l'unité de la vie, qui montre une sphère d'immanence absolue. Cette unité est une unité concrète et effective⁹⁴³. L'unité de l'être de la souffrance et de la joie est justement la vie affective qui ne cesse de s'historialiser elle-même par les tonalités de sentiments. Cette histoire de la vie se réalise effectivement et concrètement par

⁹³⁸ *EM*, p. 824.

⁹³⁹ *Ibid.*, p. 827.

⁹⁴⁰ *Ibid.*, p. 858.

⁹⁴¹ *Ibid.*, p. 831.

⁹⁴² *Ibid.*, p. 832.

⁹⁴³ Selon Henry : « L'unité de la souffrance et de la joie réside en elles, dans leur contenu, et elle est constituée par lui. La souffrance est joie parce que en elle, dans son contenu et dans ce qu'elle est, se réalise l'être-donné-à-soi, la jouissance de l'être, parce que son effectivité phénoménologique est cette jouissance. La joie est souffrance parce que l'être-donné-à-soi de l'être, sa jouissance réside et se réalise dans le s'éprouver soi-même de son souffrir, parce que le contenu phénoménologique effectif de la joie est la souffrance de ce souffrir. » *EM*, p. 833.

le passage des tonalités, par exemple, le passage de la peine à la joie. La possibilité du passage est identiquement la possibilité de ces tonalités affectives, elle est la vie, qui est une histoire absolue. C'est une révélation intérieure de la vie absolue en ses modes concrets des tonalités. La révélation intérieure de la vie, en tant que la révélation de l'absolu, est justement la révélation du sentiment lui-même, le « s'éprouver soi-même » du sentiment est sa révélation.

La transformation de la souffrance en joie implique la dialectique immanente de la vie, celle-ci est la possibilité immanente de la vie elle-même. C'est dans cette immanence absolue de la vie que le mouvement de nos tonalités se réalise, cette immanence absolue est la source de ce mouvement. La compréhension transcendante de cette transformation ou de ce mouvement est en fait une compréhension contingente de la relation de la souffrance et de la joie, par laquelle leur relation devient une relation extérieure et contingente, de telle manière que la souffrance et la joie sont posées sur deux plans d'existence et deux niveaux ontiques différents, et que la souffrance devient la condition de la joie. De plus, c'est une interprétation extatique de l'immanence absolue de l'homme, qui désigne une structure ontico-métaphysique de l'homme, de telle manière que « la dialectique immanente de la vie s'est perdue pour laisser place aux oppositions extérieures et arbitraires. »⁹⁴⁴ Le plan ontologique désigne la sphère d'immanence absolue de la vie, qui est une révélation originaire du sentiment dans son propre être, qui est une révélation intérieure de la vie elle-même dans son histoire propre, concrètement, dans l'histoire de son « devenir ». Selon l'interprétation intérieure de l'essence de l'homme, c'est dans son être intime que l'extériorité se fonde, c'est la dialectique intime de l'homme.

En même temps, il existe une dialectique entre l'impuissance du sentiment et sa puissance. L'impuissance du sentiment implique la passivité ontologique originelle de l'être à l'égard de soi, ce rapport passif de l'être à

⁹⁴⁴ *EM*, p. 850.

l'égard de soi étant une relation nécessaire pour que le moi s'attache à lui-même. Cette relation à soi est justement sa souffrance, qui désigne le sentiment de « désespérer » de soi. Il semble que ce désespoir puisse briser ce lien d'attachement à soi, désespoir qui désigne le « se séparer de soi » du moi, qui est une autodestruction. Dans *L'Essence de la manifestation*, Henry indique que Kierkegaard a montré l'impossibilité de cette destruction : « “*Cette destruction d'elle-même qu'est le désespoir est impuissante et ne parvient pas à ses fins*” [...] “car c'est ce dont à son désespoir ... il est incapable”. »⁹⁴⁵ Le sentiment de désespérer est lui-même encore une expérience de soi, c'est son caractère essentiel qui est déterminé par l'essence de l'être de ce vouloir⁹⁴⁶. La relation nécessaire à soi est la condition et l'essence de vouloir « se séparer de soi ». L'impuissance de « se séparer de soi » et le vouloir de « se séparer » constituent une contradiction, que Kierkegaard appelle « atroce contradiction du désespoir ». « Mourir la mort, dit Kierkegaard, veut dire vivre sa mort. »⁹⁴⁷ Dans ce cas, la mort ne désigne plus la fin de la vie, mais plutôt un mode de la vie.

Dans *L'Essence de la manifestation*, Henry indique une autre définition kierkegaardienne du désespoir : « vouloir être soi » qui désigne non plus « vouloir être soi-même, mais vouloir être un autre moi que celui qu'on est, un moi qu'on n'est pas. »⁹⁴⁸ Mais Henry indique qu'il existe une impossibilité pour le moi de se défaire de soi :

« La passivité ontologique originelle de l'être à l'égard de soi dans son unité immanente avec soi est la condition une et universelle du désespoir, la structure où il s'enracine en tant qu'il prend naissance en elle, dans la souffrance du souffrir, en tant qu'il trouve en elle la condition de ce qu'il est, une tonalité, plus généralement encore une

⁹⁴⁵ *EM*, p. 853.

⁹⁴⁶ « Que l'effort pour se séparer de soi ne puisse précisément se séparer de soi, reste près de soi et le demeure par principe, c'est là ce qui fait son échec, *le vouloir du désespoir, sa visée, se heurte à l'être même de ce vouloir et à son essence, à l'expression de toute expérience possible en général.* » *EM*, p. 853.

⁹⁴⁷ *Ibid.*, p. 854. Cité par Henry.

⁹⁴⁸ *Ibid.*, p. 856.

expérience, en tant que, lié et livré à lui-même sur le fond en lui de cette structure et formant le projet de rompre ce lien, de se défaire de soi, il ne peut le faire et se heurte à une contradiction insurmontable, en tant que cette contradiction est sa torture, porte sa souffrance à son paroxysme, met le feu en lui, dans le moi, à quelque chose d'indestructible et qui brûle éternellement. »⁹⁴⁹

Parce que la structure interne de l'immanence radicale montre l'impossibilité de ce « se défaire de soi », elle implique un absolu qui se présente dans chaque tonalité, qui est justement l'autorévélation de l'affectivité : « La révélation de l'absolu à l'intérieur de chaque tonalité dans l'affectivité identique à l'absolu lui-même et se trouve constituée par elle. »⁹⁵⁰

La dialectique immanente de la vie se manifeste dans l'impossibilité de la réalisation essentielle du désespoir. La réduction phénoménologique de Henry fait abstraction de tout ce qui est extérieur à la vie. La réalité de la vie est son état affectif qui constitue l'être-donné-à-soi-même, cette donation est créée par la vie elle-même. La vie réalise son propre être dans son action et dans le vivant. La production de l'action se manifeste dans son être propre, à savoir dans le corps subjectif. Le monde constitué, en tant que monde subjectivé, à savoir le monde de la vie chez Husserl, porte sa propre valeur pour moi, c'est une valeur de la subjectivité. L'ordre objectif de la valeur, qui désigne le monde physique, trouve son fondement dans le monde subjectif.

§ 40 Une nouvelle éthique dans la phénoménologie de l'affectivité ?

La réduction phénoménologique met à jour un pouvoir constitutif ou « universel » de l'homme, mais la limite de son pouvoir est révélée également. Cette limite réside dans son être propre qui est identiquement l'être du monde. Selon Husserl, la prédonation passive désigne non seulement le donné sensible, mais aussi le sentiment. Dans *Expérience et jugement*, Husserl indique qu'il

⁹⁴⁹ *EM*, p. 857.

⁹⁵⁰ *Ibid.*, p. 858.

existe une « orientation objectivante active, non seulement dans la perception, mais aussi dans la position des valeurs ou dans le plaisir ; et là il y a aussi des *analogas* de l'évidence, donc également de la perception, comme donnée originaire selon l'ipséité de valeurs, de buts, etc. »⁹⁵¹ Dans les *Recherches logiques*, Husserl fait une distinction entre l'acte objectivant et l'acte non-objectivant, le premier offre l'objet intentionnel fondamental pour le second, en sorte que la valeur signifie une valeur de l'objet objectivant ou un caractère de l'objet. Il est donc impossible d'imaginer une valeur sans l'objet qui est son porteur, la valeur est toujours une valeur de quelque chose :

« Or, toute matière, dit la loi que nous avons formulée, est matière d'un acte objectivant, et ce n'est qu'au moyen d'un tel acte qu'elle peut devenir la matière d'une nouvelle qualité d'acte fondée en lui. »⁹⁵²

L'objet et la valeur correspondent à deux intentions : *intention primaire* et *intention secondaire*. Dans l'acte de valeur, l'intention secondaire se dirige sur la valeur, et il a besoin d'un acte d'objectivant pour lui fournir son fondement. Dans les *Ideen I*, il semble que Husserl avance la même idée :

« Tout reposait sur ce fait que tout caractère thétique d'acte pris en général (toute "intention" d'acte, par exemple l'intention de plaisir, l'intention évaluant et volitive, le caractère spécifique de la position de plaisir, de volonté) recèle en son essence un autre caractère appartenant au genre thèse doxique, qui "coïncide" à certains égards avec ce caractère thétique d'acte. Selon que l'intention d'acte envisagée est non neutralisée ou neutralisée, la thèse doxique incluse en elle l'est aussi – à savoir la thèse qui est pensée ici en tant que protothèse. »⁹⁵³

Mais, il semble que Husserl envisage aussi l'évalué comme un corrélat complet de l'acte d'évaluation :

⁹⁵¹ *EJ*, pp. 83-84.

⁹⁵² *RL II/2*, p. 309.

⁹⁵³ *Ideen I*, p. 390.

« Quand je suis tourné vers une chose pour l'évaluer, il est sans doute impliqué que je saisisse la chose ; mais ce n'est pas la chose *simple*, mais la chose *évaluée* ou la valeur qui est le *corrélat complet de l'acte d'évaluation*. »⁹⁵⁴

Selon la phénoménologie hylétique de Husserl, le contenu matériel est une prédonation qui ne porte aucun caractère axiologique, l'ordre axiologique se fonde sur la couche intentionnelle. Si l'acte d'évaluation constitue son corrélat évalué directement, alors comment devons-nous comprendre son contenu matériel : ce contenu est-il un contenu axiologique qui suscite le plaisir du sujet de manière directe ou indirecte ? Et le caractère de la valeur du contenu axiologique est-il un étant objectif ou un état subjectif ? Si Husserl et Scheler établissent une éthique du sentiment par la phénoménologie, qui s'oppose à l'éthique kantienne, alors comment comprendre la phénoménologie du sentiment de Henry, quelle signification a-t-elle pour l'éthique ?

Dans le § 60 des *Ideen II*, Husserl propose la notion du « je peux » pour expliquer la liberté du sujet, en d'autres termes, le rapport entre faire ou réaliser une action et la motivation correspondante. Selon ses analyses, nous pouvons voir que la liberté du sujet possède sa propre loi, à savoir la loi de la motivation. Il est intéressant que Husserl indique l'influence de l'état du corps sur l'effectuation d'une action par la motivation de l'*ego* : « Par exemple, pour tout homme, la puissance de la sensibilité est, dans la jeunesse, tout à fait différente de celle de la vieillesse. »⁹⁵⁵ Il semble que nous puissions distinguer deux niveaux du « pouvoir » : le pouvoir corporel et le pouvoir de l'*ego*. La liberté du sujet consiste dans la conscience de sa motivation et de son action, c'est une auto-aperception de soi du sujet⁹⁵⁶. Si le sujet est « emporté » ou

⁹⁵⁴ *Ideen I*, p. 120.

⁹⁵⁵ *Ideen II*, p. 360-361.

⁹⁵⁶ Husserl indique que « je me connais par expérience, je sais quel est mon caractère : j'ai une *ego*-aperception, une "conscience de moi-même" empirique. Aucun sujet développé n'est simplement un flux de conscience dotée d'un *ego* pur, mais il s'est construit aussi pour lui-même une concentration sous la forme "*ego*", les *cogitations* sont des actes du *sujet égologique*, l'*ego* est une unité constituée à partir de prises de position propres (actives) et d'habitudes et de facultés propres et, par suite, une unité aperceptive extérieurs dont le *noyau* est l'*ego pur*. » *Ideen II*, p. 359. Si l'habitude constitue une dimension de l'unité de l'*ego*, dans

« enchaîné » par l'affection, il devient non-libre. Le mouvement du corps constitue une partie importante de la manifestation de la liberté du sujet, dès lors en quel sens pouvons-nous dire que le mouvement du corps est un mouvement libre ? Il semble que cette proposition ne soit pas légitime dans la phénoménologie de Husserl, puisque le corps chez lui n'est pas un corps subjectif comme celui de Merleau-Ponty et de Henry.

Dans *L'Essence de la manifestation*, Henry précise différents aspects de « la relation de l'affectivité et de l'action » chez Kant et chez Scheler. Kant la met dans le « domaine des simples consécutions empiriques de la sensibilité et à son déterminisme. »⁹⁵⁷ Au contraire, Scheler essaie de chercher sa signification universelle en critiquant l'interprétation objectivante ou représentative de l'affection kantienne en insérant un contenu transcendant ou « une médiation d'un troisième terme » entre l'affectivité et l'action ; c'est une interprétation transcendante de l'affection : « C'est la transcendance [...] qui dans la perception affective découvre et rend manifeste les contenus axiologiques susceptibles de susciter l'action et en même temps d'en définir les directions et les buts. »⁹⁵⁸ Dans le cas de Husserl, sa compréhension de l'affection est aussi une compréhension transcendante, qui ne peut pas éclairer la relation originelle de l'affectivité et de l'action. Scheler pense que l'affectivité possède la capacité de révéler originairement les contenus de la valeur et la structure de sa révélation ; et il existe une orientation qualitative préalable vers des contenus axiologiques déterminés. Le contenu transcendant, en tant que corrélat axiologique noématique de la perception, « revêt aussi une forme subjective, se propose subjectivement comme une détermination de l'affectivité et comme un mobile » ; c'est dans l'immanence que la relation de l'affectivité et de l'action s'accomplissent immédiatement, « comme la détermination immédiate de l'action par une tonalité affective donnée. »⁹⁵⁹ Scheler pense que l'état affectif constitue la *source* ou le *ressort* de la

laquelle il n'y a pas d'intervention de l'ego pur, alors il semble que nous puissions proposer une « liberté » du corps propre sans intervention de la conscience.

⁹⁵⁷ *EM*, p. 803.

⁹⁵⁸ *Ibid.*, pp. 804-805.

⁹⁵⁹ *Ibid.*, p. 805.

tendance : « L'état affectif qui constitue la source de la tendance et de l'action n'est pas différent, à vrai dire, de la perception affective du contenu axiologique qui motive l'action ou, plus exactement, de ce qu'il y d'affectif dans cette perception. »⁹⁶⁰

Henry souligne que Scheler a élucidé la détermination immédiate de l'action par l'affectivité, mais il lui manque une interprétation ontologique fondamentale de l'affectivité comme immanence⁹⁶¹. Parce que l'orientation qualitative préalable vers des contenus axiologiques déterminés dans l'état affectif n'a pas encore obtenu de signification ontologique chez Scheler, et parce qu'il manque une identification entre l'état affectif et la signification ontologique de la perception elle-même, la relation entre l'affectivité et sa valeur devient une relation extérieure dans cette explication indirecte, de telle manière que l'essence de l'état affectif comme la source de l'action restent encore ambigus. Henry montre que, en ce sens, Freud et le sensualisme ont raison contre Scheler, en considérant la tonalité affective – par exemple, la libido qui manque son objet déterminé ou explicite et qui reste dans un état vague –, comme un pressentiment avant d'être saisi comme une qualité axiologique déterminée.

Selon Henry, il faut encore un concept ontologique de l'affectivité pour éclairer l'essence affective de la valeur :

« L'affectivité qui détermine l'action est l'essence de l'affection, l'affectivité de la perception affective n'est qu'un cas particulier de cette affectivité comme la perception affective elle-même n'est qu'un cas particulier de l'affection. »⁹⁶²

La compréhension ontologique de l'affection de la valeur éclaire

⁹⁶⁰ Cf. *EM*, p. 805. Scheler distingue l'état affectif, qui constitue la source de la tendance, de la motivation d'un acte.

⁹⁶¹ « La reconnaissance de la détermination immédiate de l'action par l'affectivité demeure cependant équivoque chez Scheler, [...] interprétation qui rend seule possible une saisie adéquate du caractère affectif de la motivation, l'identification de l'état-source de l'action avec la réalité affective de la perception et non avec la perception elle-même considérée dans sa transcendance. » *EM*, p. 806.

⁹⁶² *Ibid.*, p. 808.

l'essence de l'état affectif ; l'état affectif reste dans son être propre pour susciter une action, peu importe qu'il soit un état affectif « positif » ou « négatif », car l'état « négatif » implique toujours un être déjà-donné :

« L'état affectif qui est la source de l'action réside dans sa réalité même, dans son affectivité, nullement dans la relation, qu'il n'entretient d'ailleurs jamais lui-même, avec un contenu axiologique quelconque. »⁹⁶³

La compréhension ontologique de l'état affectif nous aide à dépasser la régression à l'infini dans la compréhension transcendante de l'état affectif et son contenu axiologique. Selon Scheler, le contenu axiologique noématique de la conscience détermine l'affectivité ; Henry pense qu'il implique une relation extérieure entre l'état affectif et son contenu axiologique. D'après Henry, l'affection spirituelle et le sentiment corporel constituent l'être propre de la vie, la réalité de leur affectivité est la vie elle-même, c'est la vie absolue qui est leur fondement et leur essence.

Il semble que la phénoménologie de la vie de Henry nous propose une éthique de la vie, interrogeant la praxis de la vie dans son immanence absolue :

« Toute tendance par conséquent, tout désir, toute impulsion présupposée par l'action comme ce qui la suscite et lui assigne un but défini, présuppose à son tour une perception affective sans laquelle elle ne serait pas, puisqu'elle consiste tout entière dans une détermination émotionnelle ouverte à une valeur et mue par elle, dans ce mouvement vers un contenu axiologique pré-donné. »⁹⁶⁴

La vie, en tant que « principe de toutes choses », constitue le pré-donné

⁹⁶³ Dans *L'Essence de la manifestation*, Henry indique que Scheler fait une distinction entre l'état affectif « positif » ou « négatif », le premier est le seul qui est capable de déterminer une « orientation du vouloir vers la réalisation de valeurs positives et relativement supérieures ». Parce que Henry considère l'affectivité comme l'essence ontologique de l'état affectif, c'est-à-dire l'état affectif dans sa réalité propre, cette distinction schelérienne n'est pas essentielle. Cf. *EM*, pp. 806-809.

⁹⁶⁴ *EM*, pp. 803-804.

qui appartient à son être propre. Si la manifestation des contenus de valeurs est comprise de manière transcendante, alors non seulement l'essence de l'affectivité de la vie est perdue, mais cela nous conduit aussi à une éthique extatique qui nous empêche de comprendre la signification éthique du sentiment.

Dans la section suivante, nous tenterons une comparaison entre la phénoménologie de la vie et la pensée chinoise. Cette comparaison n'est peut-être pas tout à fait pertinente, mais elle nous donne la possibilité de sortir de notre tradition pour réfléchir sur notre pensée elle-même.

QUATRIÈME SECTION : LA COMPRÉHENSIBILITÉ DE LA VIE ET LA PENSÉE CONFUCÉENNE

§ 41 La liberté du vivre : la passivité et l'activité du sujet, auto-éducation du moi

Dans les *Ideen II*, Husserl propose le concept de « responsable de soi » du sujet. C'est un concept sur la liberté et la non-liberté du sujet. Selon l'analyse de Husserl dans les *Ideen II*, la liberté du sujet implique que « le sujet "consent", dit oui à l'invitation de l'excitation en tant qu'invitation à céder et donne dans la pratique son *fiat*. »⁹⁶⁵ Au contraire, si le sujet est « emporté » ou « enchaîné » par l'affection, il devient non-libre. A partir de cette idée de Husserl, nous pouvons voir sa définition étroite de la conscience, qui est une conscience intentionnelle. La liberté du sujet doit se rapporter à la conscience de l'*ego*, c'est-à-dire qu'il a la conscience du « je peux ». Husserl indique que « dans le "je peux", il est manifeste qu'il n'y pas seulement une représentation mais en plus une thèse qui, dans ce cas, ne me concerne pas seulement moi-même, mais concerne le "faire", non le faire effectif, mais précisément le pouvoir-faire. »⁹⁶⁶ En ce sens, la conscience se rapporte à l'action. En même temps, Husserl distingue différentes situations du « je peux » : en tant que possibilité logique, en tant que possibilité et impossibilité pratiques, en tant que modification de neutralité des actes pratiques, et en tant que conscience originaire du pouvoir⁹⁶⁷. Ces différentes formes du « je peux » montrent la liberté et la non-liberté du sujet dans différentes situations, qui se rapportent à des motivations correspondantes.

Pour éclairer la différence entre la liberté théorique et la liberté pratique, il distingue « la possibilité simplement "logique", c'est-à-dire d'une simple possibilité à partir de la représentation intuitive, et la possibilité pratique du

⁹⁶⁵ *Ideen II*, p. 349.

⁹⁶⁶ *Ibid.*, p. 354.

⁹⁶⁷ Cf. *Ideen II*, § 60, b).

pouvoir. »⁹⁶⁸ Selon l'analyse de Husserl, il semble qu'il existe un ordre de la liberté du sujet qui est déterminé par le « vouloir » de l'effectuer sa motivation correspondante ; cet ordre montre la valeur de la personne : « La personne qui donne habituellement à la décision authentique, vraie, valable, libre, la force de motivation la plus élevée, représente elle-même la valeur la plus élevée. »⁹⁶⁹ En même temps, Husserl analyse la signification de la liberté du sujet dans une société. Les idées des autres et les exigences sociales, par exemple, exigences de la morale, de la coutume, de la tradition, du milieu spirituel, etc., peuvent influencer la disposition et l'action du Je. Mais cette influence étrangère s'effectue dans la *personne humaine*, non pas dans la *personne en tant que sujet des actes rationnels*⁹⁷⁰. À partir de cette distinction, il est légitime pour Husserl de dire que « la “liberté” du sujet en tant que personne, consiste donc en ce que je ne consens pas passivement aux influences étrangères, mais qu'au contraire je me décide par moi-même. Et, de plus, en ce que je ne me laisse pas “entraîner” par d'autres penchants, d'autres pulsions, mais que j'agis librement, et cela sur le mode rationnel »⁹⁷¹ ; en ce sens, c'est la *personne rationnelle* qui est responsable de soi.

Dans les *Ideen II*, Husserl considère l'*ego* comme un système de « je peux », et il distingue trois types de « je peux » : le « je peux » physique, le « je peux » du corps et médiatisé par le corps et le « je peux » *spirituel*⁹⁷². Il met en lumière une structure typologique des « je peux ». En même temps, Husserl indique qu'il existe un écoulement de la conscience de la spontanéité à la passivité et inversement, c'est-à-dire que le flux de conscience n'est pas seulement constitué par *l'acte accompli en toute spontanéité*, mais aussi par la

⁹⁶⁸ *Ideen II*, p. 354.

⁹⁶⁹ *Ibid.*, p. 363.

⁹⁷⁰ Selon Husserl, il faut distinguer « la *personne humaine*, unité aperceptive que nous saisissons dans la perception de soi et dans la perception des autres, et la *personne en tant que sujet des actes rationnels* dont les motivations et les forces de motivation viennent pour nous à la donnée dans l'expérience que nous avons de notre vécu propre originaire et dans la compréhension par contrecoup du vécu des autres. » *Ibid.*, p. 364.

⁹⁷¹ *Ibid.*, p. 364.

⁹⁷² *Ibid.*, § 59, p. 345.

conscience dans un état de passivité⁹⁷³. Il existe donc une dimension active de l'*ego* qui se décide par sa volonté propre, et une dimension passive de l'*ego* qui est déterminée par des excitations extérieures :

« L'*ego* personnel se constitue dans la genèse originaire, non seulement en tant que personne déterminée *par des pulsions*, en tant qu'*ego* également poussé, dès le commencement et sans cesse, *par des "instincts" originaires* et qui les suit passivement, *mais encore en tant qu'ego d'un niveau plus élevé, autonome, agissant librement*, guidé particulièrement *par des motifs rationnels*, loin d'être seulement un *ego* entraîné et serf. »⁹⁷⁴

Nous pouvons aussi trouver ces deux dimensions de l'*ego* dans la distinction entre la motivation libre et l'habitude. La motivation libre et l'habitude constituent l'être réel de la subjectivité.

Mais il semble que le problème de la passivité et le problème de la genèse de la conscience constituent une limite de la liberté de l'*ego* ou une « menace » pour sa liberté rationnelle. Par exemple, dans *De la synthèse passive*, Husserl admet des « préférences pulsionnelles, originairement instinctives. »⁹⁷⁵ Dans cet ouvrage, il essaie d'expliquer la genèse de la conscience et la caractéristique intentionnelle de la pré-donation passive ; et il essaie d'intégrer la synthèse passive ou l'intentionnalité passive à la capacité universelle de l'intentionnalité de l'*ego* pur. Pour comprendre la liberté de l'*ego*, il faut comprendre le résultat de la réduction phénoménologie et le résultat de la constitution de l'*ego* pur. Chez Husserl, le Soi est le pôle central de tout le flux du vécu. La pré-donation passive s'origine dans un moi vivant. Après la réduction phénoménologique, le monde est toujours un monde « *pour moi* » ou un monde de moi ; la donation la plus inférieure est le monde pré-donné, réalisé de manière impressionnelle. Selon Husserl, la sphère

⁹⁷³ *Ideen II*, § 5, p. 35. Dans *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Montavont analyse spécifiquement la relation de la passivité et l'activité chez Husserl. Cf. pp. 60-73.

⁹⁷⁴ *Ibid.*, § 59, p. 347.

⁹⁷⁵ *DSP*, p. 218.

impressionnelle constitue le fondement de la fonction de l'affectivité ou la genèse de la conscience⁹⁷⁶.

Pour intégrer la passivité à l'intentionnalité de l'*ego* pur, il faut donc dire que :

« Le moi comme “centre” ou “pôle” ne caractérise plus seulement le *cogito*, le 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. »⁹⁷⁷

Nous avons discuté ce problème dans notre § 24, « Une ontologie de la subjectivité absolue ». Dans *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, A. Montavont considère la philosophie de Husserl « comme une interrogation sur la passivité, la vie et l'affection », qui « pousse jusqu'à leurs limites le rationalisme et l'idéal d'une philosophie absolument fondée et rigoureuse qu'il rencontre le problème de la passivité et ce sous la forme d'une résistance face à cette entreprise d'explicitation totale du monde. Plutôt que d'ouvrir le champ d'une phénoménologie *a-subjective*, la passivité vient élargir le règne de l'*ego* au sein d'une égologique transcendantale qui doit alors tenir compte de ce qui fait obstacle à la transparence du sens. »⁹⁷⁸ D'après Montavont, il n'y a pas d'incompatibilité entre la phénoménologie de la passivité et la phénoménologie de la conscience chez Husserl. Cette compatibilité entre eux s'établit en attribuant un pouvoir universel à l'*ego*, qui unit intentionnalité active et intentionnalité passive dans l'*ego* pur. Nous pouvons trouver cette idée dans les *Méditations cartésiennes*, qui considèrent l'*ego* transcendantal comme le domaine universel des formes possibles de vécu. Considérons la genèse active ou passive : l'activité de l'*ego* présuppose toujours une passivité prédonnée. La synthèse passive constitue le fondement de la synthèse active :

⁹⁷⁶ Cf. *DSP*, p. 218.

⁹⁷⁷ A. Montavont, *op. cit.*, p. 52. S. Laoureux analyse l'interprétation de la vie chez Husserl et son rapport avec la vie chez Henry. *L'immanence à la limite*, *op. cit.*, pp. 47-48.

⁹⁷⁸ A. Montavont, *op. cit.*, p. 9. Nous soulignons.

« Grâce à cette synthèse passive (dans laquelle entrent donc aussi les résultats de la synthèse active), le Je se trouve sans discontinuer dans un environnement d'*objets*. Ce qui implique le fait que tout ce qui m'affecte comme *ego développé* est aperçu comme *objet*, comme substrat de prédicats à connaître. »⁹⁷⁹

Est-ce que nous pouvons dire que Husserl protège la dignité de la rationalité de la subjectivité en distinguant l'*ego* actif et l'*ego* passif et en intégrant la dimension passive à l'*ego* pur ? En ce sens, la pulsion, l'instinct s'oppose à l'*ego* rationnel, mais ils constituent en même temps la réalité de l'*ego* personnel. Il semble que nous puissions dire que la liberté du sujet dans la phénoménologie de Husserl est définie comme une « conscience de soi ».⁹⁸⁰

Selon l'analyse de Husserl dans les *Ideen II*, l'*ego* pur est un centre ultime pour expliquer l'unité de la multiplicité des apparitions ou l'identité de la donation d'une chose, et il est aussi le fondement de l'ipséité des différents niveaux de la conscience, par exemple la conscience éveillée et la conscience assoupie. Il est aussi le fondement ultime pour l'*ego*-homme, l'*ego* réel ou l'*ego* empirique : « L'*ego* pur est, pour le souligner expressément, un *ego* numériquement unique du point de vue de "son" flux de conscience. »⁹⁸¹ La liberté de l'*ego* pur est une liberté « idéale », qui se réalise dans la constitution du monde par cet *ego* pur. D'après Husserl, la subjectivité comporte non seulement son activité, mais aussi sa réceptivité, il semble que Husserl élargisse l'extension de la notion de la liberté en considérant la réceptivité comme un degré inférieur de l'activité. L'opposition de la signification langagière entre la « réceptivité » et l'« activité » est supprimée dans l'activité « absolue » de l'*ego* pur.

⁹⁷⁹ *EM*, p. 128.

⁹⁸⁰ La motivation constitue le motif d'agir du sujet, quand je résiste à une pulsion ou à un instinct, j'agis de manière rationnelle, il semble que je sois libre. La liberté et la rationalité se rapportent l'un à l'autre. C'est le « pouvoir de penser » ou l'entendement de Kant, qui est proposé dans *Qu'est-ce que les Lumières ?* (1784) Dans la vie sociale, nous considérons chaque personne en tant qu'une personne individuelle et rationnelle, sa liberté ici est une liberté relationnelle.

⁹⁸¹ *Ideen II*, p. 163.

Selon notre analyse sur la motivation des *Ideen II* dans le § 14, la distinction entre *la motivation associative* et *la motivation de l'ego* (motivation de raison) implique une diversité de dimensions dans la subjectivité. Ces deux types de motivation, qui correspondent à la causalité passive et active, sont distingués selon qu'ils portent « *la prise de position par la raison* » ou non, c'est-à-dire si la motivation se présente thématiquement ou non. Dans le cas de la motivation de raison, la « *position du jugement* » se manifeste dans l'épreuve du Je ; elle est « une motivation de prise de position par des prises de position. »⁹⁸² Au contraire, la motivation associative est une motivation passive qui est soumise à la loi d'*association* et d'*habitude*. La motivation associative est un rapport qui s'instaure « entre une conscience antérieure et une conscience ultérieure, à l'intérieur d'une même conscience égologique »⁹⁸³, elle n'est pas « une motivation de prise de position par des prises de position. »⁹⁸⁴ C'est une motivation de vécus qui se présentent « comme des unités aperceptives sans être effectivement formées par l'action de la raison, soit de vécus tels qu'ils sont entièrement dénués de raison : ce qui relève de la sensibilité, ce qui s'impose de force, ce qui est prédonné, ce qui relève de l'impulsion dans la sphère de la passivité. »⁹⁸⁵ Du point de vue de Husserl, la motivation associative est un type de motivation « inconsciente ».

Dans le § 38 des *Méditations cartésiennes*, Husserl analyse aussi la *genèse active* et *passive*, et la relation entre elles. Ils correspondent respectivement au moi actif, dont la fonction est la raison, et au moi passif, dans lequel la vie se présente ; les deux moi sont en fait un moi identique. A partir de la genèse passive, la prédonation est constituée par le moi, qui constitue le fondement pour les activités raisonnables⁹⁸⁶.

⁹⁸² *Ideen II*, p. 305.

⁹⁸³ *Ibid.*, p. 307.

⁹⁸⁴ *Ibid.*, p. 307.

⁹⁸⁵ *Ibid.*, p. 308.

⁹⁸⁶ Dans ce paragraphe, Husserl indique aussi que « toutes les fonctions de la raison pratique au sens large du terme y appartiennent (appartiennent au moi). Dans ce sens, la raison logique est, elle aussi, pratique. » *MC*, p. 65.

Dans *L'Essence de la manifestation*, Henry établit une unité entre l'être de l'affectivité et la passivité en considérant la passivité comme la structure interne de l'être :

*« C'est à lui-même, non à l'altérité, que celui-ci se trouve soumis dans la passivité qui la 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. [...] 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 autre que l'expérience de soi, c'est-à-dire précisément cette révélation elle-même, l'essence de l'esprit. »*⁹⁸⁷

C'est la vie qui porte cette structure de l'autorévélation, c'est la vie qui est l'essence de la subjectivité. La passivité ontologique originaire est le sentiment du soi, qui est la passivité du souffrir. Le souffrir est aussi une réalité de la vie, et en tant qu'une réalité réelle de la vie, il constitue la passivité ontologique de la subjectivité absolue. A partir de cette interprétation, l'être réel du sujet comporte non seulement son activité absolue, mais aussi sa passivité réelle, son souffrir réel ; il semble que Henry mette une limite ontologique au pouvoir universel du sujet. Mais cette proposition est une proposition lourde de sens. Comme le dit Kant, le « poursuivre » d'une fin ultime comme condition inconditionnée de la raison pure nous pousse dans une situation antinomique, la raison pure doit s'arrêter à un point, mais lequel ? Chez Kant, c'est la croyance de la raison pratique ; est-ce que nous pouvons dire que c'est la réalité de la vie chez Henry ?

Dans *L'Essence de la manifestation*, Henry commence sa recherche philosophique en critiquant le rationalisme de Descartes qui veut « réduire l'ensemble du réel à des essences homogènes soumises à l'empire d'un type

⁹⁸⁷ EM, p. 367.

unique d'évidence. »⁹⁸⁸ D'après Henry, la philosophie de Descartes est une ontologie formelle, « qui vise à restituer toutes ses formes au pouvoir de l'intuition, et, corrélativement, à exhiber l'être dans la totalité de ses structures fondamentales et de ses régions ultimes. »⁹⁸⁹ L'ontologie formelle ne peut pas éclairer la signification véritable de l'ontologie matérielle, la « formalisation » de l'être réel et concrète cache sa réalité. En commençant sa recherche philosophique en cherchant le sens de l'être du « *sum* », Henry pense que l'être réel ou le « contenu » n'est pas identiquement l'Idée ou l'être vrai :

« Le cogito n'est que l'une des vérités rationnelles [...] La raison n'est pas une faculté de l'universel [...] plus scrupuleux est l'effort de la réflexion dans la détermination des contenus qu'elle est susceptible de légitimer [...] plus nombreuses les sphères de l'être que la raison [...] plus décisif aussi et plus fatal est l'oubli où se meut la philosophie. »⁹⁹⁰

En même temps, Henry pense que l'essence matérielle est l'origine de l'ontologie formelle, par laquelle l'ontologie formelle ne devient pas une ontologie « vide ».

Il faut donc une *ontologie phénoménologique universelle*, qui est une ontologie première autonome et suffisante, pour éclairer la signification et la tâche véritable de la philosophie, pour faire sortir la philosophie de la philosophie régionale ou de « l'idéologie de la vérité » qui détermine *le sens de l'être en général*⁹⁹¹. Dans *L'Essence de la manifestation*, Henry considère l'être de l'ontologie phénoménologique universelle comme un être universel, qui désigne l'essence et l'objet ou le contenu de toutes les ontologies régionales : « Il est l'être lui-même [...] Il est l'essence primordiale, l'essence de toute région, mais aussi de tout objet, de tout ce qui est. »⁹⁹²

⁹⁸⁸ *EM*, p. 10.

⁹⁸⁹ *Ibid.*, p. 10.

⁹⁹⁰ *Ibid.*, p. 12.

⁹⁹¹ Henry indique que « la tâche de la philosophie n'est point d'accumuler les vérités. » *Ibid.*, p. 13.

⁹⁹² *Ibid.*, p. 14.

Chez Husserl, c'est l'*ego* pur qui est l'essence de la subjectivité ; chez Henry, c'est la vie immanente. En utilisant la réduction phénoménologique, ils trouvent deux choses différentes. Évidemment, la vie chez Henry n'est pas un jeu de mot ; il découvre une autre possibilité de la manifestation et il établit une nouvelle phénoménologie et une nouvelle ontologie en utilisant la méthode phénoménologique de Husserl. Si Henry considère la vie comme la subjectivité absolue, est-ce que nous pouvons considérer sa philosophie comme une philosophie de la subjectivité ? Henry indique que « l'être est un événement impersonnel. L'existant humain ne peut le revendiquer comme sien. Son blasphème est une absurdité. Le sujet, l'esprit, la personne, la subjectivité ne peuvent déployer leur existence, si particulière ou si privilégiée qu'en soit la structure, que sur le fond de l'être en eux. »⁹⁹³ À partir de cette idée de Henry, il est évident que sa philosophie (la philosophie dans *L'Essence de la manifestation*) n'est pas un subjectivisme⁹⁹⁴. Il critique sérieusement la philosophie qui insère l'essence absolue dans la subjectivité humaine et l'identifie avec celle-ci. La subjectivité est « un acte, – non pas un acte à proprement parler, un acte particulier et déterminé, mais plutôt une activité en général, une activité virtuelle, la possibilité pure et par elle-même vide d'accomplir des actes de pensée ; dans la mesure où ceux-ci sont "réels", ils n'appartiennent plus qu'à une "subjectivité empirique" qu'il ne faut point confondre avec la subjectivité transcendantale⁹⁹⁵. C'est dans la subjectivité transcendantale ou dans la philosophie transcendantale que le sens de l'être de l'*ego* n'est plus un sens régional et déterminé. Henry considère l'*ego* comme un *ego* absolu et originel, qui est le fondement absolu de « toutes les structures possibles et de tous les sens possibles de l'être » ; la remémoration de la question de l'être est accomplie dans la mesure où « l'auto-explication transcendantale de cet *ego* est le mode même selon lequel la pensée poursuit la réalisation de son dessin ontologique » ; il considère cet *ego* transcendantal

⁹⁹³ *EM*, p. 28.

⁹⁹⁴ S. Laoureux utilise le terme du « *hyper-transcendantalisme* » pour désigner la phénoménologie de Henry : « un "hyper-transcendantalisme" qui est aussi un empirisme transcendantal dans le sens où la totalité de la réalité empirique a été "transcendantalisée". »

Op. cit., p. 116.

⁹⁹⁵ *EM*, p. 30.

comme la vie transcendante elle-même qui « s'égale à la totalité des formes possibles d'objectivité »⁹⁹⁶, dont l'essence est immanente, à savoir la vie elle-même.

Dans *L'Essence de la manifestation*⁹⁹⁷, Henry indique que la compréhension du rapport de la philosophie et de la vie décide du fondement de la philosophie. En réfléchissant au défaut de la philosophie transcendante ou extérieure, il indique que le but de la philosophie consiste à arriver à la connaissance absolue et que « le travail ontologique qui aboutit à la détermination de cette sphère n'est autre que celui qui permet à la réflexion de poser le problème de la connaissance soi sur une base correcte. »⁹⁹⁸ Cette connaissance de soi s'accomplit non pas dans la philosophie transcendante dont la structure essentielle est le « rapport », mais dans la philosophie immanente qui se dirige sur la « vie intérieure » de l'homme. Par l'ontologie phénoménologique, Henry établit une phénoménologie de la vie qui définit l'auto-affection comme son essence. Par rapport à la présence intentionnelle d'une chose, la vie constitue une absence invisible phénoménologique. Dans *La vie du sujet*, Rudolf Bernet indique que Husserl « a mené et soutenu la tension entre le pensé et l'impensé d'une philosophie de la conscience jusqu'à son point de rupture. Dans la phénoménologie cette tension n'est plus celle de l'écart entre la substance pensante et la substance étendue, ni celle entre le sujet et l'objet, mais plutôt celle entre la présence et l'absence de ce qui apparaît. La question cruciale devient celle de la phénoménalisation de l'absence. »⁹⁹⁹ Est-ce que nous pouvons dire que l'ontologie phénoménologique de Henry établit une « phénoménalisation » de la vie ? En quoi pouvons-nous dire que « la phénoménalisation de l'absence de Husserl » et « la phénoménalisation de la vie de Henry » ont le même sens ?

Si la philosophie elle-même est un mode de la vie, alors elle n'est pas seulement une théorie de la connaissance. Le pouvoir des conceptions se

⁹⁹⁶ *EM*, respectivement p. 33 et p. 34.

⁹⁹⁷ *Ibid.*, pp. 55-58.

⁹⁹⁸ *Ibid.*, p. 57.

⁹⁹⁹ R. Bernet, *op. cit.*, p. 216.

rapporte étroitement à la vie, la réalisation effective de la conception est dans la vie elle-même. La limite de l'idéalisme consiste dans son incapacité à saisir la réalité. D'après Henry,

« 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. »¹⁰⁰⁰

Selon l'interprétation de Bernet, « la pensée de Husserl s'est en effet affirmée comme une phénoménologie, précisément en se détournant d'une conception du sujet comme substance pensante, comme créateur tout-puissant du monde, ou comme principe formel d'un vie purement spirituelle. »¹⁰⁰¹ La découverte de la subjectivité dans la réduction phénoménologique nous donne une possibilité d'interroger l'essence du sujet, à savoir la vie du sujet, sans laquelle le sujet est une chose morte, qui ne peut pas accueillir la donation du monde.

§ 42 Une comparaison de la pensée confucéenne (Meng tzeu et Wang Yangming) et de l'autorévélation du sentiment chez Henry

Dans ce paragraphe, nous voudrions faire une comparaison entre la philosophie confucéenne de Meng tzeu (380-289 av. J.-C..) et de Wang Yangming (1472 - 1529) et la phénoménologie du sentiment de Henry. Même si Meng tzeu et Wang Yangming vivent à différentes époques, ils appartiennent à la même tradition ; on trouve chez tous les deux le concept central de « cœur ». Ce cœur n'est pas un cœur biologique, mais plutôt une conscience de soi :

« Meng tzeu dit :

¹⁰⁰⁰ *EM*, p. 860.

¹⁰⁰¹ R. Bernet, *op. cit.*, p. 2.

— Tous les hommes ont un cœur compatissant. Les anciens empereurs avaient un cœur compatissant, et par suite leur gouvernement était plein de commisération. Parce qu'ils suivaient l'impulsion d'un cœur compatissant, et que leur administration était très compatissante, ils auraient pu faire tourner l'empire sur la main.

Voici un exemple qui prouve ce que j'avance, à savoir, que tous les hommes ont un cœur compatissant. Supposons qu'un groupe d'hommes aperçoive soudain un enfant qui va tomber dans un puits. Ils éprouveront tous un sentiment de crainte et de compassion. S'ils manifestent cette crainte et cette compassion, ce n'est pas pour se concilier l'amitié des parents de l'enfant, ni pour s'attirer des éloges de la part de leurs compatriotes et de leurs amis, ni pour ne pas se faire une réputation d'hommes sans cœur. Cet exemple nous montre que celui-là ne serait pas homme dont le cœur ne connaîtrait pas la compassion, ou n'aurait pas honte de ses fautes et horreur des fautes d'autrui, ou ne saurait rien refuser pour soi et rien céder à autrui, ou ne mettrait aucune différence entre le bien et le mal.

La compassion est le principe de la bienfaisance ; la honte et l'horreur du mal sont le principe de la justice ; la volonté de refuser pour soi et de céder à autrui est le principe de l'urbanité ; l'inclination à approuver le bien et à réprouver le mal, est le principe de la sagesse. Tout homme a naturellement ces quatre principes, comme il a quatre membres. Celui qui, doué de ces quatre principes, prétend ne pouvoir les développer pleinement, se nuit gravement à lui-même (parce qu'il renonce à se perfectionner lui-même). Celui qui dit que son prince ne peut les développer en soi, nuit gravement à son prince (parce qu'il le porte à négliger la pratique de la vertu).

Si nous savions développer pleinement ces quatre principes qui sont en chacun de nous, ils seraient comme un feu qui commence à briller, comme une source qui commence à jaillir (et continue toujours). Celui

qui saurait les développer pleinement, pourrait gouverner l'empire. Celui qui ne les développe pas, n'est pas même capable de remplir ses devoirs envers ses pareils. »¹⁰⁰²

Meng Tzeu donne une caractéristique du cœur compatissant : « *Ce que l'homme sait faire sans l'avoir appris, il le sait faire naturellement. Ce qu'il connaît sans y avoir réfléchi, il le connaît naturellement.* » Si nous considérons le cœur compatissant comme une conscience de soi, alors cette conscience émerge originellement des quatre principes : « *La compassion est le principe de la bienfaisance ; la honte et l'horreur du mal sont le principe de la justice ; la volonté de refuser pour soi et de céder à autrui est le principe de l'urbanité ; l'inclination à approuver le bien et à réprouver le mal, est le principe de la sagesse.* » Selon la description de Meng Tszu, nous voyons que ces quatre sentiments sont plutôt une « connaissance » ou un « faire » naturel inhérent au cœur, qui émergent naturellement ou originellement du cœur lui-même.

Si nous considérons le « responsable de soi » chez Husserl comme une « conscience de soi », alors nous pouvons nous demander si la conscience de soi est une conscience *neutre* ou une conscience morale. Si elle est une conscience morale, se manifeste-t-elle originairement ou non ? Nous pouvons nous demander comment ces consciences morales se manifestent : de manière représentative ou non ? Sont-elles des consciences intentionnelles comme le dit Husserl ou bien le sentiment auto-affectif qui est non intentionnel comme le dit Henry ?

Dans l'article « Three Questions from Chinese Philosophy addressed to Husserl's Phenomenology », Iso Kern fait une comparaison entre la phénoménologie intentionnelle de Husserl et la pensée de Meng Tseu sur la notion du cœur compatissant. Selon la description de Meng Tseu, ce sentiment surgit immédiatement sans faire intervenir la réflexion utilitaire :

¹⁰⁰² Meng Tzeu, *Les quatre livres IV.- Œuvres de Meng Tzeu*, Traduit par Séraphin Couvreur, Leiden : Brill 1949. Cf. Livre II. K'oung suenn Tch'eu, Chapitre I. : 6.

« Supposons qu'un groupe d'hommes aperçoive soudain un enfant qui va tomber dans un puits. Ils éprouveront tous un sentiment de crainte et de compassion. S'ils manifestent cette crainte et cette compassion, ce n'est pas pour se concilier l'amitié des parents de l'enfant, ni pour s'attirer des éloges de la part de leurs compatriotes et de leurs amis, ni pour ne pas se faire une réputation d'hommes sans cœur. »¹⁰⁰³

Kern utilise le concept de l'empathie (*Einfühlen*) pour expliquer le sentiment de crainte et de compassion pour l'enfant qui va tomber dans le puits. Selon la phénoménologie de l'empathie de Husserl, le sentiment de crainte et de compassion pour l'autre signifie une représentation imaginative de l'autre à partir de son propre point de vue ; mais Kern indique par ailleurs que le sentiment pour l'autre n'est pas encore une représentation imaginative. Parce que le sentiment n'est pas encore la vertu, mais plutôt son commencement ou son embryon, il faut une conscience réflexive pour la transformation du sentiment en vertu (*Tugenden*). Cette conscience réflexive, en tant que représentation (*Vergegenwärtigung*) imaginative, est nécessaire pour la relation éthique à l'égard d'autrui.

Au 16^e siècle, Wang Yangming hérite de la pensée du cœur éthique de Meng Tseu, mais il remarque aussi l'aspect mauvais du cœur, par exemple le désir égoïste qui s'oppose à l'embryon de la vertu du cœur. Pour résoudre cette question, Wang Yangming attribue une capacité originaire au cœur, qui peut discerner les deux types de sentiment ; cette capacité est traduite par Kern comme une « connaissance originaire » (*ursprüngliches Wissen*). Chez Wang Yangming, ce cœur est une nature bonne, qui se distingue de l'intention, puisque l'intention peut être bonne ou mauvaise. Selon l'interprétation de Kern, il existe une conscience morale immédiate (*moralisches Bewusstsein*) dans notre conscience, au sens où cette conscience se manifeste originairement comme une conscience morale, qui n'est pas une conscience réflexive, mais plutôt une conscience originaire (*Urbewusstsein*) ou une conscience préreflexive. Elle n'est pas une conscience morale (*Gewissen, moral*

¹⁰⁰³ Meng tseu, *Les quatre livres IV, op. cit.*, Chapitre I. : 6

conscience), mais une conscience neutre (*Bewusstsein, consciousness*) chez Husserl. Parce que le concept de conscience en français peut désigner à la fois l'état mental et le sentiment moral, nous utiliserons les termes de la conscience neutre et de la conscience morale pour indiquer leur nuance¹⁰⁰⁴.

Faisons à présent une comparaison entre la pensée de Wang Yangming et la phénoménologie du sentiment de Henry. Selon Henry, l'auto-révélation du sentiment constitue l'expérience de la vie affective. Le contenu du sentiment est justement le sentiment lui-même, qui n'est rien d'extérieur ou de transcendant, c'est-à-dire que l'être du sentiment est justement son auto-manifestation dans la vie. En ce sens, Henry établit une phénoménologie ontologique de la vie, le sentiment constituant l'être réel de la vie. Chez Wang Yangming, le cœur n'est pas seulement un morceau de chair physique, mais un cœur qui peut regarder, entendre, parler, agir et penser, etc. ; il possède son principe transcendantal¹⁰⁰⁵. Cette façon de comprendre le cœur ressemble au

¹⁰⁰⁴ Dans l'article « Three Questions from Chinese Philosophy addressed to Husserl's Phenomenology », Iso Kern analyse l'unité de la conscience neutre et la conscience morale à partir de l'étymologie occidentale ; la distinction germanique entre eux s'origine du « *syneidesis* » grec ou de la « *conscientia* » latin ; mais dans le langage roman, cette différence n'existe pas.

¹⁰⁰⁵ The Teacher (Wang Yangming) said: "Lust causes one's eyes to become blind, licentious music causes his ears to become deaf, glut tony causes his taste to fail him, wild pursuit on the hunt causes him to become violent. All these things are harmful to your ears, eyes, mouth, nose, hands, and feet. How can this be construed as devotion to them? If you are truly devoted to them, you must reflect upon the manner in which the ears, eyes, mouth, and four members are to be used, and if the situation is not in accordance with propriety, you should not see, hear, speak, or act. Then first are you able fully to realize the true function of ears, eyes, mouth, nose, and the four members, and can be said to have true devotion to ears, eyes, mouth, nose and the four members. At present you constantly strive wildly for external things, and devote yourself to fame and gain. These are all things external to the body itself. When you devote yourself to your ears, eyes, mouth, nose, and four members, so that you do not see, hear, speak, or act that which is contrary to propriety, does this imply that your ears, eyes, mouth, nose, and four members have the ability in themselves not to see, or hear, or speak, or act? *That ability must come from the mind. Seeing, hearing, speaking, and acting are to be identified with the mind. The sight of the mind manifests itself in the eyes; its hearing in the ears; its speech through the mouth; and its activity by means of the hands and feet. When your mind is absent there are no ears, eyes, mouth, or nose. The mind is not merely to be identified with flesh and blood. If it were, how does it come that though flesh and blood are still present the dead man cannot see, hear, speak, or act? It is the mind that is able to see, hear, speak, and act. It is nature, it is heaven-given principles.* If one has this nature, he is able to develop the principle of the growth of nature benevolence (the highest virtue). If the growth of the mind manifests itself in sight, one is able to see; if in audition, one is able to hear; if in speech, one is able to

corps subjectif de Henry. Ce corps subjectif, en tant que corps absolu, n'est pas un corps organique, mais un corps qui se manifeste dans son expérience interne transcendante. En attribuant le statut transcendantal au corps subjectif, il semble que Henry et Wang Yangming établissent une unité entre le sentiment, qui appartient à la sphère d'expérience, et la loi *a priori*, qui se manifeste dans l'expérience interne transcendante. Chez Henry, cette loi est l'auto-révélation ; chez Wang Yangming, elle est la manifestation originaire du cœur compatissant. La différence entre ces deux penseurs vient de leur attitude à l'égard de la nature humaine : il semble que Henry n'ait pas statué sur le caractère bon ou mauvais de la nature humaine, la vie est une vie ontologique. Quant à Wang Yangming, il pense que le cœur ontologique n'est ni bon ni mauvais, le surgissement du « bien » et du « mal » se réalise dans le mouvement de l'*intention* du sujet.

Chez Wang Yangming, il existe une ontologie du cœur ; le cœur ontologique désigne à la fois la dimension de sa loi transcendante, sa structure formelle et sa dimension empirique :

« The mind is not merely to be identified with flesh and blood. If it were, how does it come that though flesh and blood are still present the dead man cannot see, hear, speak, or act? It is the mind that is able to see, hear, speak, and act. It is nature, it is heaven-given principles. »¹⁰⁰⁶

Wang Yangming et Kant soulignent le statut de la subjectivité transcendante qui possède son propre principe ou sa loi universelle. Mais,

peak; if in the four members, one is able to act. All are a development of natural law. In the capacity of ruler of the person it is called mind. You must be cautious with reference to that which you have not seen, and apprehensive of that which you have not heard. You need only fear lest perchance you have injured the true self and are in danger of acting counter to the rules of propriety. It is as though one were being cut with a knife or stuck with a needle until one cannot endure it. The knife and the needle must be taken out of the wound, before one can have a mind devoted to self and be able to control one's self. Since you frankly admit that you have a thief as a son (admit your shame), why do you say that you have a mind devoted to self and yet cannot control yourself?" Wang Yangming, *The philosophy of Wang Yang-Ming*, Translated from the Chinese by Frederick Goodrich Henke, London – Chicago the open court publishing co. 1916, pp. 131-133.

¹⁰⁰⁶ Cité de la note précédente.

chez Wang Yangming, la nature du cœur n'est pas une forme vide, c'est un cœur ontologique avec son élément empirique, c'est-à-dire que le cœur est un cœur vivant ; il n'existe pas de « conflit » entre son être réel et sa nature propre, c'est-à-dire qu'il y a une unité de l'être et de son principe. Cette idée s'oppose à celle de Kant, qui pense que la raison pratique est une loi formelle universelle qui rejette l'élément empirique¹⁰⁰⁷. Wang Yangming introduit la loi morale transcendantale dans le cœur ; du point de vue statique, le cœur se manifeste comme une loi morale universelle ; du point du vue génétique, le sentiment du cœur se manifeste dans son mouvement, et le cœur est un cœur ontologique qui est législateur de la pratique.

En même temps, il existe une théorie du corps subjectif chez Wang Yangming :

« The original character of the mind thus is in complete harmony with natural law and in complete accord with propriety. This is your true self, and this true self is the master of the body. *If there is no true self, there is also no body. The true self is born from the body; and without it, it is dead. If you devote yourself truly to the bodily self, you must protect and maintain the original nature of the true self.* »¹⁰⁰⁸

À partir de cette citation, nous pouvons voir que Wang Yangming identifie le soi avec le corps pour intégrer la dimension du sentiment à la réalité du Soi ; la subjectivité est donc un soi corporel vivant. Chez Wang Yangming, le cœur constitue une région de l'« expérience interne transcendantale », qui peut se manifester originairement par lui-même. Selon lui, pour chercher la

¹⁰⁰⁷ Selon Kant, « donc tout élément empirique non seulement est impropre à servir d'auxiliaire au principe de la moralité, mais est encore au plus haut degré préjudiciable à la pureté des mœurs en cette manière, la valeur propre, incomparablement supérieur à tout, d'une volonté absolument bonne, consiste précisément en ceci, que le principe de l'action est indépendamment de toutes les influences exercées par des principes contingents, les seuls que l'expérience peut fournir. » Voir aussi la note de la même page : « Envisager la vertu dans sa véritable forme, ce n'est pas autre chose qu'exposer la moralité dégagée de mélange d'élément sensible et dépouillée de tout faux ornement que lui prête l'attrait de la récompense ou l'amour de soi. » I. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. fr. Victor Delbos, Paris, Delagrave, 1929, p. 146.

¹⁰⁰⁸ Cité de la note ci-dessus du texte de Wang.

vérité ou devenir un homme saint, il faut revenir à soi-même. Utilisons la terminologie de la philosophie occidentale : la philosophie de Wang Yangming peut être considérée comme une philosophie immanente ou une philosophie qui étudie l'immanence subjective. La loi ou le principe inné au cœur est un principe *a priori*, qui est la nature ou le « *heaven-given principles* » :

En d'autres termes, le principe *a priori* ne peut être trouvé que dans la réalité du cœur, dans l'immanence de la subjectivité¹⁰⁰⁹. Il semble que nous puissions aussi trouver une idée semblable chez Henry, à savoir chercher la vérité ou la loi dans l'immanence de la subjectivité et non pas dans l'extériorité du monde ; en même temps, la subjectivité chez Henry est aussi une subjectivité corporelle concrète qui correspond au cœur corporel de Wang Yangming.

Chez Kant, la raison pratique, en tant que loi suprême est un *impératif catégorique*, une loi formelle exclusive de la matière de l'action. Chez Wang Yangming, la loi morale n'est pas un objet extérieur du sujet, il est plutôt la conscience de soi de la subjectivité ; il n'existe pas, chez lui, de tension entre l'universel et l'individuel. Cette différence entre ces deux penseurs implique une compréhension différente de la philosophie de la subjectivité. Dans *L'Essence de la manifestation*, Henry critique la subjectivité formelle et vide de Kant, où la vie est absente¹⁰¹⁰. En d'autres termes, Henry pense que la

¹⁰⁰⁹ Selon un autre philosophe chinois Lu Jiuyuan (1139-1192) : un homme saint qui vit dans la mer d'Est, il a ce cœur identique, cette loi identique ; un autre homme saint qui vit dans la mer d'Ouest, il a ce cœur identique, cette loi identique ; de même ceux qui vivent dans la mer de Sud et dans la mer de Nord.

¹⁰¹⁰ Dans « Entretien avec Michel Henry : Virginie Caruana et Michel Henry », Henry explique sa critique de la philosophie de la subjectivité de Kant, et sa propre pensée de la subjectivité corporelle : « Le projet de *L'Essence de la Manifestation* est une critique de la subjectivité classique, celle de Kant qui me semblait être une subjectivité purement formelle et vide, où la vie n'était pas présente. C'était uniquement la subjectivité kantienne d'un "je pense" qui est vide, qui est simplement formé par des catégories d'appréhension du monde et qui est donc tourné vers le monde. Mon projet a été de montrer que la subjectivité était une subjectivité concrète. Le philosophe que j'admirais était Kierkegaard dont la philosophie était faite d'angoisse et qui n'avait rien à voir avec la philosophie du sujet compris uniquement comme sujet de la connaissance, c'est-à-dire objectivement. A ce moment là, dans le projet de *L'Essence de la Manifestation*, j'ai commencé par travailler un chapitre sur le corps pour montrer que le corps était quelque chose, que la subjectivité était corporelle, qu'elle était corps. Ou si vous voulez que le corps était subjectif. Or, l'auteur qui m'a servi à ce moment là est

subjectivité kantienne est « une subjectivité à la fois anonyme et impersonnelle »¹⁰¹¹, son essence est en fait une représentation ; au contraire, la subjectivité henryenne est « une subjectivité qui n'est ni universelle, ni impersonnelle, ni générale, et [...] sa structure est telle qu'elle est nécessairement individuelle. »¹⁰¹² A partir de la comparaison ci-dessus, nous pouvons considérer la subjectivité henryenne et la subjectivité de Wang Yangming comme une subjectivité immanente, même si Wang Yangming n'a pas proposé une philosophie de la subjectivité.

Maintenant, revenons à la question de la structure essentielle de la conscience originaire. Comment devons-nous comprendre « la conscience de soi » de Wang Yangming ? Est-ce qu'elle peut être interprétée comme une conscience intentionnelle comme chez Husserl ou comme une affectivité en termes henryens ? Nous pensons qu'il est plus raisonnable de la considérer comme une affectivité de type henryen, qui ne présuppose aucun monde extérieur pour se révéler, qui peut se révéler dans son existence, puisque la loi morale chez Wang Yangming n'est pas une existence objective extérieure dans le monde, qu'elle est incarnée dans le sentiment, dans l'intention et dans la croyance subjective. De plus, le cœur compatissant chez Wang Yangming n'est pas un cœur ontique, mais un cœur ontologique¹⁰¹³, puisque non seulement il est identifié avec le corps organique (*flesh and blood*), mais il est aussi un cœur subjectif ou transcendantal, qui est une réalité de l'unité du soi et du corps, et qui peut être considéré comme la chair immanente subjective. On peut y voir l'essence de la subjectivité transcendantale ou l'*ego* vivant. En ce sens, le cœur compatissant n'est pas un individu déjà objectivé ou un constituant subjectif husserlien dont l'essence est l'intentionnalité, qui ne disposerait pas d'une

Maine de Biran, et l'Essai sur l'ontologie biranienne est donc initialement un chapitre de *L'Essence de la Manifestation*. Le corps et la vie sont alors devenus un morceau détaché, voilà pourquoi on n'en parle pas dans *L'Essence de la Manifestation*. » V. Caruana et M. Henry : « Entretien avec Michel Henry », dans *Philosophique*, 2000, p. 69.

¹⁰¹¹ M. Henry, *Auto-donation : entretien et conférence*, Paris, Beauchesne, 2004, p. 77.

¹⁰¹² Sur le concept de l'« ego vivant », voir M. Henry, *Auto-donation : entretien et conférence*, Paris, Beauchesne, 2004, p. 77.

¹⁰¹³ Sur la distinction entre le sujet ontique et le sujet ontologique, et la critique de Henry concernant la compréhension empirique du sujet et de la « personne », voir M. Henry, *Auto-donation : entretien et conférence*, op. cit., p. 80.

théorie de l'auto-affection. Il semble que nous puissions aussi considérer la philosophie de Wang Yangming comme un « hyper-transcendantalisme. »¹⁰¹⁴

Quand Wang Yangming dit que le principe du cœur est un principe donné par le « *heaven* », ce concept signifie le principe moral inné à l'homme ; il est plus raisonnable de voir ce principe comme un principe *a priori*, qui n'est pas un principe transcendant dépassant la capacité de la connaissance humaine. Est-ce que nous pouvons le considérer comme le Dieu interprété par Henry, qui est la Vie¹⁰¹⁵, qui est l'Être et la vérité du christianisme proposé par Henry dans *C'est moi la vérité : pour une philosophie du christianisme* ?

Si la Vérité est identiquement la Vie, comme le dit Henry¹⁰¹⁶, alors comment devons-nous comprendre la signification de la Vérité de la Vie ? Dans *C'est moi la vérité*, Henry distingue la vérité du monde de la Vérité du christianisme : « La Vérité du christianisme diffère par essence de la vérité du monde. »¹⁰¹⁷ Selon l'analyse de Henry, les deux ne se situent pas sur le même niveau : la Vérité est plutôt la condition de la vérité du monde :

« C'est seulement lorsque la vérité est comprise comme celle du monde, lorsqu'elle fait voir toute chose en la plaçant hors de soi, que la division du concept de Vérité, la différence entre la Vérité elle-même et ce qu'elle montre – ce qu'elle rend vrai – se produit. »¹⁰¹⁸

¹⁰¹⁴ Si nous considérons le développement de l'idée du corps de *Philosophie et phénoménologie du corps* à l'*Incarnation*. Il semble qu'il soit plus raisonnable d'interpréter la subjectivité corporelle de Wang Yangming par le concept tardif de la chair subjective chez Henry. Sur l'analyse de cette différence, cf. S. Laoureux, *op. cit.*, p. 119.

¹⁰¹⁵ Dans *C'est moi la vérité*, Henry explique l'utilisation du mot tantôt avec une majuscule, tantôt avec une minuscule : « Écrit avec une majuscule, le terme renvoie à la vie de Dieu ; écrit avec une minuscule il renvoie à notre propre vie. Comme il n'a qu'une seule vie, c'est la référence à l'une ou l'autre condition (divine ou humaine) qui est visée à travers ces nuances de la terminologie. Prise en un sens encore indifférencié, le mot est écrit avec une minuscule. Il ne s'agit, bien entendu, que d'indications, seul le contexte de l'analyse tente l'élucidation radicale de ce qu'il en est chaque fois de la "vie". » *CMV*, p. 40, note 1.

¹⁰¹⁶ Henry écrit : « L'élaboration du concept chrétien de la Vérité a fait apparaître celle-ci comme trouvant son essence dans la Vie. En tant qu'identique à la vérité, la Vie se comprend d'entrée de jeu comme phénoménologique. » *CMV*, p. 46.

¹⁰¹⁷ *Ibid.*, p. 34.

¹⁰¹⁸ *CMV*, pp. 35-36.

Cette Vérité est une vérité qui peut se révéler elle-même, qui est la *Révélation*, qui est le Dieu, qui est l'auto-phénoménalisation de la phénoménalité pure en rejetant toute phénoménalité du monde : « *Dieu est cette Révélation pure qui ne révèle rien d'autre que soi. Dieu se révèle.* La Révélation de Dieu est son autorévélation. »¹⁰¹⁹ Si la Vie absolue est la Vie de Dieu, alors comment devons-nous comprendre la relation de la Vie absolue et de la vie de l'homme ?

D'après S. Laoureux, c'est une question qui concerne deux concepts de l'auto-affection : un concept fort, qui convient à la Vie de Dieu, et un concept faible de l'auto-affection, qui convient à l'essence de l'homme¹⁰²⁰. Selon son analyse, il existe un terme, « *Archi-Fils* », qui médiatise la dissociation entre la Vie absolue et la vie de l'homme¹⁰²¹ ; la vie et le Christ partagent « une co-appartenance originelle », « la vie génère en elle le Christ, mais c'est le Christ qui, en tant qu'« *Ipséité* » première, est le propre accomplissement de la vie. En

¹⁰¹⁹ *Ibid.*, p. 37. Considérons le Dieu en phénoménologie, Henry distingue deux types de phénoménalité : la phénoménalité du monde et la phénoménalité de Dieu ou de la Vie, qui correspondent à deux types de langage : le langage du monde et le langage du Dieu.

¹⁰²⁰ Dans *C'est moi la vérité*, Henry distingue deux concepts de l'auto-affection, un concept fort et un concept faible : « Selon son concept fort, la vie s'auto-affecte en un double sens – en ceci que, d'une part, elle définit elle-même le contenu de sa propre affection. Le "contenu" d'une joie par exemple, c'est cette joie elle-même. D'autre part, cependant, la vie produit elle-même le contenu de son affection, ce contenu qu'elle est elle-même. [...] Selon ce concept donc, la vie est affectée par un contenu qui est elle-même, et c'est elle, de plus, qui pose ce contenu par lequel elle est affectée – elle qui affecte, qui s'affecte. Ce concept fort de l'auto-affection est celui de la vie phénoménologique absolue et ne convient qu'à elle, c'est-à-dire à Dieu. Moi, au contraire, Moi transcendantal vivant, je puise moi aussi mon essence dans l'auto-affection. En tant que moi, je m'affecte moi-même, je suis moi-même l'affecté et ce qui l'affecte, moi-même le "sujet" de cette auto-affection et son contenu. Je m'éprouve moi-même, et cela constamment, pour autant que ce fait de m'éprouver moi-même constitue mon Moi. Mais je ne me suis pas apporté moi-même dans cette condition de m'éprouver moi-même. Je suis moi-même mais je ne suis moi-même pour rien dans cet "être-moi-même", je m'éprouve moi-même sans être la source de cette épreuve. [...] 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. Ici se découvre à nous le sens faible du concept d'auto-affection, celui qui convient à la compréhension de l'essence de l'homme, non à celle de Dieu. », *CMV*, pp.135-136. Sur l'analyse spécifique du développement du concept de l'auto-affection de *L'Essence de la manifestation* à *C'est moi la vérité*, voir S. Laoureux, *op. cit.*, § 27.

¹⁰²¹ « Le rapport de l'homme transcendantal à Dieu n'est pas un rapport direct mais seulement médié par le Christ. » Cité par S. Laoureux, *op. cit.*, p. 199.

tant qu'ipséité originaire, le Christ ou l'Archi-Fils est aussi le Soi originaire, et est appelé, pour cette raison même, « Premier Vivant »¹⁰²².

Revenons à notre question ci-dessus, pouvons-nous faire une comparaison entre l'idée de Wang Yangming, pour qui le principe suprême est inné à l'homme, et l'idée de Henry, qui pense qu'il existe un Fond, qui est la vie, au sein du vivant¹⁰²³ ? S'il existe une dissociation entre la Vie de Dieu et la vie de l'homme, est-ce que la Vie de Dieu est supérieure à la vie de l'homme ? Chez Wang Yangming, bien que le principe suprême soit inné à l'homme, il est caché parfois par l'intention humaine, puisque l'intention peut être bonne ou mauvaise. Il faut donc « dépasser » les intentions pour trouver le cœur compatissant, qui est au fond une conscience morale. En ce sens, Wang Yangming pense qu'il faut une philosophie pratique pour éclairer le cœur compatissant, afin de devenir un homme saint ou complet. Par conséquent, le principe inné au cœur compatissant n'est pas seulement la condition de possibilité d'être un homme, mais aussi un but éthique à atteindre. Selon Wang Yangming, parce que ce principe est inné à l'homme, il est possible de devenir un homme saint par l'exercice corporel et spirituel. En même temps, comme le dit Henry, s'il existe une médiation, à savoir l'« Archi-Fils », qui médiatise la dissociation entre la Vie absolue et la vie de l'homme, existe-t-il une distance morale entre l'« Archi-Fils » et l'homme ? Il semble que nous puissions poser cette question pratique à la philosophie de Henry¹⁰²⁴. Si nous revenons à

¹⁰²² *Idem*, p. 200. Dans « La répétition de la “philosophie du christianisme” », Tadayoshi Furuso indique que « c'est pour cette raison – strictement philosophique – que Henry se trouve conduit à poser la Vie absolue qui rend possible l'auto-affection de la vie humaine, laquelle s'avère passive en tant qu'auto-affectée dans l'auto-affection absolue de la Vie, et ne peut s'éprouver soi-même réellement que dans la Vie qui donne la vie à chaque homme. En revanche, la Vie absolue peut elle-même être source de son auto-affection. [...] Selon Henry, c'est le Verbe de la Vie qui permet à tout Soi vivant, y compris le mien, de venir en soi et de vivre. » Tadayoshi Furuso, « La répétition de la “philosophie du christianisme” », dans *Revue internationale Michel Henry n°6 – 2015 : La phénoménologie française au Japon*, Louvain-la-Neuve, Presse universitaire de Louvain, 2015, p. 88.

¹⁰²³ Selon Henry, « le vivant ne s'est pas fondé lui-même, il a un Fond qui est la vie, mais ce Fond n'est pas différent de lui, il est l'auto-affection en laquelle il s'auto-affecte et à laquelle, de cette façon, il s'identifie. » Cité par S. Laoureux, *op. cit.*, p. 197. Ce concept du Fond concerne la question de l'intersubjectivité chez Henry.

¹⁰²⁴ Selon l'analyse de Tadayoshi Furuso, il existe une transformation pratique et existentielle dans la philosophie tardive de Henry : « L'hypothèse que nous voudrions pour notre part

l'ouvrage premier de Henry, à savoir *Le bonheur de Spinoza*, nous découvrons la disposition philosophique de Henry qui est influencée énormément par Spinoza. Dans l'*Avant-propos* de ce livre, Henry explique son approche à l'égard de Spinoza et de l'*Éthique* :

« Spinoza a voulu fonder son rationalisme alors que je montre que la connaissance du deuxième genre est moins importante que celle du troisième. On voit chez lui une fondation spéculative du religieux. Le problème du rapport intérieur à Dieu est traité par le biais de la causalité immanente. Spinoza s'y emploie spéculativement, alors que *C'est moi la vérité* le fait phénoménologiquement. Son entreprise est donnée par Spinoza comme rationnelle bien que son fondement en soit le salut religieux (donc guère intellectuel). Par sa causalité immanente, l'*Éthique* me paraît aujourd'hui plus proche du christianisme que du judaïsme. »¹⁰²⁵

A partir de l'analyse ci-dessus, il semble que nous puissions trouver une voie similaire entre Henry et Wang Yangming en étudiant la subjectivité et la vérité, c'est-à-dire en revenant à nous-mêmes pour chercher la vérité originaire, qui n'est pas seulement une vérité théorique, mais aussi une « vérité » éthique.

§ 43 Une éthique du sentiment

Parvenu à la fin de ce travail, nous voudrions poser une question sur la nature de la philosophie : qu'est-ce que la philosophie ? Est-elle une théorie ou une manière de vivre comme le dit Pierre Hadot ? Comment comprendre la phrase de Socrate « Connais-toi toi-même », et plus exactement, comment comprendre ce « connaître » ? Est-il un connaître théorique, un connaître pratique ou encore un connaître éthique ? Généralement, nous l'entendons

avancer est que, dans sa "philosophie du christianisme", Henry exprime la transformation pratique et existentielle qu'il a éprouvée lors de sa redécouverte de la Bible, et tente de reproduire cette transformation dans d'autres vivants ».

¹⁰²⁵ M. Henry, *Le bonheur de Spinoza*, Paris, PUF, 2004, p. 8.

comme un connaître théorique qui peut nous donner une connaissance ou une vérité théorique.

Nous savons que Henry critique sérieusement la notion d'intuition dans la phénoménologie husserlienne. Husserl considère l'intuition comme le « principe des principes » pour accéder à une connaissance évidente et originaire, le contenu intuitionné, en tant qu'une donation évidente constitue le fondement de la connaissance. Mais Henry essaie d'interroger le fondement de l'intuition, parce que la phénoménologie de l'intuition, qui est une philosophie extatique, ne peut pas se fonder elle-même¹⁰²⁶. Si l'autorévélation du sentiment n'implique aucune distance ni aucune connaissance transcendante, alors il semble que le sentiment porte sa propre valeur dans son être.

Dans la phénoménologie husserlienne, la relation intentionnelle ou transcendante de la conscience pure cache l'essence de la phénoménalité et l'essence de la relation intentionnelle elle-même. L'essence de la relation n'est pas une relation transcendante ; l'essence de la relation transcendante est une relation immanente dans son être propre, dans la réalité de son rapport à elle-même. Dans *L'Essence de la manifestation*, Henry attribue un caractère absolu au sentiment : « Personne n'a jamais vu un sentiment, un sentiment n'a jamais rien fait voir. »¹⁰²⁷ Il n'existe aucune relation extérieure au sentiment, et lui-même n'est pas une relation transcendante, c'est-à-dire que le sentiment n'est pas un acte de sentir qui entretient une relation à son contenu, et il n'est pas non plus un contenu senti¹⁰²⁸. Il semble que le sentiment constitue une sorte de connaissance qui ne prend pas la forme extatique sujet-objet ; sa « connaissance » est sa réalité propre qui s'accomplit dans son autorévélation.

Dans « Phénoménologie non-intentionnelle : une tâche de la

¹⁰²⁶ Dans *Quatre principes de la phénoménologie*, Henry critique le principe des principes formulé par Husserl ; c'est par l'intuition qu'on peut arriver à la proposition de « autant d'apparaître, autant d'être », qui est le premier principe. M. Henry, *De la phénoménologie tome I : Phénoménologie de la vie*, Paris, PUF, p. 2003. pp. 77-104.

¹⁰²⁷ *EM*, p. 680.

¹⁰²⁸ Sur ce point, voir : S. Laoureux, *op. cit.*, p. 53.

phénoménologie à venir »¹⁰²⁹, Henry propose une nouvelle phénoménologie qui dépasse la phénoménologie intentionnelle ou la philosophie de la « réflexion »¹⁰³⁰ de Husserl, ou pour le dire d'une manière générale, c'est une philosophie qui dépasse la philosophie de l'horizon ou la philosophie transcendante¹⁰³¹. L'interrogation de la phénoménalité de l'intentionnalité aboutit à une direction inverse de la phénoménologie intentionnelle. La phénoménologie husserlienne comme recherche de la connaissance de la connaissance se heurte à un problème quand il essaie de chercher sa possibilité propre. Si cette interprétation est correcte, il semble que Henry essaie de changer la façon de penser elle-même, la forme même de la recherche philosophique¹⁰³².

Dans la première section, nous avons discuté comment Husserl comprend le sentiment dans ses *Recherches logiques* et dans les *Ideen I*. Il s'agit d'une différence sur le sentiment dans ces deux textes : l'analyse du sentiment implique à la fois le caractère subjectif et le caractère objectif dans les *Recherches logiques* ; l'analyse du sentiment dans les *Ideen I* est plutôt un objectivisme. Bien que le sentiment chez Husserl ne soit pas une notion précise

¹⁰²⁹ M. Henry, « Phénoménologie non-intentionnelle : une tâche de la phénoménologie à venir », D. Janicaud (éd.), *L'intentionnalité en question. Entre phénoménologie et recherches cognitives*, Paris, Vrin, 1995 ; repris dans *Phénoménologie de la vie*, PUF, 2003, pp. 105-121.

¹⁰³⁰ Dans *Ideen I*, Husserl explique que le regard de la « réflexion » possède une propriété remarquable : « Ce qui dans la réflexion est saisi de façon perceptive se caractérise par principe comme quelque chose qui non seulement est là et dure au sein du regard de la perception, mais était déjà là avant que ce regard ne se tourne pas sa direction. ». *Ideen I*, § 45, p. 146.

¹⁰³¹ « Le projet d'une telle phénoménologie semble d'abord critique à l'égard de la phénoménologie intentionnelle et, à vrai dire, il l'est. Bien plus sa portée critique ne se limite nullement à la phénoménologie intentionnelle c'est-à-dire classique, il vise au-delà d'elle la philosophie en général pour une part importante de son développement. » M. Henry, *Phénoménologie de la vie*, Paris, PUF, 2003, p. 105.

¹⁰³² Dans *L'immanence à la limite*, S. Laoureux pense que la phénoménologie de Henry est un « hyper-transcendentalisme », qui est aussi un empirisme transcendantal dans le sens où la totalité de la réalité empirique a été « transcendentalisée », ce qui est n'a rien à voir avec la phénoménologie husserlienne. En même temps, il pense que la phénoménologie matérielle de Henry n'est pas un préalable à la phénoménologie intentionnelle de Husserl, il existe une incompatibilité complète entre eux. Il pense que « le non-intentionnel et l'intentionnalité sont difficilement tenables ensemble parce que tout se joue dans l'immanence. » Cf. S. Laoureux, *op. cit.*, p.116. Dans la citation précédente, nous avons indiqué l'ambition de Henry, qui critique non seulement la phénoménologie de Husserl, mais aussi la philosophie en général, mais il faut aussi signaler que la méthode phénoménologique fournit une méthode possible à Henry pour développer sa propre philosophie.

ou cohérente dans les différentes périodes, Rudolf Bernet pense que la comparaison « entre les doctrines divergentes des *Ideen I* et des *Recherche logiques* est d'autant plus féconde qu'elle nous permettra aussi de mieux comprendre les raisons qui ont conduit Husserl à placer l'affectivité sous la juridiction de la seule raison objectivante ou "doxique" » ; Husserl veut faire une critique rationnelle du sentiment : « Il semble donc que ce soit cette exigence d'une justification rationnelle des sentiments *éthiques* qui ait amené Husserl à considérer *tous* les sentiments comme étant des actes intentionnels objectivant. »¹⁰³³

Selon Henry, la réalité du sentiment constitue un domaine de l'expérience anté-prédicative, qui constitue une évidence plus radicale que l'évidence du jugement prédicatif. Il est un état affectif du sujet dont l'essence est immanence absolue. Selon notre analyse de la compréhension henryenne de la relation entre l'action et l'affection dans le § 39, leur relation doit être comprise à partir de l'immanence absolue de la vie. L'immanence absolue de la vie est l'essence de l'être réel de l'action, elle « ne constitue pas seulement la source de l'action et la réalité de son accomplissement subjectif, elle pose encore le but, "l'idéal" sur lequel se règlent les diverses productions de l'activité créatrice. »¹⁰³⁴ Parce que la vie constitue l'être commun de l'affectivité et de l'action, elles se situent sur le même plan ontologique :

« L'action est l'existence elle-même et son essence, elle est le pouvoir qui la constitue, originellement éprouvé et vécu dans le Je peux, et son exercice. L'affectivité est l'être de l'action, l'être du Je peux, elle est [...]

¹⁰³³ Rudolf Bernet, *op.cit.*, p. 308 et p. 312. Bernet indique qu'il existe deux manières d'analyser le sentiment sur son remplissement : 1/ que les sentiment éthiques soient compris comme étant des actes intentionnels objectivants d'un type particulier et qui renvoient à des objets intentionnels *sui generis* ; 2/ que ces objets éthiques – tout comme les objets intentionnels des actes de représentation – puissent être appréhendés dans des aperceptions intuitives, capables de servir de remplissement intuitif pour les prises de position éthiques. Cf. *op. cit.*, p. 314.

¹⁰³⁴ *EM*, p. 810.

l'être-donné-à-elle-même de l'existence dans sa réalité, sa révélation
originale, son essence. »¹⁰³⁵

La relation entre eux est en fait une relation de l'action à elle-même, qui est la réalité de l'affectivité, qui est l'essence de l'affectivité. L'être de la vie est sa production, c'est une production intérieure de la vie elle-même, c'est le vivre, c'est la créativité de l'être de la vie en elle-même. En même temps, l'état affectif se réalise dans la réalité du corps subjectif ou dans le « pouvoir » du corps subjectif. Si donc nous considérons la question éthique qui concerne le comment faire une action bonne, il faut non seulement un exercice spirituel, mais aussi un exercice corporel.

Revenons à la pensée de Wang Yangming. Il énonce une théorie pratique pour devenir un homme saint ; il faut l'exercice corporel et spirituel pour devenir un homme complet, et ce « exercice » n'est pas une pratique isolée de la vie sociale, mais qui s'y plonge ; à partir de cet exercice, on peut acquérir l'expérience de la vie et développer le cœur compatissant, afin d'arriver à une unité de la connaissance et de la pratique ; dans cet état, la connaissance est une connaissance pratique. S'il existe une unité de la connaissance et de la pratique, alors il existe aussi un état d'écart entre les deux ; dans cet état, la « connaissance » est, en fait, une connaissance transcendante ou extérieure. Selon Wang Yangming, ce type de connaissance n'est pas une connaissance vraie, il faut revenir au cœur pour trouver la connaissance vraie qui s'unit avec la pratique. En d'autres termes, dans l'état de l'unité, le sujet peut faire de bonnes actions immédiatement et spontanément sans aucune contrainte intérieure ni extérieure. Dans l'analyse ci-dessus, nous avons indiqué que, selon Henry, la relation entre action et affection doit être comprise à partir de l'immanence absolue de la vie.

¹⁰³⁵ EM, p. 811.

CONCLUSIONS

Il nous reste maintenant à revenir sur notre analyse et notre recherche pour préciser les questions et les perspectives en général.

Notre première section essaie de faire une analyse générale de la phénoménologie intentionnelle de Husserl. Dans cette section, nous montrons le fil conducteur de notre recherche, qui se concentre sur le concept de sensation et du sentiment chez Husserl. Cette analyse est nécessaire pour nos analyses ultérieures sur la phénoménologie de Henry, puisqu'elle montre clairement la voie « extatique », comme le dit Henry, par laquelle Husserl traite la sensation et le sentiment. Pour étudier comment Husserl les comprend dans sa phénoménologie intentionnelle, notre analyse se concentre sur les *Recherches logiques* et les *Ideen I*, qui peuvent montrer le tournant transcendantal. La recherche sur ce tournant nous donne la possibilité d'interroger comment Husserl comprend la subjectivité dans sa phénoménologie transcendantale. En effet, la recherche sur la sensation et le sentiment montre le rapport phénoménologique de la conscience et du monde et le rapport de la conscience à elle-même. La sensation joue un rôle important dans le rapport phénoménologique de la conscience et du monde ; la compréhension husserlienne de la sensation peut éclairer comment Husserl accomplit le tournant transcendantal. En général, la sensation fournit le contenu phénoménologique pour l'acte perceptif, mais le statut du contenu sensoriel n'est pas éclairci avant les *Ideen I*. Dans un certain sens, le tournant transcendantal traite principalement de la compréhension de l'existence du monde. Après ce tournant, le monde devient un « monde » appréhendé ; la conscience pure, qui constitue l'essence de la subjectivité, acquiert son statut transcendantal.

En même temps, c'est une question qui se rapporte intimement au corps ; le statut du corps dans l'histoire de la philosophie occupe une place secondaire par rapport à la pensée ou l'esprit en général. C'est dans la discussion contemporaine de la phénoménologie que le corps obtient sa « dignité » philosophique. En particulier dans le grand ouvrage *Phénoménologie de la perception* de Merleau-Ponty, celui-ci montre comment un corps peut être compris comme corps subjectif par la méthode phénoménologique de Husserl. Le développement de cette idée de Merleau-

Ponty n'est pas une création contingente ou sans précédents. Pour analyser l'interprétation du corps dans la phénoménologie de Merleau-Ponty, la recherche de l'idée husserlienne du corps dans les *Ideen II* est nécessaire. Mais, il faut signaler que notre recherche n'est pas une recherche de l'histoire du corps dans la phénoménologie, et nous n'analysons pas comment Merleau-Ponty comprend le corps subjectif : notre recherche se concentre plutôt sur une comparaison du concept du corps chez Husserl et chez Henry.

Comme nous l'avons dit ci-dessus, notre recherche se concentre sur la question de la sensation et du sentiment chez Husserl et Henry ; notre recherche est donc une recherche problématique plutôt qu'une recherche d'histoire de la philosophie. La deuxième raison est que Henry essaie de prendre distance avec l'attitude de Merleau-Ponty sur le corps subjectif, comme il le dit dans l'*Avertissement à la seconde édition de Philosophie et phénoménologie du corps* : « Le contenu de ce premier travail ne doit rien aux recherches contemporaines de Merleau-Ponty, que j'ignorais à cette époque. »¹⁰³⁶ En même temps, Henry n'a pas poussé ses analyses sur le concept du corps dans les *Ideen II*, il fait surtout attention à l'idée biranienne du corps. C'est dans *Incarnation* que Henry montre explicitement comment Husserl localise les impressions de mouvements dans le corps propre, en le distinguant de tout corps inanimé¹⁰³⁷. Même s'il est difficile de montrer une piste explicite menant du développement du corps dans les *Ideen II*, à celui du corps subjectif dans *Philosophie et phénoménologie du corps* de Henry, il nous reste encore la possibilité de faire une analyse du corps phénoménologique chez ces deux auteurs. Sur la question du corps chez Henry, nous nous limitons principalement à *Philosophie et Phénoménologie du corps*, notre analyse du corps chez Henry n'est pas exhaustive, car c'est un autre travail et nous préférons nous concentrer sur la question de la sensation et du sentiment, afin de ne pas mêler trop de questions importantes.

Dans la première section, nous faisons donc une recherche sur le corps dans les *Ideen II*, car dans ce livre, Husserl analyse spécifiquement la relation

¹⁰³⁶ PPC, p. V.

¹⁰³⁷ Sur cette analyse, cf. Jean-François Lavigne, *op cit.*

entre le corps et la sensation, laquelle montre une couche sensible de l'*ego* personnel ou humain. En tant que « je peux », le corps chez Husserl montre son statut particulier par rapport à la chose physique. Mais le corps husserlien n'a pas encore reçu un statut subjectif comme chez Merleau-Ponty. La réalité de l'homme est l'unité de la chair et de l'esprit, mais cette réalité n'est pas identique à la subjectivité, c'est-à-dire que le fondement ultime de la subjectivité ne repose pas sur la dimension corporelle, mais sur la conscience pure, formant la réalité de la conscience transcendantale de l'*ego*. La recherche de l'évidence de la connaissance conduit Husserl à se concentrer sur la façon dont l'*ego* transcendantal constitue le monde. L'*ego* transcendantal constitue un pôle ultime d'où s'écoule le flux de la conscience ; c'est dans ce flux que nous pouvons trouver la réalité du monde et la réalité de la subjectivité. La conscience pure réalise évidemment non seulement le « s'apparaître » de lui-même, mais aussi l'apparition du monde. En ce sens, l'apparaître relie au « connaître ». Il semble que nous puissions convertir le principe de la phénoménologie historique de l'«autant d'apparence, autant d'être» en «autant d'apparence, autant de connaissance»¹⁰³⁸. Dans l'article «Le commencement cartésien et l'idée de la phénoménologie», Henry pense qu'il existe un abîme entre la méthode phénoménologique d'élucidation intentionnelle et le commencement cartésien. Chez Descartes, le doute frappe «tout ce que je peux imaginer mais aussi les vérités rationnelles», c'est-à-dire que non seulement le voir sensible est douteux, mais aussi le voir intelligible. Donc chez Descartes, parce que l'évidence elle-même est douteuse, «le mode de phénoménalisation impliqué en tout voir et faisant de lui un pouvoir

¹⁰³⁸ Dans l'article «Le commencement cartésien et l'idée de la phénoménologie», Henry appelle la phénoménologie husserlienne et la phénoménologie heideggerienne la phénoménologie historique ; en même temps, il critique le principe de la phénoménologie historique : «Autant d'apparence, autant d'être», qui définit la phénoménologie comme une méthode, à savoir une méthode d'élucidation intentionnelle pratiquant la réduction phénoménologique. Henry définit la phénoménologie non pas comme une méthode, mais comme une science qui interroge l'essence des phénomènes, c'est-à-dire leur phénoménalité qui signifie le «comment de la donation des choses». En même temps, il formule le principe de la phénoménologie comme «autant d'apparaître, autant d'être». M. Henry, «Le commencement cartésien et l'idée de la phénoménologie», *art. cit.*, pp. 199-212.

phénoménologique, une mise en phénoménalité, est douteux. »¹⁰³⁹ Mais chez Husserl, le voir peut se légitimer lui-même; en même temps, il peut légitimer tout ce qu'il voit.

Le voir sensible et le voir intelligible constituent ce que je vois et ce que je réfléchis. Selon la critique de Henry, il existe une distance phénoménologique entre le voir et le vu pour constituer un horizon visible, qui aboutit à un monisme ontologique. Pour critiquer le monisme ontologique, Henry développe donc une phénoménologie de l'immanence, à savoir une phénoménologie de la vie, qui présente un domaine d'immanence absolue. C'est à partir d'une phénoménologie immanente qu'on peut trouver l'essence de la vie. Cette phénoménologie est une phénoménologie idéale capable d'éclairer la matérialité phénoménologie pure de la phénoménalité. En analysant comment Descartes trouve l'évidence absolue dans le « se sentir soi-même » de la passion, qui se distingue de la perception trompeuse, Henry découvre la vie phénoménologique transcendantale, qui s'éprouve soi-même, qui existe par son auto-donation et qui exclut toute transcendance. Cette vie transcendantale est le *cogito* de Descartes.

Henry établit une ontologie phénoménologique en critiquant le monisme ontologique ; l'auto-donation de la vie manifeste non seulement la matérialité de la vie, mais aussi le « se connaître » évident de la vie. En ce sens, nous pouvons trouver chez lui une unité de l'ontologie et de la phénoménologie. Revenons à la question de la réalité de la subjectivité : la substantialité du sujet ne repose pas seulement sur la conscience pure, mais aussi sur sa corporéité¹⁰⁴⁰; le corps subjectif n'est pas un corps physique et organique, mais un corps originaire absolu qui manifeste la subjectivité de l'individu¹⁰⁴¹.

¹⁰³⁹ « Le commencement cartésien et l'idée de la phénoménologie », *art. cit.*, p. 204.

¹⁰⁴⁰ Henry mentionne l'influence de Marx sur sa propre notion du corps subjectif, en éclairant la dimension concrète du corps subjectif : « Marx dit que l'individu se trompe complètement sur lui-même, qu'on ne peut pas le définir par ce qu'il pense de lui-même, "par sa conscience", mais par sa réalité-praxis, c'est-à-dire par sa subjectivité corporelle. » V. Caruana, M. Henry, « Entretien avec Michel Henry », *art. cit.*, p. 73.

¹⁰⁴¹ Dans cet entretien avec Virginie Caruana, Henry critique clairement la notion du corps subjectif de Merleau-Ponty, et il précise aussi sa propre notion du corps subjectif : « A ce moment là Merleau-Ponty est celui de la *Phénoménologie de la perception*, puisque celui du *Visible et l'invisible* n'a pas encore vu le jour. Or, la critique de la perception est assez claire, elle consiste à dire qu'il y a un corps subjectif, ce qui est tout à fait bien, mais c'est encore en fait sous l'influence de Husserl, et que la conscience ou la subjectivité est essentiellement

Il est intéressant d'interroger comment Husserl élabore une phénoménologie de la synthèse passive en éclairant la signification du corps propre dans les *Ideen II*. Husserl a fait attention au statut du corps dans la constitution sensible de la chose. Selon ses analyses, nous pouvons voir que la réalisation effective de la constitution sensible n'est pas accomplie dans la dimension de la conscience pure, mais dans la dimension corporelle. Le caractère d'extension de la sensation est hétérogène à celle de la temporalité de la conscience pure. La sensation corporelle occupe une partie sur la surface du corps, c'est-à-dire qu'elle possède une *localisation* sur le corps. Mais nous pouvons, ici, avancer une question : comment comprendre le corps dans les *Ideen II* ? À partir des analyses de Husserl, nous pouvons conclure que le corps, en tant que fondement physique de la réalisation de la sensation, est un corps organique. Selon Husserl, le corps propre est une unité physico-esthésiologique avec son propre champ de sensations. En d'autres termes, nous pouvons considérer le corps propre en tant que « totalité des organes de sens. »¹⁰⁴² Mais parce que Husserl considère le corps propre seulement en tant qu'organe des sens, la signification transcendantale du corps n'existe pas dans sa phénoménologie de la conscience. Si nous ajoutons l'intentionnalité kinesthésique dans la phénoménologie corporelle, alors il semble que le corps possède une capacité de « se diriger sur » ses « objets ». Mais nous pouvons nous demander si le corps possède le même statut que l'*ego* transcendantal.

D'après les analyses des *Ideen II*, nous voyons que le corps obtient un statut particulier par rapport à la chose physique. Le corps physique ou le corps inerte, en tant que chose physique, se conforme à la loi physique, par exemple la loi de la causalité naturelle ; mais la particularité du corps organique consiste en ce que le corps organique se conforme à la fois à la loi physique et au principe biologique. En même temps, il semble que nous puissions avancer une conclusion à partir des analyses des *Ideen II* : le corps propre est la condition de possibilité de la constitution de la nature animale, c'est-à-dire que le corps propre constitue la condition du déroulement ou du changement de la sensation corporelle, c'est la signification du « je peux » du

intentionnelle. C'est pourquoi chez lui, le corps se jette au monde, il se rapporte toujours aux choses, il est impossible de trouver un endroit où le corps repose en soi. Or ma thèse était que la corporéité, cet auto-sentir, était antérieur à l'intentionnalité. Elle se révélait à soi sans intentionnalité, dans un pathos. Et par conséquent Merleau-Ponty se trompait de fond en comble, il parlait toujours du sensible, mais il ne parlait jamais de l'originaire, qui ne l'intéressait pas. » *Ibid.*, p. 72.

¹⁰⁴² *Ideen II*, p. 92.

corps propre dans la constitution du monde. Mais il est évident que le « je peux » et le « je pense » chez Husserl n'ont pas le même statut phénoménologique ou épistémologique que l'*ego* transcendantal. La subjectivité transcendantale repose sur la conscience pure, mais non sur le corps propre.

La question de la sensation ou du sentiment nous ouvre une voie pour comprendre comment Henry crée sa phénoménologie du corps subjectif en critiquant la phénoménologie intentionnelle de Husserl. Selon Henry, la subordination de la phénoménologie hylétique à la phénoménologie intentionnelle ne peut pas éclairer l'essence de la donation de la sensation ou du sentiment. L'intentionnalité ne peut pas se fonder elle-même de manière transcendante, sinon on tombe dans la régression à l'infini. Il y a une confusion du constituant et du constitué chez Husserl, en sorte qu'on ne peut pas dégager le sens radical du transcendantal. Si nous sommes d'accord avec l'idée de Henry que le corps peut aussi être un corps subjectif, alors le corps subjectif possède sa liberté dans son expérience interne transcendantale. En ce sens, la subjectivité de l'homme repose aussi sur son corps vivant. La subjectivité est la vie de son corps : « Je suis la vie de mon corps, l'*ego* est la substance de son organisme. » Si cette conclusion est raisonnable, c'est-à-dire si la subjectivité est la vie elle-même réalisée effectivement dans son corps, alors Henry a élargi l'extension de la subjectivité. Il semble que nous puissions dire que la subjectivité trouve sa réalité concrète dans la phénoménologie de la vie de Henry; la subjectivité n'est plus une idée ou une forme abstraite, mais une ipséité dans sa corporéité. En ce sens, avant que le corps subjectif puisse sentir et éprouver les choses, il doit pouvoir se sentir et s'éprouver lui-même.

Dans *Incarnation*, nous découvrons l'évolution de la terminologie de Henry sur la phénoménologie du corps. Henry distingue le corps inerte de la chair : « Chair et corps s'opposent comme le sentir et le non-sentir – ce qui jouit de soi d'un côté ; la matière aveugle, opaque, inerte de l'autre. »¹⁰⁴³ Henry pense que « l'incarnation consiste dans le fait d'avoir une chair – davantage peut-être : d'être chair. »¹⁰⁴⁴ L'« être incarné » dans une chair est la condition du vivre. Henry utilise la *chair* pour expliquer la distinction entre la vie de la philosophie grecque et la vie phénoménologique transcendantale. Selon lui, « la chair ne définit en Grèce que l'animalité – il n'y a d'homme, dans sa

¹⁰⁴³ *I*, p. 9.

¹⁰⁴⁴ *Ibid.*, p. 9.

différence spécifique d'avec l'animal, que pour autant que s'ajoute à cette chair la capacité de former des significations, de parler, d'apercevoir les Idées, bref ce Logos dont l'animal est par lui-même dépourvu. »¹⁰⁴⁵ En montrant l'opposition entre les Grecs et le christianisme concernant la compréhension de l'*incarnation*, Henry indique la compréhension différente de la réalité de l'homme.

Selon les analyses henryennes sur le corps et sur la chair, il semble que nous puissions dire que Henry identifie la chair avec le Soi transcendantal. Chez Henry, la chair est la même chose que la matérialité phénoménologique du Soi transcendantal. Mais la matière de la chair n'est pas une matière physique, c'est une matière affective : la chair peut être comprise comme une auto-impressionnalité¹⁰⁴⁶. En ce sens, nous pouvons dire que la phénoménologie de la vie de Henry est un « empirisme transcendantale ». C'est la vie qui est l'essence du corps subjectif ; en même temps, la vie n'est pas une vie au sens biologique, mais une vie subjective transcendantale¹⁰⁴⁷. Selon Henry, la vie est la source de *l'ego* :

« Car tout *ego*, mais aussi bien tout moi, tout individu au sens humain porte en lui un Soi transcendantal dont l'ipséité prend naissance dans le procès d'auto-phénoménalisation de la vie et nulle par ailleurs. Car c'est seulement en venant en soi dans le s'éprouver soi-même de sa phénoménalisation propre que la vie génère en soi l'ipséité d'un Premier Vivant et ainsi de tout Soi transcendantal concevable. »¹⁰⁴⁸

Nous pouvons dire que Henry fournit une terminologie et une méthodologie phénoménologique pour étudier la vie originaire et la vie subjective, en évitant de réduire la vie à une vie biologique.

Dans le paragraphe ci-dessus, nous avons indiqué que nous interprétons la vie de l'homme non pas seulement comme une vie biologique, mais comme une vie éthique, c'est-à-dire que la vie de l'homme peut montrer un

¹⁰⁴⁵ *I*, p. 19. Dans *Incarnation*, Henry analyse le terme de la chair chez Irénée pour montrer cette distinction entre la vie grecque et la vie phénoménologique transcendantale.

¹⁰⁴⁶ Virginie Caruana, Michel Henry, *art cit.*, p. 70.

¹⁰⁴⁷ Dans *Incarnation*, Henry indique que la vie en Grèce est une vie biologique : « Le *bios* de leur biologie ». *I*, p. 189. Mais à cause du contenu de notre thèse, nous n'analysons pas spécifiquement l'idée de Henry sur la chair dans *Incarnation*.

¹⁰⁴⁸ M. Henry, « Le commencement cartésien et l'idée de la phénoménologie », *art. cit.*, p. 212.

caractère éthique. Essayons d'ajouter une analyse positive de la psychologie cognitive pour montrer la particularité de la vie de l'homme. Le psychologue cognitif américain Michael Tomasello explique : « L'observation de chimpanzés et de bonobos élevés très jeunes dans un milieu humain montre qu'ils sont capables d'acquérir certaines capacités et de montrer certains aspects de la cognition sociale humaine »¹⁰⁴⁹, mais les primates non humains « ne présentent pas l'espèce de flexibilité dans le comportement et la compréhension des principes causaux généraux caractéristiques des enfants humains, à partir d'un assez jeune âge, lorsqu'ils cherchent à résoudre des problèmes physiques. »¹⁰⁵⁰ Par rapport à la cognition quasi-sociale de primates non humains, l'homme peut comprendre les causes et les intentions de ses comportements. Les comportements de l'homme possèdent un caractère de normativité, c'est-à-dire que la signification du comportement est réalisée dans la normativité sociale. Cette idée correspond à l'idée du monde personnaliste de Husserl dans les *Ideen II*. Les causes et les intentions de l'homme sont le rapport de motivation qui doit être compris à partir de la normativité, et l'essence de la normativité se trouve dans la vie.

Pour clarifier notre idée, nous devons faire une distinction entre la « vie » dans le « monde de la vie » chez Husserl et la vie chez Henry. La vie constitue le but final de la « vie sociale », c'est-à-dire que la vie constitue l'essence de la « vie sociale ». Nous pouvons alors dire : quand Husserl propose la notion du « monde la vie », il veut chercher la signification de la vie, mais la phénoménologie extatique de Husserl ne peut pas éclairer l'essence de la vie.

Si notre compréhension de l'idée henryenne du corps est correcte, c'est-à-dire que si la vie n'est pas une vie biologique, mais une vie phénoménologique transcendantale, alors la vie désigne l'autorévélation pathétique de la chair. En même temps, du point de vue de Henry, les hommes, en tant qu'êtres incarnés, « sont des êtres souffrants, traversés par le désir et la crainte, ressentant toute la série des impressions liées à la chair parce que constitutives de sa substance – une substance impressionnelle donc,

¹⁰⁴⁹ Cité de l'article de Claude Debru : « La normativité humaine : créer et changer les normes », c'est un article donné par Claude Debru dans une conférence à Shanghai, 29/06/2010.

¹⁰⁵⁰ M. Tomasello, *The Cultural Origins of Human Cognition*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2000, p. 36. Nous citons cette phrase d'après l'article de Claude Debru.

commençant et finissant avec ce qu'elle éprouve. »¹⁰⁵¹ Selon cette idée de Henry, il semble que nous puissions aussi considérer la vie originaire de l'homme comme une vie pratique et axiologique. La valeur éthique, la valeur pratique ou la valeur esthétique peuvent trouver leur essence dans cette vie originaire.

Revenons à notre comparaison de la pensée confucéenne et de l'autorévélation du sentiment chez Henry dans la quatrième section. Dans cette section, nous avons essayé d'interpréter la pensée confucéenne par la pensée henryenne de l'autorévélation. A partir de cette interprétation, nous avons montré que le sentiment éthique se révèle lui-même dans l'action du cœur ontologique.

Utilisons la phénoménologie de l'intentionnalité pour expliquer le rapport entre le cœur compatissant des hommes et l'enfant qui va tomber dans un puits, le rapport originel entre eux n'est pas une intentionnalité objective, mais une intentionnalité éthique qui révèle un sentiment de crainte et de compassion. Il semble que nous puissions distinguer deux types d'intentionnalité : l'intentionnalité représentative et l'intentionnalité éthique. Le « voir » de l'enfant qui va tomber dans un puits, en tant qu'une représentation, « cause » le sentiment de crainte et de compassion. Mais la question importante ici est de savoir si le sentiment éthique est une relation objective ou non. Dans le § 43, nous avons rappelé l'interprétation de Bernet : « Il semble donc que ce soit cette exigence d'une justification rationnelle des sentiments éthiques qui ait amené Husserl à considérer tous les sentiments comme étant des actes intentionnels objectivant. »¹⁰⁵²

Utilisons la terminologie de Henry pour expliquer notre interprétation du cœur compatissant chez Wang Yangming : le cœur ontologique chez Wang Yangming montre l'essence éthique de l'homme ; la vie éthique peut se révéler elle-même dans son existence immanente. Bien que Henry ait montré l'essence invisible de la vie, celle-ci possède sa propre manière de se révéler, c'est-à-dire que la vie possède son propre Logos, différent du Logos du monde, pour se révéler. Quand les hommes voient l'enfant qui va tomber dans un puits, le

¹⁰⁵¹ I, p. 9.

¹⁰⁵² R. Bernet, *op. cit.*, p. 308 et p. 312.

sentiment de crainte et de compassion se manifeste immédiatement ; cette manifestation immédiate est réalisée de manière évidente. Cette évidence provient du cœur ontologique chez Wang Yangming. En même temps, cette évidence ne s'accomplit pas par la réflexion, mais dans la pré-donation de la conscience. Elle est le « savoir absolu » de la vie elle-même, c'est-à-dire que cette évidence du sentiment éthique est une évidence auto-affective dans le domaine immanent. En même temps, l'unité du corps subjectif et de la vie chez Henry nous donne une possibilité de dégager une éthique du corps. Dans la phénoménologie du corps de Henry, le corps montre l'essence de l'immanence de la subjectivité. La vie trouve sa réalisation concrète dans le corps. De plus, la compréhension du terme de « chair » permet de repenser les problèmes éthiques sur le corps.

Si les sentiments de crainte et de compassion montrent l'essence éthique de l'homme, alors ces sentiments trouvent leur essence dans la vie éthique. En ce sens, on peut dire que la vie de l'homme n'est pas une vie solitaire, mais une vie intersubjective. En d'autres termes, la vie éthique n'est pas une vie individuelle, mais une vie sociale : c'est dans la vie éthique que nous pouvons trouver l'essence de l'intersubjectivité.

En même temps, si la vie subjective n'est pas une vie abstraite, et si nous essayons de découvrir le contenu concret de la vie de l'homme, il semble que la vie théorique, la vie pratique, la vie axiologique ou la vie esthétique peuvent constituer le contenu concret de la vie originaire. Mais comment comprendre la relation entre ces vies spécifiques et la vie originaire ? Il est plus raisonnable de les considérer comme la vie elle-même, c'est-à-dire qu'il n'existe pas de différence entre la vie originaire et la vie spécifique. Par conséquent, il ne faut pas comprendre la relation entre la vie originaire et la vie spécifique comme une relation de la forme et de la matière. La vie originaire n'est pas une forme abstraite, mais une unité de la forme et de la matière.

Nous avons analysé la pensée du cœur compatissant du confucianisme, et nous avons interprété le sentiment éthique par l'idée de l'autorévélation de Henry. Si donc nous sommes d'accord avec Henry qui considère la vie de l'homme comme une vie phénoménologique transcendante, alors nous pouvons nous demander si le sentiment éthique peut montrer la signification

transcendantale de la vie. Selon l'idée henryenne de l'identification du constituant et du constitué, et selon notre interprétation qui considère le sentiment éthique comme une conscience originaire, il semble que nous puissions conclure que la vie phénoménologique transcendantale peut être une vie éthique.

Si la vie constitue un domaine d'immanence absolue, alors chaque vivant possède sa propre automanifestation immanente. Ce domaine constitue un apparaître hétérogène de l'apparaître transcendant. En même temps, selon la proposition henryenne que « l'immanence est l'essence de la transcendance », la première est plus radicale que la seconde. L'interprétation henryenne du rapport entre l'immanence et la transcendance montre un dualisme ontologique de l'apparaître. En critiquant et en développant la phénoménologie husserlienne, Henry ouvre une voie phénoménologique pour comprendre l'essence immanente de la vie absolue. La vie absolue, en tant que vie subjective, indique un savoir absolu à lui-même. Ce savoir absolu n'est pas un savoir objectif qui porte une structure transcendantale, mais un « savoir » qui manifeste l'identification du connaissant au connu¹⁰⁵³.

¹⁰⁵³ Si le domaine immanent de la vie est invisible par rapport à la manifestation transcendante, est-ce que nous pouvons dire que la vie immanente est un solipsisme ? Par exemple, j'éprouve effectivement mon sentiment, mais le sentiment des autres ne nous est pas donné de cette manière. Il semble que nous ne puissions jamais avoir accès effectivement au sentiment subjectif des autres. Malgré cette question, la normativité sociale nous permet de comprendre les sentiments des autres. L'expression de ces sentiments doivent s'accorder avec la règle sociale. Par exemple, le respect des autres n'est pas le résultat direct de la publicité des sentiments, mais l'épreuve du respecter d'autrui.

BIBLIOGRAPHIE

1. Travaux de Michel Henry

1.1. Ouvrages

L'Essence de la manifestation, Paris, PUF, 1963, 1990².

Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne, Paris, PUF, 1965, 1997³.

Marx I. Une philosophie de la réalité, Paris, Gallimard, 1976, Coll. « Tel », 1991.

Marx I. Une philosophie de l'économie, Paris, Gallimard, 1976, Coll. « Tel », 1991.

Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu, Paris, PUF, 1985.

Voir l'invisible. Sur Kandinsky, Paris, F. Bourin, 1988.

Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe, Paris, Odile Jacob, 1990.

Phénoménologie matérielle, Paris, PUF, 1990.

C'est moi la vérité. Pour une phénoménologie du christianisme, Paris, Éd. du Seuil, 1996.

Incarnation. Une philosophie de la chair, Paris, Éd. du Seuil, 2002.

De la phénoménologie : Phénoménologie de la vie I, Paris, PUF, 2003.

De la subjectivité : Phénoménologie de la vie II, Paris, PUF, 2003.

De l'art et du politique : Phénoménologie de la vie III, Paris, PUF, 2004.

Sur l'éthique et la religion : phénoménologie de la vie IV, Paris, PUF, 2004.

Le bonheur de Spinoza, Paris, PUF, 2004.

1.2. Romans

L'Amour les yeux fermés, Paris, Gallimard, 1976, Coll. « Folio », 1982.

Le fils du roi, Paris, Gallimard, 1981.

Le cadavre indiscret, Paris, Albin Michel, 1996.

1.3. Articles et contributions

« Le concept d'âme a-t-il un sens? », dans *Revue philosophique de Louvain*, 1966 (1), pp. 5-33.

« Phénoménologie de la conscience et phénoménologie de la vie », dans G. B. Madison (éd), *Sens et existence. En hommage à Paul Ricœur*, Paris, Éd. du Seuil, 1975, pp. 138-151.

« Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie ? », dans *Philosophiques*, 1978 (5), pp. 133-150.

« Préalables philosophiques à une lecture de Marx », dans *Bulletin de la Société française de philosophie*, Séance du 23 avril 1983, pp. 117-151.

« Sur l'ego cogito », dans J.-L. Marion (éd), *La passion de la raison, hommage à Ferdinand Alquié*, Paris, PUF, 1983, pp. 97-112.

« Représentation et auto-affection », dans *Communio*, 1987 (3), pp. 77-96.

« Philosophie et subjectivité », dans A. Jacobs (éd), *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. I : *L'univers philosophique*, Paris, PUF, 1989, pp. 46-56.

« Ce que la science ne sait pas », dans *La recherche*, 1989 (208), republié dans *Vie et révélation*, Publications de la faculté des lettres et des sciences humaines de l'Université Saint-Joseph, Beyrouth, 1996, pp. 55-63.

« Quatre principes de la phénoménologie », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1991 (1), pp. 3-26.

« Narrer le pathos. Entretien avec Michel Henry », dans *Revue des sciences humaines*, 1991, pp. 49-65.

« Ricœur et Freud : entre psychique et phénoménologie », dans J. Greisch et R. Kearney (éds), *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Éd. du Cerf, Coll. « Passages », 1991, pp. 127-143.

« Parole et religion : la parole de Dieu », dans J.-F. Courtine (éd.), *Phénoménologie et Théologie*, Paris, Critérion, 1992, pp. 129-160.

« Phénoménologie de la naissance », dans *Alter*, 1994 (2), pp. 295-312.

« Phénoménologie non intentionnelle : une tâche de la philosophie à venir », dans D. Janicaud (éd), *L'intentionnalité en question. Entre phénoménologie et recherches cognitives*, Paris, Vrin, 1995, pp. 383-397.

« Le corps vivant », dans *Cahiers de l'École des Sciences philosophiques et religieuses*, 1995 (18), pp. 71-97.

« De la conception grecque du corps à la conception chrétienne de la chair », dans J.-M. Longneaux (éd), *Retrouver la vie oubliée. Critique et perspectives de la philosophie de Michel Henry*, Namur, Presses universitaires de Namur, 2000.

« Phénoménologie matérielle et langage (ou : pathos et langage) », dans A. David et J. Greisch (éds.) *Michel Henry. L'épreuve de la vie. Actes du colloque de Cerisy de 1996*, Paris, Éd. du Cerf, 2001, pp. 15-37.

« Difficile démocratie », dans A. David et J. Greisch (éds.), *Michel Henry. L'épreuve de la vie. Actes du colloque de Cerisy de 1996*, Paris, Éd. du Cerf, 2001, pp. 39-54.

« Indications biographiques. Entretien avec Roland Vaschalde », dans A. David et J. Greisch (éds.), *Michel Henry. L'épreuve de la vie. Actes du colloque de Cerisy de 1996*, Paris, Éd. du Cerf, 2001, pp. 489-499.

2. Travaux consacrés à Michel Henry

2.1. Ouvrages

David A., *Racisme et antisémitisme. Essai de philosophie sur l'envers des concepts*, Paris, Ellipses, 2000.

Dufour-Kowalska G., *Michel Henry. Une philosophie de la vie et de la praxis*, Paris, Vrin, 1980.

—, *L'Art de la sensibilité de Kant à Michel Henry*, Paris, Vrin, 1996.

Kühn R., *Leiblichkeit als Lebendigkeit. Michel Henrys Lebensphänomenologie absoluter Subjektivität als Affektivität*, Freiburg-München, K. Alber, 1992.

Longneaux J.-M., *Étude sur le spinozisme de Michel Henry*, dans M. Henry, « *Le bonheur de Spinoza* » suivi de *Étude sur le spinozisme de Michel Henry*, Paris, PUF, 2003.

Sebbah. F. D., *L'Épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la Phénoménologie*, Paris, PUF, 2001.

2.2. Revues (numéros spéciaux) et ouvrages collectifs

Philosophie, 1987 (15) : « Michel Henry ».

Les Études philosophiques, 1988 (1) : « Michel Henry/Recherches ».

Retrouver la vie oubliée. Critiques et perspectives de la philosophie de Michel Henry, J.-M. Longneaux (éd), Namur, Presses universitaires de Namur, 2000.

Michel Henry. *L'épreuve de la vie. Actes du colloque de Cerisy de 1996*, A. David et J. Greisch (éds), Paris, Éd. du Cerf, 2001.

Revue philosophique de la France et de l'étranger, 2001 (3) : « Michel Henry ».

Études phénoménologiques, 2004 (1) : « Commencer par la phénoménologie hylétique ? Actes du colloque tenu à l'université de Liège les 14 et 15 juin 2002.

2.3. Articles et contributions sur Henry

Audi P., « Rousseau et la parole vivante », dans J.-M. Longneaux (éd.), *Retrouver la vie oubliée. Critique et perspectives de la philosophie de Michel Henry*, Namur, Presses universitaires de Namur, 2000, pp. 88-105

— , « Pour une approche phénoménologique du “sentiment de nature”. Rousseau avec Henry », dans A. David et J. Greisch (éds.), *Michel Henry. L'épreuve de la vie. Actes du colloque de Cerisy de 1996*, Paris. Éd. du Cerf, 2001, pp. 407-437.

Barbaras R., « De la phénoménologie du corps à l'ontologie de la chair M. Henry, M. Merleau-Ponty », dans J.-C. Goddard et M. Labrune (éds.), *Le corps*, Paris, Vrin/Intégral, 1992, pp. 242-280.

— , « Le sens de l'auto-affection chez Michel Henry et Merleau-Ponty », dans *Épokhe*, 1991 (2), pp. 91-111.

Bernet R., « Une vie intentionnelle sans sujet ni objet? », dans *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, PUF, 1994, pp. 297-327.

— , « Christianisme et phénoménologie », dans A. David et J. Greisch (éds.), *Michel Henry. L'épreuve de la vie*, Paris, Éd. du cerf, 2001, pp. 181-201.

Borch-Jacobsen M., « L'inconscient malgré tout », dans *Les études philosophiques*, 1988, pp. 1-36.

Calin R., « Passivité et profondeur, l'affectivité chez Levinas et M. Henry », dans *Les études philosophiques*, 2000 (3), pp. 355-378.

Colette J., « L'essence de la manifestation », dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1967 (51), pp. 39-52.

– , « Phénoménologie et métaphysique », dans *Critique*, 1993 (1), pp. 56-73.

Chrétien J.-L., « La vie sauve », *Les Études philosophiques*, 1988 (1), pp. 37-49.

Depraz N., « M. Henry, *Phénoménologie matérielle* », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1994 (1), pp. 105-108.

– , « Le statut de la réduction chez Michel Henry », dans J.-M. Longneaux (éd.), *Retrouver la vie oubliée. Critique et perspective de la philosophie de Michel Henry*, Presses universitaires de Namur, 2001, pp. 21-44.

– , « En quête d'une métaphysique phénoménologique : la référence henryenne à Maître Eckhart », dans A. David et J. Greisch (éds.), *Michel Henry. L'épreuve de la vie*, Paris, Éd. du Cerf, 2001, pp. 255-279.

Dufour-Kowalska G., « Michel Henry lecteur de Maître Eckhart », dans *Archives de philosophie*, 1973 (36), pp. 603-624.

Forthomme B., « L'épreuve affective d'autrui selon Emmanuel Levinas et Michel Henry », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1986 (1), pp. 90-114.

– , et Hatem J., *Affectivité et altérité selon Levinas et Henry*, Paris, Cariscript, 1996.

Gabellieri E., « De la métaphysique à la phénoménologie : une "relève" ? », dans *Revue philosophique de Louvain*, 1996 (4), pp. 625-645.

Gély R., « Croyance et foi perspective. Merleau-Ponty et Michel Henry, lecteurs de Maine de Biran », dans *Sciences et Esprit*, 2001 (53/2), pp. 329-352.

Greisch J., « Descartes selon l'ordre de la raison herméneutique. Le "moment" cartésien chez Michel Henry. Martin Heidegger et Paul Ricœur », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1989 (73), pp. 529-548.

– , « L'arbre de la vie et l'arbre du savoir », dans A. David et J. Greisch (éds.), *Michel Henry. L'épreuve de la vie. Actes du colloque de Cerisy de 1996*, Paris, Éd. du Cerf, 2001, pp. 383-406.

Grosos Ph., « Michel Henry ou le dernier système », dans *Les Études philosophiques*, 1988 (2), pp. 197-218.

Huillamaud P., « L'autre et l'immanence. Étude comparée sur les ontologies de Michel Henry et d'Emmanuel Levinas », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1989 (94), pp. 251-272.

Haar M., « Michel Henry entre phénoménologie et métaphysique », dans *Philosophie*, 1987 (15), pp. 30-54.

– , « Peinture, perception, affectivité », dans M. Richir et E. Tassin (éds.) *Merleau-Ponty. Phénoménologie et expérience*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992, pp. 101-122.

Hatem J., « La tonalité mystique de la seconde naissance », dans J.-M. Longneaux (éd.), *Retrouver la vie oubliée. Critiques et perspectives de la philosophie de Michel Henry*, Namur, Presses universitaires de Namur, 2000, pp. 166-182.

Janicaud D., « Les surprises de l'immanence », dans *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, L'Éclat, 1990, pp. 57-73.

Khosrokhavar F., « La scansion de l'intersubjectivité. Michel Henry et la problématique d'autrui », dans *Rue Descartes*, 2002 (35), pp. 63-75.

Kühn R., « La contre-réduction comme “saut” dans la vie absolue », dans J.-M. Longneaux (éd.), *Retrouver la vie oubliée. Critique et perspective de la philosophie de Michel Henry*, Presses universitaires de Namur, 2000, pp. 67-80.

– , « Le passage absolu. De l’affectivité comme la seule certitude possible », dans A. David et J. Greisch (éds.), *Michel Henry. L’épreuve de la vie. Actes du colloque de Cerisy de 1996*, Paris, Éd. du cerf, 2001.

– , « Réception et réceptivité. La phénoménologie de la vie et sa critique », dans *Revue philosophique de la France et de l’étranger*, 2001 (3), pp. 295-304.

– , « L’enjeu phénoménologique comme phénoménologie pratique », dans *Études phénoménologiques (Actes du colloque « Commencer par la phénoménologie hylétique ? »*, tenu les 14 et 15 juin 2002 à l’université de Liège), 2004 (1), pp. 203-220.

Lacroix J., « Une philosophie du sentiment. Michel Henry », dans *Panorama de la philosophie française contemporaine*, Paris, PUF, 1966, pp. 161-167.

Laroureux S., « Corps et dualisme chez Michel Henry », dans *Annales de philosophie*. Université Saint-Joseph, Beyrouth, 1999 (20), pp.1-16.

– , « De l’auto-affection à l’auto-affection. Remarques sur l’expérience d’autrui dans la phénoménologie de Michel Henry », dans *Alter. Revue de phénoménologie*, 1999 (7), pp. 149-168.

– , « La référence à Maître Eckhart dans la phénoménologie de Michel Henry », *Revue philosophique de Louvain*, 2001 (99/2), pp. 220-253.

– , « Phénoménologie et théologie négative », dans *Voir*, 2002 (24-25), pp. 62-73.

– , « Quel type d’apparaître pour l’ “épreuve de soi” ? Michel Henry et la question du transcendantal », dans *Études phénoménologiques (Actes du colloque « Commencer par la phénoménologie hylétique ? »*, tenu les 14 et 15 juin 2002 à l’université de Liège), 2004 (1), pp. 227-249.

– , « Vers un régime de l’auto-affection ? Remarques sur la possibilité de formaliser un régime de passivité », dans *Recherches sociologiques*, 2004 (2), pp. 155-166.

Laruelle F., « La méthode transcendantale », dans A. Jacobs (éd.), *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. I : *L’univers philosophique*, Paris, PUF, 1989, pp. 693-700.

Leclercq B., « Circulez ; il n’y a rien à voir. De la caducité d’une phénoménologie purement matérielle », dans *Études phénoménologiques (Actes du colloque « Commencer par la phénoménologie hylétique? »*, tenu les 14 et 15 juin 2002 à l’université de Liège), 2004 (1), pp. 203-220.

Lemoine M., « Affectivité et auto-affection : réflexions sur le “corps subjectif” Chez Maine de Biran et Michel Henry », dans *Les Études philosophiques*, 2000 (2), pp. 243-267.

Longneaux J.-M., « La réduction radicalisée comme passage du premier au troisième genre de connaissance », dans J.-M. Longneaux (éd.), *Retrouver la vie oubliée. Critique et perspectives de la philosophie de Michel Henry*, Namur, Presses universitaires de Namur, 2000, pp. 45-64.

– , « D’une philosophie de la transcendance à une philosophie de l’immanence », dans *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*, 2001 (3), pp. 305-319.

– , « Le barbare, l’idiot et l’hérétique », dans *Études phénoménologiques (Actes du colloque « Commencer par la phénoménologie hylétique? »*, tenu les 14 et 15 juin 2002 à l’université de Liège), 2004 (1), pp. 97-115.

Macann C., « Deux concepts de transcendance », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1986 (1), pp. 24-46.

Maesschalck M., « La forme communautaire du jugement éthique chez M. Henry. Filiation et fraternité », dans J.-M. Longneaux (éd.), *Retrouver la*

vie oubliée. *Critique et perspective de la philosophie de Michel Henry*, Presses universitaires de Namur, 2000, pp. 183-206.

Marion J.-L., « Générosité et phénoménologie. Remarques sur l'interprétation du *cogito* cartésien par Michel Henry », dans *Les Études philosophiques*, 1988, pp. 51-72. Repris dans *Questions cartésiennes. Méthodes métaphysique*, Paris, PUF, 1991, pp. 153-187.

Pol-Droit R., « Michel Henry et les terreaux de la vie », dans *Le monde*, 9-10 février 1986, p. XII.

Porée J., « Le temps du souffrir » dans *Archives de philosophie*, 1991 (54), p. 213-240.

Ricœur P., « Le Marx de Michel Henry », dans *Lectures 2. La contrée des philosophies*, Paris, Éd. du Seuil, 1992, coll. « Points-Essais », 1999, pp. 265-293.

Sebbah F.-D., « Éveil et naissance. Quelques remarques à partir d'Emmanuel Levinas et Michel Henry », dans *Alter*, 1993 (1), pp. 213-238.

— , « Aux limites de l'intentionnalité : M. Henry et E. Levinas lecteurs des *Leçons sur la conscience intime du temps* », dans *Alter*, 1994 (2), pp. 245-259.

— , « Une réduction excessive : où en est la phénoménologie française? » dans E. Escoubas et B. Waldenfels (éds.), *Phénoménologie française et phénoménologie allemande*, Paris, L'Harmattan, 2000, pp. 155-173.

— , « Naître à la vie, naître à soi-même : à propos de la notion de naissance chez Michel Henry », dans A. David et J. Greisch (éds.), *Michel Henry. L'épreuve de la vie*, Paris, Éd. du Cerf, 2001, pp. 95-116.

— , « En-deçà du monde ? À propos de la phénoménologie de Michel Henry », *Études phénoménologiques (Actes du colloque « Commencer par la phénoménologie hylétique? »*, tenu les 14 et 15 juin 2002 à l'université de Liège), 2004 (1), pp. 81-94.

Tilliette X., « La révélation de l'essence. Note sur la philosophie de Michel Henry », dans *Manifestation et révélation*, Paris, Beauchesne, 1976, pp. 207-236.

– , « Une nouvelle monadologie : la philosophie de Michel Henry », dans *Gregorianum*, 1980 (61), pp. 633-651.

Van riet G., « Une nouvelle ontologie phénoménologie : La philosophie de Michel Henry », dans *Revue philosophique de Louvain*, 1966 (64), pp. 436-457.

Yamagata Y., « Une autre lecture de *L'Essence de la manifestation* : Immanence, présent vivant et altérité », dans *Les Études Philosophiques*, 1991 (2), pp. 173-191.

3. Travaux de Husserl

Recherches logiques, Tome I, trad. fr. Hubert Elie, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1974.

Recherches logiques, Tome II/1, tr. fr. H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1962.

Recherches logiques, Tome II/2, tr. fr. H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1962.

Recherches logiques, Tome III, tr. fr. H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1974.

Ideen I: Idées directrices pour une phénoménologie, 1913, tr. fr. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950.

Logique formelle et logique transcendantale, tr. fr. S. Bachelard, Paris, PUF, 1957.

Ideen II : Recherches phénoménologiques pour la constitution, trad. Fr. E. Escoubas, Paris, PUF, 1982.

Chose et espace. Leçon de 1907, tr. fr. J.-F. Lavigne, Paris, PUF, 1989.

Expérience et jugement, tr. fr. D. Souche-Dagues, Paris, PUF, 1991.

Problèmes fondamentaux de la phénoménologie, trad. fr. J. English, Paris, PUF, 1991, p. 164.

Méditations cartésiennes et Les Conférences de Paris, tr. fr. Buhot de Launay, Marc, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1994.

De la synthèse passive, tr. fr. P. Jean-François et M. Richir, Grenoble, Millon, 2004.

Phénoménologie de l'attention, tr. fr. D. Natalie, Paris, Vrin, 2009.

4. Études générales

4.1. Ouvrages

Bandini A., *Wilfrid Sellars et le mythe du donné*, Paris, PUF, 2012.

Barbaras R., *Le désir et la distance, Introduction à une phénoménologie de la perception*, Paris, Vrin, 1999.

– , *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, J. Millon, Coll. « Krisis », 1991.

– , *La Perception. Essai sur le sensible*, Paris, Hatier, Coll. « Optiques, Philosophie », 1994.

Bernard S., *Topologie du néant : une approche de l'École de Kyôto*, Louvain-la-Neuve, Institut supérieur de philosophie, 2000.

– , *Le néant évidé : ontologie et politique chez Keiji*, Éditions Peeters, Louvain-Paris, 2003.

Brentano F., *Psychologie du point de vue empirique*, tr. fr. Maurice de Gandillac, Paris, Aubier, 1944.

- Caruana V., Michel Henry, « Entretien avec Michel Henry », dans *Philosophique*, 2000(3).
- Dastur F., *Heidegger: la question du logos*, Paris, Vrin, 2007.
- Depraz N., *Transcendance et incarnation*, Paris, Vrin, 1995.
- Derrida J., *La Voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967.
- Descartes R., *Les passions de l'âme*, Paris, Flammarion, 1996.
- Dufourcq A., *La dimension imaginaire du réel dans la philosophie de Husserl*, Springer Science+Business Media, 2011.
- Dufour-Kowalska G., *Michel Henry, un philosophe de la vie et de la praxis*, Paris, Vrin, 1980.
- Escoubas E. et Tengelyi L., *Affect et affectivité dans la philosophie moderne et la phénoménologie*, Paris, L'Harmattan, 2008.
- Goethe J. W., *Faust*, tr. fr. Gérard de Nerval, Paris, J'Ai Lu, 1995.
- Granel G., *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, Paris, Gallimard, 1980.
- Housset E., *Personne et sujet selon Husserl*, Paris, PUF, 1997.
- Heidegger M., *Questions IV: Temps et être ; La fin de la philosophie et la tâche de la pensée ; Le tournant ; La phénoménologie et la pensée de l'être ; Les séminaires du Thor ; Le séminaire de Zähringen* ; tr. fr. Jean Beaufret, Paris, Gallimard, 1976.
- Heidegger M., *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. fr. Jean-François Courtine, Paris, Gallimard, 1985.
- Heidegger M., *L'Affaire de la pensée : pour aborder la question de sa détermination*, tr. fr. Alexandre Schild, Mauvezin : Trans-Europ-Repress, 1990.

Julien M., *La psychologie descriptive de Franz Brentano face aux débats contemporains sur la conscience*. Philosophy. Université de Grenoble ; Université du Québec à Montréal, 2013.

Kant I., *Critique de la faculté de juger*, tr. fr. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1974.

Lao Tseu, *TAO TÖ KING : Le livre de la voie et de la vertu*, tr. fr. J. J.-L. Duyvendak, Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi.

Leclercq J., Monseu N., *Phénoménologies littéraires de l'écriture de soi*, Dijon, EUD, 2009.

Leclercq J., *Revue internationale Michel Henry n°3 – 2013, Notes préparatoires à "L'essence de la manifestation" : la subjectivité*, Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2013.

Leclercq J., Lavigne J.-F., *Espérer. Études de phénoménologie*, Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2015.

Lavigne J.-F., *Les "Méditations cartésiennes" de Husserl*, Paris, Vrin, 2008.

Marx K., *Les Thèses sur Feuerbach*, trad. Fr. Macherey, Pierre, Paris : Amsterdam, 2008.

Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature*, Paris, Alcan, 1932.

Maître Tchouang, *Les Oeuvres de Maître Tchouang*, tr. fr. par J. Levi, Paris : Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances, 2010.

McIntyre R. and Smith D. W., *Theory of Intentionality*, in J. N. Mohanty and, William R. McKenna, eds., *Husserl's Phenomenology: A Textbook*, Washington, D. C. : Center for Advanced Research in Phenomenology and University Press of America, 1989.

Meng Tzeu, *Les quatre livres IV.- Œuvres de Meng Tzeu*, Traduit par Séraphin Couvreur, Leiden : Brill 1949.

- Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1952.
- , *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, 1960.
- , *Le visible et l'invisible ; suivi de Notes de travail*, Paris, Gallimard, 1964.
- , *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969.
- , *Merleau-Ponty à la Sorbonne : résumé de cours 1949-1952*, Dijon, Cynara, 1988.
- , *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Grenoble : Cynara, 1989.
- , *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris: Gallimard, Coll. « Folio-essai », 1996.
- , *Le monde sensible et le monde de l'expression : cours au Collège de France : notes*, 1953, Genève, Métis Presses, 2011.
- Montavont A., *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, 1999.
- Perreau L., *Le monde social selon Husserl*, Springer Netherlands, 2013.
- Platon, *Apologie de Socrate - Criton - Phédon*, tr. Émile Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.
- Polanyi M., *The Tacit Dimension*, Chicago, University of Chicago Press, 1966.
- Sartre J.-P., *L'être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943 ; Coll. « Tel », 1993.
- Scheler M., *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs : essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique*, tr. fr. M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1955.
- Seron D., *Objet et signification : matériaux phénoménologiques pour la théorie du jugement*, Paris, Vrin, 2003.

Sokolowski R., *The formation of Husserl's concept of constitution*, Martinus Nijhoff, 1970.

Vidalin A., *La parole de la vie : La phénoménologie de Michel Henry et l'intelligence chrétienne des Écritures*, Paris, Parole et silence, 2006.

Wahl J., *Études kierkegaardiennes*, Paris, Aubier, 1938.

Wang Yangming, *The philosophy of Wang Yang-Ming*, Translated from the Chinese by Frederick Goodrich Henke, London – Chicago the open court publishing co. 1916.

Wittgenstein L., *Tractatus Logico-philosophicus*, tr. fr. Gilles-Gaston Granger, Paris, Gallimard, 1993.

Zahavi D., « The Three Concepts of Consciousness in *Logische Untersuchungen* », dans *Husserl Studies*, vol.18, No.1, 2002 (Kluwer Academic Publishers, 2002).

4.2. Articles

Barbaras R., « Le sens de l'auto-affection chez Michel Henry et Merleau-Ponty », dans *Affectivité et pensée, Epokhè 2*, Grenoble, Millon, 1991.

Barsotti B., « L'esprit : la relation du corps et l'esprit selon Husserl », dans *Philopsis revue numérique*.

Benoist J., « De Kant à Bolzano : Husserl et l'analyticité », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, No. 2, *Philosophies autrichiennes* (avril-juin 1997), pp. 217-238.

Benoist J., « Dépassements de la métaphysique », dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2004/2 (Tome 129), pp. 167-180.

Boccaccini F., « Les promesses de la perception. La synthèse passive chez Husserl à la lumière du projet de psychologie descriptive brentanienne », dans *Bulletin d'analyse phénoménologique* VIII 1, 2012 (Actes 5), pp. 40-69.

Boehm R., « Les ambiguïtés des concepts husserliens d'“immanence” et de “transcendance” », dans *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, T. 149 (1959), pp. 481-526.

Breyer T., « Attentivité et responsivité », dans *Bulletin d'analyse phénoménologique* VI 10, 2010, pp. 1-18.

Brisart R., « Husserl et la non ready-made theory : la phénoménologie dans la tradition constructiviste », dans *Bulletin d'analyse phénoménologique* VII 1, 2011 (Actes 4), pp. 3-36.

Chauve A., « La logique et l'épistémologie : logique formelle, logique transcendantale », dans *Philopsis, revue numérique*.

Dell'Orto F., « Reconstructing opacity. Husserlian motivation as a 'third synthesis', Lebenswelt: aesthetics and philosophy of experience, dans *Lebenswelt Aesthetics & Philosophy of Experience* », 2011(1), pp. 88-96.

De Sanctis F. P., « Le problème du temps chez Michel Henry : L'origine de l'espace », dans *Bulletin d'analyse phénoménologique* V 1, 2009, pp. 1-25.

Dieter L., « Le concept husserlien d'intuition catégoriale », dans *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, Tome 99, N°4, 2001, pp. 652-682.

Dittmar N., « Husserl. Le sens des choses », *Rubrique Philosophie*, 19 février 2012.

Ducharme O., « Le concept d'habitus chez Michel Henry », dans *Journal of French and Francophone Philosophy*, Vol XX, No 2, 2012, pp. 42-56.

Dussort H., « Husserl juge de Kant », dans *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, T. 149 (1959), pp. 527-544.

Farges J., « Intentionnalité et réflexion : Éléments pour une confrontation des phénoménologies sartrienne et husserlienne », dans *Bulletin d'analyse phénoménologique* VI 8, 2010 (Actes 3), pp. 244-263.

Fisette D., « Brentano et Husserl sur la perception sensible », dans *Bulletin d'analyse phénoménologique* VII 1, 2011 (Actes 4), pp. 37-72.

Fréchette G., « Géométrie, fiction et discours sous hypothèse : Husserl et les objets intentionnels en 1894 », dans *Philosophiques*, vol. 36, n° 2, 2009, pp. 355-379.

Furuso T., « La répétition de la “philosophie du christianisme” », dans *Revue internationale Michel Henry n°6 – 2015 : La phénoménologie française au Japon*, Presse universitaire de Louvain, 2015, pp. 85-101.

Gallerand A., « La question de la signification des propositions subjectives chez le premier Husserl (1901-1908) », dans *Philosophie*, 2011/4 - n° 111, pp. 52-76.

Gély R., « Réversibilité et asymétrie des rôles chez Michel Henry et Merleau-Ponty », dans *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, n°97, 2002, pp. 117-166.

Gyemant M., « Les objets intentionnels. À la frontière entre les actes et le monde », dans *PhaenEx* 4, no. 1 (spring/summer 2009), pp. 84-111.

– , « L'universalité du remplissement : Réflexions sur la référence des intentions de signification dans les *Recherches logiques* », dans *Bulletin d'analyse phénoménologique* VI 4, 2010, pp. 1-27.

– , « Le remplissement des objets idéaux : Sur la théorie du remplissement catégorial dans la VIe Recherche logique de Husserl », dans *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, Volume 9 (2013), Numéro 4, pp. 1-29.

Gilbert H., « L'insistance du langage dans la phénoménologie post-husserlienne », dans *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, Tome 77, N°33, 1979, pp. 51-70.

Gilbert, S. J. P., « Un tournant métaphysique de la phénoménologie française ? M. Henry, J.-L. Marrien et P. Ricœur », dans *NRT* 124 (2002), pp. 597-617.

Joumier L., « La passivité comme motif de scepticisme. Hume précurseur et adversaire de la phénoménologie », *Bulletin d'analyse phénoménologique* VIII 1, 2012 (Actes 5), pp. 18-39.

Lavigne J.-F., « Souffrance et ipséité selon Michel Henry - Le problème de l'identité transcendantale de l'ego », dans *Cahiers philosophiques*, 2011/3 n° 126, pp. 66-81.

Le Quitte S., « Un modèle axiologique de l'intentionnalité ? », dans *Bulletin d'analyse phénoménologique* VI 8, 2010 (Actes 3), pp. 192-212.

Longneaux J.-M., « D'une philosophie de la transcendance à une philosophie de l'immanence », dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 2001/3 (Tome 126), pp. 305-319.

Majolino C., « Remarques sur le couple forme/matière. Entre ontologie et grammaire chez Anton Marty », dans *Les Études philosophiques*, 2003/1 n° 64, pp. 65-81.

Melle U., « La théorie husserlienne du jugement », dans *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, Tome 99, N°4, 2001, pp. 683-714.

Michael K. Shim, "Representationalism and Husserlian Phenomenology", *Husserl Studies* (2011) 27:197–215.

Monseu N., « Le problème de la nature dans l'éthique de Husserl », dans *Bulletin d'analyse phénoménologique* VI 2, 2010 (Actes 2), pp. 22-41.

Moran D., « Immanence, Self-Experience, and Transcendence in Edmund Husserl, Edith Stein, and Karl Jaspers », dans *American Catholic Philosophical Quarterly*, 2008, Vol. 82, No. 2, pp. 265-291.

Moran D., « Edmund Husserl's phenomenology of habituality and habitus », dans *Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol. 42, No. 1, January 2011, pp. 53-77.

Ong-Van-Cung K-S., « La vie du sujet. Michel Henry lecteur de Descartes », dans G. Jean et J. Leclercq, *Lectures de Michel Henry : Enjeux et Perspectives*, Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2014, pp. 279-293.

Richir M., « Phénoménologie de la conscience esthétique. Husserl (H. XXIII. texte n°15) - Traduction et Commentaire », dans *Revue d'Esthétique* n° 36 : Esthétique et Phénoménologie - J.M. Place - Paris - 1999 - pp. 9-23.

Ricœur P., « Analyse et problèmes dans *Ideen II* », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 56e Année, No. 4 (Octobre-Décembre 1951), pp. 357-394.

– , « Le dernier Wittgenstein et le dernier Husserl sur le langage », dans *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*, Vol 5, No 1 (2014), pp. 7-27.

Rodrigo P., « “La vie à l’œuvre” : le Kandinsky de Michel Henry », dans *Lectures de Michel Henry : Enjeux et perspectives*, par Gr. Jean, J. Leclercq, Presses universitaire de Louvain, 2014 , pp. 211-227.

Rousseau A., « Quelques aspects de la philosophie du langage (Frege, Husserl, Wittgenstein) et leur incidence en linguistique », dans *Germanica* 8 | 1990, pp. 203-241.

Serban C., « Conscience impressionnelle et conscience réflexive : Husserl, Fink et les critiques phénoménologiques », dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2012/4 - Tome 137, pp. 473-493.

Seron D., « Qu’est-ce qu’un phénomène ? », dans *Études phénoménologiques*, 39-40 (2004), pp. 7-32.

– , « Phénoménologie et objectivisme sémantique dans les Recherches logiques de Husserl », dans B. Leclercq et B. Collette-Ducic (éds.), *L'idée de l'idée :*

Éléments de l'histoire d'un concept, Louvain – Paris – Dudley MA, Peeters, 2012, pp. 215-237.

– , « Théorie relationnelle et théorie phénoménale de l'intentionnalité », dans S. Richard (éd.), *Analyse et ontologie : Le renouveau de la métaphysique dans la tradition analytique*, Paris, Vrin, 2010, pp. 39-70.

Tengelyi L., « Ccorporéité, temporalité et ipséité : Husserl et Henry », dans *Michel Henry: pensée de la vie et culture contemporaine : Colloque international de Montpellier*, Paris, Beauchesne, 2006 , pp. 51-66.

Van Riet G., « Une nouvelle ontologie phénoménologique. La philosophie de Michel Henry », dans *Revue Philosophique de Louvain*, Troisième série, tome 64, n°83, 1966, pp. 436-457.

Vermersche P., « Conscience directe et conscience réfléchie », dans *Intellectia*, 2000/2, 31, pp. 269-311.

Walsh P. J., « Husserl's Concept of Motivation: The Logical Investigations and Beyond », *Logical Analysis and History of Philosophy*, Vol.16, 2013, pp. 70-83.

Wrathall, M. A., « Reasons, and Causes », In: Carman, T. /Hansen, M. B.N. (eds.) 2005. *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 111–128.

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION	4
Problématique.....	4
Plan de notre travail.....	12
Préliminaires : le problème de la sensation, du sentiment et de la perception chez Husserl et Henry	14
 PREMIÈRE SECTION : LA PERCEPTION EN TANT QU'ACTE	
OBJECTIVANT FONDAMENTAL CHEZ HUSSERL	32
Chapitre premier : La conscience et le monde.....	32
§ 1 La conscience dans la phénoménologie husserlienne	32
§ 2 Distinction entre le contenu réel et le contenu intentionnel de l'acte	42
§ 3 Contenu intentionnel, objet intentionnel dans les <i>Recherches logiques</i> ...	45
§ 4 La relation fondatrice entre actes : une modification de la théorie brentanienne de la représentation	48
§ 5 Clarification du phénomène. Relation intentionnelle entre la conscience et l'objet intentionnel	53
§ 6 Le tournant transcendantal : l'objet intentionnel dans les <i>Ideen I</i>	56
§ 7 L'objet intentionnel dans le sentiment intentionnel ou dans l'acte affectif	60
Chapitre II : La dimension pré-donnée de la perception : la constitution originaire.....	75
§ 8 La manifestation perceptive et la sensation	75
§ 9 La matière sensible en tant que couche inférieure subordonnée à la couche intentionnelle	81
§ 10 L'acte objectivant et non-objectivant dans les <i>Ideen II</i>	86
§ 11 La constitution de l'objet sensible et les couches de la subjectivité.....	88
§ 12 Le schème sensible en tant que manifestation originaire	98
§ 13 La constitution sensible du corps	106
§ 14 La motivation dans les <i>Ideen II</i>	113
§ 15 La réalisation de l'intersubjectivité dans le corps selon les <i>Ideen II</i>	127

DEUXIÈME SECTION : LE CORPS SUBJECTIF ET LA MANIFESTATION

ORIGINAIRE CHEZ HENRY133

Chapitre premier : Le Corps subjectif chez Henry133

§ 16 Le corps et la matérialité..... 133

§ 17 Le corps subjectif et l'immanence transcendante..... 140

a. Une philosophie ontologique du corps 140

b. L'être du corps et ses mouvements..... 148

c. Le corps « vivant » en tant que corps transcendantal 151

§ 18 Le mouvement du corps et la dualité de la manifestation du corps..... 155

§ 19 Le sentir dans Philosophie et phénoménologie du corps 162

§ 20 L'auto-affection de l'être de l'*ego* et la phénoménologie ontologique. 167

§ 21 Le problème de la passivité et la subjectivité absolue 175

§ 22 Le savoir du corps comme habitude chez Henry et Husserl..... 178

Chapitre II : L'Auto-affection et la manifestation originaire chez Henry192

§ 23 La nécessité d'édifier une ontologie phénoménologique
universelle pour préciser la signification du phénomène : un « phénomène »
originaire 192

§ 24 Une ontologie phénoménologique de l'être de l'*ego*..... 195

§ 25 Une ontologie de la subjectivité absolue 214

§ 26 L'immédiat comme signification ontologique essentielle du concept
d'immanence chez Henry..... 219

§ 27 L'immanence en tant que fondement de la transcendance chez Henry :
une critique de la notion de l'immanence et de la transcendance chez Husserl
..... 224

§ 28 L'auto-affection et la réceptivité 237

§ 29 Le temps et l'auto-affection de la vie..... 243

§ 30 L'affectivité et l'ipséité 252

§ 31 L'ontologie phénoménologique universelle de Henry et la pensée de la
Voie (Tao) chez Lao Tseu 259

TROISIÈME SECTION : L'AUTO-RÉVÉLATION DE LA VIE CHEZ HENRY

.....273

Chapitre premier : L'affectivité et l'invisible.....273

§ 32 L'immanence et l'invisibilité de la vie.....	273
§ 33 L'affectivité et la révélation du sentiment.....	278
§ 34 La signification ontologique de la révélation comme affectivité	289
§ 35 La tonalité du sentiment et son expression affective	295
§ 36 L'autorévélation du sentiment en tant que savoir absolu	301
Chapitre II : La praxis de la vie et le vivre.....	309
§ 37 Le sentiment et le corps : incarnation du corps.....	309
§ 38 La connaissance en tant que « manifesté » et « manifestant » : un subjectivisme absolu.....	315
§ 39 L'autorévélation de la vie dans l'action : la dialectique immanente de la vie.....	321
§ 40 Une nouvelle éthique dans la phénoménologie de l'affectivité ?	326
QUARTIÈME SECTION : LA COMPRÉHENSIBILITÉ DE LA VIE ET LA PENSÉE CONFUCÉENNE	333
§ 41 La liberté du vivre : la passivité et l'activité du sujet, auto-éducation du moi.....	333
§ 42 Une comparaison de la pensée confucéenne (Meng tzeu et Wang Yangming) et de l'autorévélation du sentiment chez Henry	343
§ 43 Une éthique du sentiment.....	355
CONCLUSIONS.....	360
BIBLIOGRAPHIE.....	371
1. Travaux de Michel Henry	371
1.1. Ouvrages.....	371
1.2. Romans.....	372
1.3. Articles et contributions	372
2. Travaux consacrés à Michel Henry	374
2.1. Ouvrages.....	374
2.2. Revues (numéros spéciaux) et ouvrages collectifs	374
2.3. Articles et contributions sur Henry.....	375
3. Travaux de Husserl	381
4. Études générales	382

4.1. Ouvrages.....	382
4.2. Articles.....	386
TABLE DES MATIERES	392