

POUR UN POINT DE VUE D'IMMANENCE
EN SCIENCES HUMAINESMarc Maesschalck & Benoît Ghislain Kanabus¹*(Université catholique de Louvain)*

Abstract: Cet article montre comment fonder à partir de Schelling et de Henry une critique radicale des biais d'objectivation et de subjectivation en sciences humaines. Cette critique ouvre la voie à la construction d'un point de vue d'immanence qui se caractérise par l'expérimentation d'une constitution d'affect dans un processus dont procède la subjectivité. Ce point de vue d'immanence remet en question les attitudes admises dans la production des relations sociales et des normes qui les encadrent de manière à accroître l'attention en même temps à la vulnérabilité de ces processus et à leur pouvoir de transformation des affects.

Keywords: Henry, Schelling, critique de l'objectivisme et du subjectivisme, auto-potentiation, dissociation des points de vue (vulnérabilité), transformabilité des affects (déstabilisation), normativité.

« Les pensées superficielles sont celles de la médiation »². Telle sera la maxime de notre démarche concernant l'apport de la phénoménologie radicale à la philosophie des sciences humaines et, plus spécifiquement, dans ce domaine, aux relations fondamentales pour le droit et l'éthique, entre la théorie de l'action et la théorie de la norme. Si l'objectivation est effectivement le biais fondamental introduit par le point de vue descriptif et observant, la réduction de ce biais est d'autant plus importante pour une interrogation scientifique qui se veut en contact immédiat avec le cours de l'action occupée à se réaliser et qui tente de saisir en elle les modalités réflexives de l'auto-affection qui y engendre la normativité. Sur ce plan de recherche, les théories contemporaines

¹ Les recherches de M. Maesschalck (UCL/FUSL) et de B. Gh. Kanabus (FNRS-UCL) s'inscrivent dans le cadre d'un projet de recherche — PAI VI/06 — financé par le « Programme Pôles d'attraction interuniversitaires » — État belge — Politique scientifique fédérale (accessible à l'adresse <http://iap6.cpdn.ucl.ac.be/>).

² M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris, PUF, coll. « Épiphanée », 1985, p. 396.

de l'apprentissage social ont réalisé un pas dans la bonne direction : elles ont incorporé le point de vue réflexif de l'acteur sur son agir et tenté de comprendre comment cette transformation de soi dans le mouvement de l'action a sur celle-ci un effet potentialisant.

La limite qui subsiste encore dans cette évolution des théories contemporaines de l'apprentissage est la persistance d'un schisme anthropologique transcendantal hérité de la pensée moderne et qui tend à inverser le rapport d'auto-affection ainsi conçu. L'attention au biais engendré par l'objectivation conduit ainsi à un autre biais, celui d'une subjectivation du rapport à l'action. C'est la manière dont le sujet croit dans l'effet transformant de son rapport à l'action et anticipe celui-ci qui devient condition de la réussite de l'action. Il va donc falloir travailler sur les dispositions subjectives, préparer les capacités, améliorer les compétences, poser des règles d'engagement de celles-ci, de telle sorte que l'encadrement apporté au processus de subjectivation de l'action devienne une garantie de sa réussite.

Cette inversion de perspective a quelque chose de saisissant si l'on considère le pas réalisé par rapport au biais d'objectivation. Alors qu'il était possible dans un premier moment de se rapprocher au plus près du processus réflexif d'auto-affection, c'est une nouvelle médiation qui a pris le pas et a réintroduit de nouveau une distance par rapport à l'auto-potentiation du processus. La réflexivité du processus à laquelle participe le sujet engagé est devenue subrepticement la réflexion du sujet engagé sur sa croyance dans les effets de son engagement au sein d'un processus. En termes d'auto-affection, il n'y a tout simplement plus rien à sentir ; il s'agit désormais uniquement de visée intentionnelle. La différence entre cette visée intentionnelle et celle qui dirigeait le biais de l'objectivation est que la première est vide, alors que l'autre est saturée. On est passé d'une visée déterminante à une visée réfléchissante. C'est pourquoi nous avons parlé d'un biais transcendantal hérité de la pensée moderne. Lorsqu'il est question du rapport de visée que le sujet entretient avec sa propre action, c'est le modèle de la téléologie réfléchissante de Kant qui prend le pas, celui de la finalité sans fin, sans contenu déterminé. Dans ce schéma, c'est la règle formelle de l'anticipation qui l'emporte et le schéma de l'équilibre qui est reconduit. Non seulement la visée médiate prime sur le choix immédiat des conditions matérielles de résolution³, mais c'est la fin qui prime sur le processus lui-même dans l'ordre des conditions. La conséquence en est l'absence complète d'affect à l'égard du processus, comme si la potentiation était inférée par la capacité de viser.

Ce nouveau biais manque une position radicale d'immanence par rapport au processus de l'action en tant que son auto-potentiation entraîne la transformation des affects de ceux qui y participent. Ce point pose une question fon-

³ Cf. M. Maesschalck, « L'éthique matérielle des devoirs du premier Fichte. Le cas de la *Sittenlehre* de 1798 », in *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, 108 (2004), 19 pp., p. 6. Cet article paraîtra en allemand sous le titre « Die Lehre von den bedingten Pflichten », in J.-Ch. Merle et A. Schmidt (éds.), *Fichtes Sittenlehre von 1798*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (à paraître).

damentale à l'égard même de la naissance des sciences humaines. Soit il s'agit d'une modification de visée et il suffit de reconstruire l'histoire des méthodes pour cerner un moment de bifurcation, sans doute induit par l'évolution des méthodes dans les sciences de la nature. Soit les sciences humaines résultent d'une modification des affects par rapport au processus de l'auto-genèse de la conscience de soi de l'action humaine et cette modification radicale n'a pas été complètement élucidée pour elle-même, parce que recouverte immédiatement par de nouvelles productions objectivantes. Si tel est le cas, il serait impératif de procéder à de nouvelles généalogies pour mieux saisir ce qui se cherchait radicalement à la faveur de cette modification.

1. De Schelling à Henry, la naissance des sciences humaines

À cet égard, un texte exemplaire nous semble être la *Philosophie de la Mythologie* de Schelling. L'auteur y procède à un renversement radical par rapport aux recherches scientifiques de son temps. Il ne s'intéresse pas à l'explication historique, philologique ou anthropologique du phénomène mythologique en tant qu'objet d'analyse donné, mais il cherche à comprendre, sur le mode d'une phénoménologie de l'immanence, comment le procès mythologique a affecté la conscience qui y participe. Ce déplacement est d'autant plus intéressant à cerner qu'il peut facilement entraîner chez le lecteur un biais semblable à celui que nous avons relevé dans les théories contemporaines de l'apprentissage. Il suffirait, en effet, d'entendre la *Philosophie de la Mythologie* comme une philosophie de la religion et de chercher dès lors à comprendre comment la conscience est affectée par des croyances mythologiques et donc comment son activité de croyance permet d'émettre des hypothèses sur l'évolution des mythologies. Dans ce cas, la conscience se retire de nouveau, elle échappe à sa mise en jeu par le procès, elle n'est plus donnée à soi par son affectibilité, mais elle produit la forme par son activité projective. Il en va pourtant de tout autre chose pour Schelling. Ce qui préoccupe l'auteur, c'est bien une question de constitution dans un mouvement primitif où le corps des sensations précède le pouvoir thétique de signifier. La clé de lecture que nous proposons apparaît clairement, à la fin des *Leçons* de 1837, lorsque Schelling définit en ces termes le projet de sa *Philosophie de la Mythologie* :

La notion de philosophie de la mythologie se subsume sous celle générale d'une théorie de la mythologie. [...] Il n'y a de théorie possible que de ce qui comporte un être véritable, l'être étant principe de mouvement en avant. [...] <Cette théorie a pour objet> de comprendre un procès théogonique de la conscience à une certaine condition et de mettre en évidence l'effectivité d'un tel procès dans la mythologie-même.⁴

⁴ F. W. J. Schelling, *Leçons inédites sur la Philosophie de la Mythologie*, trad. par A. Pernet, Grenoble, Millon, coll. « Krisis », 1997, p. 122. Le *Manuscrit Anton Eberz*, dont est extraite

Cette citation indique clairement que l'objectif que se fixe Schelling ne se réduit nullement à la compréhension du phénomène de la mythologie. Plus radicalement, il veut comprendre à la fois la *possibilité* d'une conscience qui se projette sur un processus théogonique et la *nécessité* qu'elle s'effectue sur ce mode là. La question fondamentale qu'il pose est donc de savoir comment la conscience en vient à s'historiciser sous la modalité théogonique. Selon ce cadre, la mythologie ne peut prendre sens pour une conscience philosophique que si elle est conçue en tant que *phénomène universel, totalement* posé en son *origine*⁵. Ces trois dimensions sont indicatives d'un cadre épistémologique strict pour Schelling, que l'on pourrait formuler de la manière suivante :

1. La mythologie est compréhensible pour une conscience philosophique *si et seulement si* elle est appréhendée comme la structure *possible* d'un processus génétique universellement transposable (donc susceptible de nous parler aujourd'hui ; doté d'un *potentiel* de productivité sémantique).

2. La mythologie est compréhensible pour une conscience philosophique *si et seulement si* elle réalise son concept dans une existence objective totale, c'est-à-dire comme un mouvement d'auto-réalisation de soi dans l'être-au-monde. On passe alors de la *mythologie potentia* (selon son concept possible) à la *mythologie in actu* (totalement objet).

3. La mythologie est compréhensible pour une conscience philosophique *si et seulement si* son existence peut devenir réflexivement la manifestation d'une structure *nécessaire* de la conscience se saisissant elle-même par ce miroir extérieur (et ce moment clinique) en sa constitution archaïque comme modalité incorporée d'une existence mythologique⁶.

La *Philosophie de la Mythologie* offre ainsi une phénoménologie radicale de l'origine de la potentialité de la conscience. Grâce à elle, Schelling identifie ce que Henry nomme pour sa part le « Rassemblement intérieur original en lequel réside l'essence de toute puissance »⁷, ou encore « l'Archi-Révélation de l'Archi-corps, l'éternelle étreinte avec soi de l'être et de son pathos [...] avant sa dispersion illusoire dans l'extériorité irréalité de l'ek-stase [...] »⁸. En effet, d'une manière identique, ce qui retient l'attention de Henry en philosophie de l'histoire est aussi la constitution et la modification du rapport interne entre la subjectivité transcendante finie et le procès d'ipséisation de la Vie dans lequel elle est engendrée.

cette citation, a été édité en allemand par K. Vieweg et Chr. Danz in F. W. J. Schelling, *Philosophie der Mythologie in drei Vorlesungsnachschriften 1837/1842*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1996, voir p. 112.

⁵ Cf. *ibid.*, p. 39 (texte allemand, p. 37).

⁶ Ces trois réquisits épistémologiques renvoient à une organisation fondamentale de l'intelligence réflexive chez Schelling. Pour être saisie dans sa signification transcendante radicale en tant que mode d'être de l'auto-affection de la conscience vivante, la mythologie doit être posée : (1) dans son extériorité — *hétéronomie* ; (2) dans son altérité — *autonomie* ; (3) dans sa tercéité — *homonomie*.

⁷ M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, op. cit., p. 398.

⁸ *Ibid.*

L'histoire comme science, qu'elle le sache ou non, soutient une relation essentielle à ce Fond ontologique de l'historicité originelle, Fond sur lequel elle découpe ses phénomènes, auquel elle emprunte ses lois mais d'abord son sens, le sens et la motivation secrète de tout son travail. Car ce qu'elle recherche, ce que veut la vie dans l'histoire entendue comme discipline fondamentale de la culture, c'est, par delà l'écart du monde et du temps, se rejoindre soi-même, lire dans l'histoire de ceux qui sont venus avant elle sa propre essence, sa propre histoire donc en tant que voulue et prescrite par cette essence.⁹

Cette citation est une balise précieuse pour tracer le cadre d'un rapprochement possible entre les deux philosophes :

1. *Sur l'histoire comme science*. Dans la « Dixième Leçon : sur l'étude de l'histoire (*Historie*) et de la jurisprudence » des *Leçons sur la méthode des études académiques*¹⁰ — *Leçons* qui annoncent de manière programmatique les grands thèmes à venir de sa philosophie de l'histoire —, Schelling explique que l'histoire, « tout en restant la science de ce qui est effectif comme tel » est la science qui soutient « le point de vue absolu »¹¹ ; point de vue qui « coordonne »¹² le « sens » de la « découpe » ou de l'« extraction »¹³ des phénomènes ou « matériaux »¹⁴ historiques.

Aux yeux de la raison, l'Histoire n'obtient son achèvement que quand les causes empiriques, tout en satisfaisant l'entendement, sont utilisées comme instruments et comme moyens, en vue de la manifestation d'une nécessité plus haute. À travers une telle exposition, l'Histoire ne peut manquer de faire l'effet du drame le plus grandiose et le plus étonnant, drame que seul un esprit infini a pu composer¹⁵.

Cette « nécessité plus haute » est identifiée sans équivoque par Henry aux « lois » d'une Vie absolue elle-même intuitionnée comme histoire.

Les lois de l'histoire ne sont donc rien d'autre que les lois de la vie, sa temporalité même ne s'épuise pas dans celle du monde — entendons l'extériorisation

⁹ M. Henry, *La barbarie*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2001 (première éd. Paris, Grasset, 1987), p. 141.

¹⁰ Ces *Leçons* ont été données en 1802 et en 1803 à Iéna, puis reprises à Würzburg. Cf. F. W. J. Schelling, *Leçons sur la méthode des études académiques*, in *Philosophies de l'Université. L'idéalisme allemand et la question de l'Université. Textes de Schelling, Fichte, Schleiermacher, Humboldt, Hegel*, trad. G. Goffin, J.-F. Courtine, L. Ferry, A. Laks, O. Masson, A. Renaut et J. Rivelaygue, Paris, Payot, coll. « Critique de la politique », 1979, p. 41–164. Pour le texte allemand, nous renvoyons à l'édition des œuvres complètes, F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke*, Bd. V, K. F. A. Schelling (hrsg.), Stuttgart/ Augsburg, J. G. Cotta, 1856–1861, p. 207–352. Sur le contexte, on verra X. Tilliette, *Schelling*, Paris, Calmann-Lévy, coll. « Les vies des philosophes », 1999, p. 103–104.

¹¹ *Ibid.*, p. 126 (texte allemand, p. 310).

¹² *Ibid.*, p. 124 (texte allemand, p. 308).

¹³ *Ibid.*, p. 127 (texte allemand, p. 311).

¹⁴ *Ibid.*, p. 124 (texte allemand, p. 308).

¹⁵ *Ibid.*, p. 127 (texte allemand, p. 310).

originelle de l'extériorité en laquelle advient chaque fois un monde –, elle consiste ultimement dans la temporalité immanente de la vie, dans la conversion en elle et rendue possible par elle du désir en sa satisfaction, de la souffrance dans la joie¹⁶.

2. *Sur la figuration des faits historiques.* Henry a dès lors pris du recul par rapport à la factualité historique pour réserver son attention à une histoire tout autre qui n'en constitue pas moins selon lui la trame invisible des différents événements que nous rassemblons sous le nom d'« histoire » : le procès d'auto-générité de la subjectivité à partir de l'expérience fondamentale de l'auto-engendrement de l'Archi-Soi de la Vie dans la subjectivité transcendante dont la potentiation se lit à travers des figures historiques exemplaires.

[...] le rapport interne du Soi transcendantal à la vie qui le génère [...] a une histoire, il se modifie. Dans la Bible, au temps d'Abraham, ce rapport était adoration et alliance. Ensuite le peuple de Dieu devient idolâtre, il se met à pratiquer la luxure, à aimer le pouvoir, l'argent, donc il n'adore plus le vrai Dieu. [...] C'est d'abord la Loi de Moïse puis sa critique par Paul qui montre comment cette loi est impuissante : seule la puissance de la Vie en son amour peut rétablir l'homme dans son lien avec l'absolu.¹⁷

C'était déjà la position de Schelling lorsqu'il abordait la relation entre l'Infini et le fini par la conscience dans la « Huitième Leçon : Sur la construction historique du christianisme ». Au plan symbolique, la révélation de l'Absolu ne se conçoit qu'en transit, à travers les apparitions de figures « fugitives »¹⁸, celle des apôtres, des saints... :

¹⁶ M. Henry, *La barbarie*, op. cit., p. 140–141. « On pourrait aussi expliquer cela autrement — c'est d'ailleurs un thème nietzschéen — et soutenir que cette vie tend sans cesse à s'accroître, c'est-à-dire que la vie n'est pas quelque chose qui continuerait simplement, mais existe [...] dans une condition qui est l'accroissement de soi » (« Art et phénoménologie de la vie. Entretien avec Michel Henry », in *Phénoménologie de la vie*, t. iii, *De l'art et du politique*, p. 283–308, p. 295).

¹⁷ Cf. M. Henry, « Entretien avec Virginie Caruana », in *Entretiens*, Arles, Sulliver, 2005, p. 113–123, p. 120. Cette clé heuristique de la constitution et de la modification du rapport interne entre le soi transcendantal fini et la Vie absolue est donc au fondement d'une phénoménologie radicale de l'histoire, certes encore programmatique chez Henry, mais que l'on retrouve néanmoins chaque fois qu'il interroge un fait historique : la clandestinité des maquisards durant la seconde guerre mondiale (cf. « Indications biographiques », in A. David et J. Greisch (dir.), *Michel Henry : l'épreuve de la vie*, Paris, Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2000, p. 489–500, p. 491) ; les révoltes de mai 68 (cf. *L'amour les yeux fermés*, Paris, Gallimard, 1976) ; la chute du mur de Berlin et le déclin du système communiste (cf. *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*, Paris, Odile Jacob, 1990) ; la décadence de l'Occident (cf. « La crise de l'Occident », in *Auto-Donation*, Paris, Beauchesne, coll. « Prétentaine », 2004, p. 179–195).

¹⁸ F. W. J. Schelling, « Leçons sur la méthode des études académiques », loc. cit., p. 109, voir également p. 113 (texte allemand, p. 293).

Les figures ne demeurent plus présentes, mais elles apparaissent, ce ne sont pas des êtres naturels éternels, mais des figures historiques, dans lesquelles le divin ne se révèle qu'en passant, et dont l'apparition fugitive ne peut être retenue et fixée qu'à travers la foi, mais sans jamais parvenir à se transformer en un présent absolu.¹⁹

3. *Sur la méthode génétique.* Pour Schelling, nous l'avons déjà dit, l'histoire s'appréhende à partir d'états de conscience susceptible d'être éprouvé à nouveau aujourd'hui en établissant « la possibilité d'un tel procès pour ensuite le diagnostiquer [...] en tant qu'effectivité d'un tel mouvement »²⁰. En cohérence avec les deux thèses précédentes, Henry se range aussi du côté d'une appréhension de l'histoire comme structure possible d'un procès génétique universellement transposable :

[...] il est possible de se faire le contemporain d'un événement qui s'est produit il y a vingt siècles et, *a fortiori*, de toute vérité rationnelle et comme telle intemporelle. "Se faire le contemporain" signifie toutefois : entrer dans le procès qui conduit à ce dont on veut être le contemporain et à la contemporanéité duquel on ne parvient qu'au terme de ce procès²¹.

Si nous revenons maintenant à la *Philosophie de la Mythologie*, nous saisissons que pour Schelling l'intériorisation du moment mythologique de la conscience en tant que procès théogonique ne porte pas sur le concept possible d'un tel procès, mais bien sur son effectuation vécue et autonome dans l'histoire du monde qui ne peut être surmontée que par son identification progressive à l'auto-génèse de la conscience comme forme du corps propre et du devenir de soi de la chair du monde (individuation). Pour mettre en œuvre une telle méthode, il n'y a d'autre choix que de prendre le risque d'une plongée dans l'expérience archaïque en tant que moment constitutif de l'identité actuelle *et* future de la conscience humaine. Une telle plongée dans la clinique mythologique suppose la reconnaissance de son existence possible, la confrontation critique avec son « altérisation » et la réconciliation (recomposition) de l'identité de la conscience en fonction du savoir de l'archaïcité qui se manifeste ainsi en elle.

Nous voyons que cette *Philosophie de la Mythologie* opère une révolution dans la démarche même de Schelling, car elle lui permet de trouver une issue au schéma intentionnaliste qui détermine les croyances créationnistes. Tant qu'il s'en tenait uniquement à une conception judéo-chrétienne de l'origine, il reproduisait dans l'antécédence absolue du monde en genèse les hypostases de l'ordre en devenir. Il finissait alors par reconstruire un univers prototypique de représentations originelles, là même où ne devait plus régner que l'essence de la puissance, l'hyperpuissance, comme dit Henry, ou « la Potentialité en tant

¹⁹ *Ibid.*, p. 109 (texte allemand, p. 288).

²⁰ F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke*, Bd. XI, *op. cit.*, p. 198.

²¹ M. Henry, *La barbarie*, *op. cit.*, p. 218.

que telle »²². Avec la *Philosophie de la Mythologie*, ce n'est plus le rêve éternel d'un monde en puissance qui est en question, mais le pouvoir de commencer lui-même en tant que l'affect primitif de toute constitution corporelle.

Paradoxalement, c'est la christologie comprise par la phénoménologie radicale de la Vie qui opérera une révolution épistémologique semblable chez Henry. Il s'agit de renverser la méthode d'élucidation intentionnelle de la phénoménologie classique (ainsi que l'explication exégétique qui relève elle aussi de l'ordre objectivant²³) au profit d'un « problème épistémologique nouveau »²⁴ : la « signification ontologique ultime de la théorie du Logos »²⁵ éprouvée à partir de son exposition culturelle pratique²⁶. La possibilité d'un telle « connaissance primitive »²⁷ immanente du « commencement »²⁸ « archétypique »²⁹ se fonde sur l'incarnation où s'établit un rapport entre l'adhésion à soi et la manifestation à soi qui permet au soi vivant de se découvrir dans un rapport d'engendrement à la vie auto-affective, d'être fils dans la matrice d'un corps propre identiquement présent vivant de la vie originaire s'auto-affectant³⁰.

Nous pensons que ce renversement vers une perception radicale sur la genèse de la conscience — réalisé par Schelling dès la naissance des sciences humaines et répété par Henry plus récemment — est une clé décisive pour comprendre le développement des sciences humaines comme entreprise novatrice et autonome. Il s'agit d'apprendre de l'expérience par un décentrement du point de vue intentionnel-observant en vue de l'expérimentation d'une constitution d'affect dans un processus *dont procède* la subjectivité. Nous pensons retrouver aujourd'hui un même souci de radicalité dans l'anthropologie de Philippe Descola que nous a fait découvrir Marcel Hénaff. Le souci majeur de Descola est de retrouver, dans ses interprétations, le pouvoir génésisant des

²² M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, op. cit., p. 397.

²³ Cf. M. Henry, « Phénoménologie de la chair : philosophie, théologie, exégèse. Réponses », in Ph. Capelle (éd.), *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry*, Paris, Cerf, coll. « Philosophie & théologie », 2004, p. 143–190, p. 160.

²⁴ M. Henry, « Le christianisme : une approche phénoménologique ? », in *Phénoménologie de la vie*, t. IV : *Sur l'éthique et la religion*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2004, p. 95–111, p. 110.

²⁵ M. Henry, *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1990 (première éd. en 2 tomes, 1963), p. 418.

²⁶ Henry relevait déjà dans le Marx que des représentations, notamment idéologiques, peuvent « correspondre » à la vie en s'enracinant dans la vie pour en être l'« expression », la « langue » (Marx, t. I : *Une philosophie de la réalité*, Paris, Gallimard, coll. « Blanche », 1976, p. 372 et p. 410). Seulement la particularité du christianisme est justement de ne pas être une œuvre culturelle parmi d'autres dans laquelle la vie s'édifie, mais d'avoir pour objet unique la vie, non à la manière d'un traité théorique, mais en tant qu'elle s'expose pratiquement dans un procès qui affecte la subjectivité qui y participe (cf. *Paroles du Christ*, Paris, Seuil, 2002, p. 98).

²⁷ M. Henry, *C'est moi la vérité*, Paris, Seuil, 1996, p. 290.

²⁸ *Ibid.*, p. 77.

²⁹ M. Henry, « La vérité de la gnose », in *Phénoménologie de la vie*, t. IV : *Sur l'éthique et la religion*, op. cit., p. 131–143, p. 138.

³⁰ Cf. M. Henry, « Le christianisme : une approche phénoménologique ? », loc. cit., p. 103.

matrices culturelles qu'il étudie. Celles-ci procèdent selon lui de mécanismes d'identification par lesquelles le sujet engagé dans son monde attribue par analogie l'unité génétique d'intériorité et de physicalité qu'il expérimente en lui-même³¹. De cette manière, il s'associe et se dissocie par son « individuation réflexive »³² en éprouvant son environnement. Dès lors,

plutôt que de présumer l'existence d'un sujet universel, il faudra déterminer ce qui en tient lieu dans chaque mode d'identification [...]. Chacun de ces sujets protéiformes « sera » issu d'une ontologie singulière et « exercera » son activité dans un collectif spécifique.³³

Ce spécialiste de la culture Jivaro³⁴ prend donc distance avec les gestes objectivant hérités de l'anthropologie structurale pour comprendre les conditions de la constitution d'une relation vécue avec le monde pour un sujet engagé dans ce processus de constitution. Il y va, pour Descola, d'un pouvoir de genèse tant du même et de l'autre que du relatif et de l'absolu : une co-genèse de l'identité et du rapport au temps. À partir de ce point de vue radical sur la potentialité ontologique, des régimes se diffractent et s'organisent, mais ils rendent aussi lisibles du même coup différents processus d'affection dont nos subjectivités contemporaines portent toujours le pouvoir en tant qu'elles expriment essentiellement la potentialité dont elles procèdent³⁵.

On pourrait donc parler de l'intérêt d'un point de vue d'immanence dans les sciences humaines qui met en question le sens de l'archaïcité des puissances affectant la conscience pour une compréhension de notre être social-historique. L'archaïcité ne constitue plus le renvoi à un arrière-monde de représentations métaphysiques : il s'agit d'un rapport immédiat à la potentialité originaire de notre vie fondant l'activité consciente, un rapport d'affect qui permet de se comporter en sujet relationnel porteur de visées.

La fondation d'un tel point de vue d'immanence en sciences humaines n'est pas aisée parce qu'il exige une mise en suspens du virage thématique toujours déjà à l'œuvre dans les visées objectivantes. Sur ce plan, le débat n'est plus entre expliquer et comprendre, entre l'explication causale et l'interprétation du sens, il est entre le primat donné au savoir et celui donné au pâtre, entre les représentations des essences et l'essence de la potentialité, entre le constitué et le constituant. Comme nous l'avons déjà souligné avec les théories contemporaines de l'apprentissage, un tel déplacement ne se gagne pas facilement. Ainsi, le neo-pragmatisme affiche des présupposés anti-représen-

³¹ Ph. Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 2005, p. 169.

³² *Ibid.*, p. 170.

³³ *Ibid.*, p. 387.

³⁴ Cf. Ph. Descola, *Les lances du crépuscule*, Paris, Plon, 1994.

³⁵ Cf. Ph. Descola, *Par-delà nature et culture*, *op. cit.*, p. 176 et 382.

sentationalistes, mais il transforme sa théorie des capacités en une nouvelle science des essences expliquant le comportement des agents et la manière de l'orienter avec succès, de l'éduquer... Or la question de l'immanence n'est pas de produire un nouveau mode d'intervention sociale à partir des sciences humaines. Elle est au contraire de remettre en question les attitudes admises dans la production des relations sociales et des normes qui les encadrent de manière à accroître l'attention en même temps à la vulnérabilité de ces processus et à leur pouvoir de transformation des affects. Il y a une corrélation entre l'immanence à la vie et la participation à son processus de potentiation. Dans des disciplines qui tentent d'exercer une normativité sur le développement de l'expérience humaine, cet enjeu d'immanence renvoie donc à la question du *pouvoir d'affection par la vie* de ces disciplines qui s'adressent à son développement supposé. Cette fois, il ne s'agit pas de réduire cette question à celle de l'affectibilité, de la réceptivité ou de l'ouverture, par un retrait dans la capacité ou la croyance doxo-thématique du savoir, mais positivement de fonder l'affection immédiate d'une normativité par le processus dont elle procède.

2. *Quelle science de l'organisation sociale selon Henry ?*

À cet égard, ce qu'apprend la phénoménologie de Henry, c'est qu'un tel point de vue d'immanence n'est possible que par l'archi-révélation de l'auto-affection de la vie dans son auto-donation. Ces termes qui définissent dans la trilogie l'hyperpuissance de la vie ou sa potentialité en tant que telle sont loin de faire redondance. Ils correspondent à une forme de typification de la puissance originaire de la vie comme proto-naissance de la relationnalité dont la concrétude phénoménologique est la phénoménalisation d'une Archi-Chair³⁶. Dans ces trois termes régulièrement utilisés par Henry se font écho une forme d'antécedence absolue du don, une forme de prévenance radicale du destin et une forme d'intelligence totale du présent. Cette triplicité est affirmée dans sa réflexivité et son archaïcité comme une puissance d'accroissement, de génétisation qui constitue le propre du Présent Vivant ou du Premier né, « la vie [...] ne cessant de nous donner à nous-mêmes dans le pathos de son souffrir et de son ivresse [...] »³⁷. La triplicité exprime la structure d'accueil de la vie, l'immanence précisément de son affect ou de son pathos, pour tout vivant en ce qu'elle

³⁶ Cf. M. Henry, « L'incarnation dans une phénoménologie radicale », in *Phénoménologie de la vie*, t. IV : *Sur l'éthique et la religion*, op. cit., p. 145–154, p. 148. Dans la trilogie, Henry pose en effet dans un seul et même processus trois « termes » qu'il distingue clairement : « [1] Avec la *venue en soi* de la vie dans le s'éprouver soi-même de la jouissance de soi, [2] s'édifie conjointement l'Ipséité originelle et essentielle de laquelle le s'éprouver soi-même tient sa *possibilité*, [3] l'Ipséité en quoi et comme quoi tout s'éprouver soi-même s'accomplit » (*C'est moi la vérité*, op. cit., p. 75. Les crochets et le soulignement sont de nous).

³⁷ M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, op. cit., p. 15.

produit d'auto-dissociation et de relation à soi. Elle porte en elle-même sa propre force d'accomplissement et de composition. C'est pourquoi le point de vue d'immanence renvoie radicalement à la transformation des affects en jeu dans les processus d'action et à l'épreuve de la vie qui s'y réalise comme potentialité. Il en va tout autrement d'une science dont l'objectivité dépendrait de la désensibilisation du social et de la mise entre parenthèse des épreuves subjectives. On serait alors en droit de se demander à quelle normativité peut espérer mener une telle science. Le point de vue d'immanence n'est donc pas une position éthérée, il consiste à chercher dans la vie la force de la vie, à trouver dans la modification des affects un pouvoir de transformation et une épreuve productive qui oriente vers de nouvelles compositions. Mais pour y arriver, une double exigence se précise : d'une part, celle de l'attention immanente à l'affect produit par un processus de vie ; d'autre part, celle de la recherche conjointe de l'accroissement de vie engagé par la transformation des affects. Deux dimensions spécifiques de l'immanence paraissent aussi pouvoir jouer un rôle-clé : d'un côté, l'immanence est *réflexive*, elle est structurée par l'épreuve de soi et rend donc possible l'attention à l'auto-affection³⁸ ; d'un autre côté, l'immanence est *réciproque*³⁹, elle agit en retour sur soi, elle réagit à elle-même et cette réciprocité interne de la vie rend possible son accroissement ou son auto-genèse⁴⁰. La vie apprend d'elle-même en se réalisant : il ne s'agit pas d'un échange, mais bien d'une auto-incitation à l'accroissement, une auto-provocation à s'engendrer et à se composer⁴¹.

Si nous relisons maintenant rétrospectivement la première philosophie henryenne, il ressort que c'est par cette affection réflexive et réciproque que l'on peut comprendre, de manière immanente, la vie comme *communauté*⁴². La communauté ne résulte en aucun cas de la visée d'autrui par un individu isolé découvrant soudain un autre que soi. Autrui prend sens au contraire par

³⁸ La possibilité de cet accès à l'universalité auto-affective de la vie à l'intérieure des expériences les plus singulières repose sur l'Archi-Soi potentiel à travers lequel la Vie qui engendre notre subjectivité en l'inscrivant dans une immanence réflexive sur la donation originaire de la vie et sur son pouvoir d'être un soi dans chaque vivant. Immanente à l'engendrement de chaque vivant, la réflexivité que constitue l'Archi-Soi dans chaque vivant est de l'ordre du compatir.

³⁹ Cette réciprocité puise sa possibilité dans l'« intériorité phénoménologique » transcendante dont parle Henry (cf. *C'est moi la vérité, op. cit.*, p. 88) : la Vie se révèle à soi à travers le l'Archi-Soi qu'elle engendre, de telle sorte que l'engendré renvoie à son archi-unité avec l'engendrement en tant qu'il est lui-même ce qui conditionne le premier pouvoir de la vie d'être un soi.

⁴⁰ Engendrée à travers la réciprocité immanente de la vie, la subjectivité est elle-même inscrite dans l'exigence de reprendre et d'accomplir l'auto-effectuation phénoménologique de l'auto-affection de la vie en elle, dans l'exigence de croître pour permettre à la vie d'être la force de transformation qu'elle est originairement (Cf. *ibid.*, p. 138 et 158).

⁴¹ « Dans l'accomplissement [...] de ce procès la vie se jette en soi, s'écrase contre soi, s'éprouve soi-même, jouit de soi, produisant constamment sa propre essence pour autant que celle-ci consiste dans cette jouissance de soi et s'épuise en elle. Ainsi la vie s'engendre-t-elle continûment elle-même. [...] » (*ibid.*, p. 74).

⁴² Cf. M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1990, p. 166.

la relationnalité de la vie dont procède chaque vivant, en tant que *communauté d'auto-affection* ou d'ipséisation de la vie.

Ainsi pouvons-nous dire : toute communauté est par essence affective et, du même coup, pulsionnelle — et cela concerne non pas seulement les communautés fondamentales de la société, le couple, la famille, mais toute communauté en général, quels que soient ses intérêts et ses motivations explicites.⁴³

La rencontre des autres vivants met en question d'emblée une communauté de pulsionnalité, d'affect qui met en jeu avant tout son pouvoir d'accroissement et de reproduction, sa disposition à ressentir en commun et à transformer les affects, sans que ce pouvoir soit propriété d'aucun, mais immédiation de la vie de tous en chacun. Avant la visée objectivante, il n'est point de foules et de masses indifférentes, mais uniquement une communauté d'affect par laquelle chacun se réalise en son ipséité. « Voilà donc ce que les membres de la communauté ont en commun : la venue en soi de la vie en laquelle chacun d'eux vient en soi comme ce Soi qu'il est. »⁴⁴

Il faut donc à la fois le retour à une communauté de souffrance et la transformation des affects qui s'y met en branle pour que la vie puisse s'accroître en chaque vivant. Une des thèses les plus fondamentales des réflexions henryennes sur la communauté est ainsi qu'une approche seulement intentionnelle de l'action collective conduit à isoler affectivement les individus et les coupe du vivre commun de la vie qui sous-tend leur projet. De ses réflexions sur la culture, Henry avait en effet tiré pour principe phénoménologique que c'est le destin de la vie qui se joue lorsque les individus mettent en œuvre des actions collectives. Pour cette raison, il comprend l'aliénation sociale comme une aliénation ontologique et non pas uniquement psychologique ou sociologique.

L'organisation sociale avec sa structuration en apparence objective n'est que la représentation extérieure dans le voir théorique de ce qui est en soi praxis et qui trouve dans la vie de la subjectivité absolue et seulement en elle le lieu de sa réalité comme le principe de son développement et des "lois" qui le régissent : *ces lois ne sont pas les lois de la conscience, ce ne sont pas des lois théoriques liées à la façon dont nous nous représentons les choses et les pensées, ce sont des lois pratiques, les lois de la vie.*⁴⁵

En toute souffrance sociale, c'est la vie elle-même qui est mise en jeu. Car ce qui touche les vivants dans leur condition d'existence sociale, ce n'est pas tant ce qui touche la vie considérée d'un point de vue général et abstrait mais d'abord à la Potentialité de la vie en tant que tel, au pouvoir même qu'elle possède d'être à chaque fois un soi vivant irréductiblement singulier, un indi-

⁴³ *Ibid.*, p. 175.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 177.

⁴⁵ M. Henry, *La barbarie*, op. cit., p. 39.

vidu radicalement donné à soi. Henry est ainsi particulièrement attentif à la montée du nihilisme et de la barbarie dans certaines logiques d'organisation de l'action collective. Une des réponses qu'il apporte est la capacité que les individus ont de retrouver les forces « clandestines » de la vie pour entrer en « résistance »⁴⁶. Mais, si l'action collective est à ce point susceptible d'inhiber le pouvoir d'intensification de la vie, c'est parce que l'action collective est comme telle constitutive de la dynamique de vie des individus. Elle est nécessaire à la libération de leur désir de vivre, à l'épreuve qu'ils peuvent faire des forces de la vie. Si l'action collective porte le danger de la barbarie, elle porte identiquement les conditions de la culture de la vie. « Si une expérience affective d'autrui peut avoir lieu, c'est seulement pour autant que je l'éprouve en moi, comme une modification de ma vie, de mon désir ou de mon amour. »⁴⁷

L'enjeu de fond sur lequel Henry en vient à penser la quatrième grande thématique de son œuvre, la communauté, est donc double : penser, d'une part, la possibilité pour les vivants d'édifier des communautés particulières de vie mais sans dénier, d'autre part, l'épreuve radicale qu'ils y font d'eux-mêmes, la transformation des affects. À l'encontre de cette hypothèse, on avait l'habitude de faire de la communauté henryenne une communauté indifférenciée, une communauté transcendantale d'individus abstraits et dépouillés de toute caractéristique collective. Or, c'est précisément le cadre interprétatif qu'il ne cesse de déconstruire dans *Phénoménologie matérielle* sur base de la description de la vie comme pouvoir d'être un Soi. Pour *Phénoménologie matérielle*, c'est l'auto-affection primordiale de la vie qui engendre les vivants de sorte que cette auto-affection ouvre la possibilité d'une « destination communautaire de l'existence ». La communauté de destin découle, en premier chef, de la reconnaissance de la dimension pulsionnelle de l'existence à partir de l'affect de la vie⁴⁸. Vouloir « éclaircir l'être énigmatique de la communauté »⁴⁹, c'est éclaircir le fait que chaque vivant est poussé par le désir d'accroissement de la vie à la sociabilité et, plus fondamentalement, à édifier des relations. La pulsion dont il est ici question ne se confond pas avec les pulsions purement énergétiques de l'inconscient freudien⁵⁰. En effet, cette force d'accroissement relationnel de la vie se fonde sur son pouvoir d'être soi en chacune de ses épreuves. Cette thèse est aussi présente dans *Du communisme au capitalisme* qui rappelle cette force pulsionnelle de la vie où prend naissance la communauté.

Les individus ne sont jamais isolés : traversés par la vie et par sa pulsion, ils sont jetés l'un vers l'autre. C'est, en chacun, cette force de la vie qui le pousse à se joindre à l'autre, qui constitue le fondement de toute communauté concevable en tant que communauté pulsionnelle. Ainsi chacun est-il avec l'autre non

⁴⁶ Cf. *ibid.*, p. 247. Cf. également M. Henry, « Indications biographiques », *loc. cit.*, p. 491.

⁴⁷ M. Henry, *Du communisme au capitalisme*, *op. cit.*, p. 195.

⁴⁸ Cf. M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, *op. cit.*, p. 157.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 160.

⁵⁰ Cf. M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 373–374.

seulement par son désir mais par tous les modes de son affectivité — sympathie, pitié, amour, haine, ressentiment, solitude — et d'abord l'être-avec muet qui l'unit, enfant, à sa mère, mais qui demeure avec le même statut dynamique émotionnel tout au long de sa vie et de son histoire.⁵¹

Mais plus encore que *Du communisme au capitalisme, Phénoménologie matérielle* met tout particulièrement en évidence la relation entre l'auto-donation pathétique et le désir d'accroissement de la vie dans l'édification de communautés vivantes. La participation ontologique à la vie transcendante, le devenir de celle-ci en chacun des sujets qu'elle unit, se phénoménalise ici sous la forme affective de l'éprouver et d'un co-éprouver dans l'« être pathétique » de cette vie qui indivisiblement les engendre et les unit. « Toute communauté est par essence affective et, du même coup, pulsionnelle »⁵². Elle obéit aux « lois du pathos des subjectivités dans leur co-appartenance au fond de la vie »⁵³. Henry décrit ainsi une culture de l'immanence de l'affection de la vie qui rend possible un « pathos-avec », un « souffrir avec tout ce qui souffre » en tant que « forme de la communauté la plus large possible »⁵⁴, de telle sorte que si l'accroissement de notre vie est un accroissement de l'effectuation de soi de la vie transcendante elle-même, cet accroissement ne peut pas aller sans un « com-patir » à la générabilité de tous les vivants, puisque la vie s'y met chaque fois en jeu. C'est parce que nous sommes toujours immergés dans le « savoir auto-affectif de la vie »⁵⁵ que nous avons la capacité, à partir des conditions d'existence dans lesquelles nous agissons, de compatir à la force originairement singulière de la vie et aux conditions de générabilité de tous les vivants dans « le monde réel inclus par la communauté »⁵⁶. La solidarité dont il est ici question n'inclut aucune forme d'homogénéisation du vécu des acteurs. Elle demande au contraire que le vécu singulier de l'autre soit perçu comme donné lui aussi par cette même force de vie que nous avons tous radicalement en partage⁵⁷. L'exigence de l'universalité est alors ultimement comprise dans la trilogie à partir de cet acte d'adhésion par lequel la conscience s'incarne dans sa situation présente et rejoint l'épreuve même que la vie absolue y fait de soi⁵⁸. La capacité des individus à faire de leur action collective le lieu d'un partage du vivre de la vie fournit par conséquent

⁵¹ M. Henry, *Du communisme au capitalisme*, op. cit., p. 55.

⁵² M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, op. cit., p. 175.

⁵³ *Ibid.*, p. 153.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 178–179.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 128.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 179. Comme l'indique Raphaël Gély, « une des conséquences de cette thèse est qu'il n'est pas nécessaire de mettre nos appartenances entre parenthèses pour nous faire reconnaître comme les individus que nous sommes. L'idéal d'un individu doté d'une certaine liberté réflexive par rapport à ses appartenances n'implique pas une dévalorisation de l'identification sociale » (*Identité et monde commun*, Bruxelles, Peter Lang, coll. « Philosophie & Politique », 2006, p. 201).

⁵⁷ Cf. R. Gély, *Rôles, actions collective et vie subjective. Recherches à partir de la phénoménologie de Michel Henry*, Bruxelles, Peter Lang, coll. « Philosophie & Politique », 2007, p. 201.

⁵⁸ Cf. M. Henry, *C'est moi la vérité*, op. cit., p. 148.

selon Henry un critère, celui de la vie elle-même, pour évaluer la pertinence phénoménologique de certaines de leurs fins poursuivies.

3. Pour un point de vue d'immanence

Une double dimension de « compatir » est ainsi mise en évidence : celle de l'épreuve pathétique de la vie accessible en tout vivant et celle de la générativité de la communauté des vivants par cette même épreuve qui les singularise. Seul le point de vue d'immanence permet de combiner ces deux dimensions parce qu'il se fonde radicalement sur le Présent Vivant qui le constitue. Un tel point de vue s'oppose à la dissociation objectivante de la souffrance individuelle et de la générabilité du social. On en saisit l'enjeu pour les sciences humaines. Il n'a d'ailleurs pas manqué aux chercheurs soucieux d'échapper aux biais de l'objectivisme guidant les représentations fonctionnalistes du changement social. Ainsi, comment comprendre le processus d'action collective en jeu dans la médiation en éthique sans recourir à un point de vue d'immanence ? Comme philosophe et praticien, Georges A. Legault l'a bien compris lorsqu'il propose d'en finir avec une approche hétéronomique de la régulation sociale⁵⁹ pour repenser l'engagement et la participation à des processus nécessitant la co-élaboration progressive de leur signification⁶⁰. De la même manière, en théorie du droit, si l'on tente de comprendre comment la position hétéronomique d'un juge omniscient rendant la justice doit être dépassée de manière à permettre une meilleure information du processus de jugement par la situation et les attentes des justiciables⁶¹, il est nécessaire d'opter pour un point de vue d'immanence qui exclut la division traditionnelle entre ceux qui savent justifier l'usage des normes et ceux qui suivent l'usage en obéissant⁶².

À tous les coups, le point de vue d'immanence qui est recherché ne pourra s'élaborer sans reproduire de nouveau une forme d'objectivation que s'il combine la double dimension que nous avons mise en évidence, à savoir : l'attention à la souffrance et à la transformation des affects ; ou encore une réduction ontologique à l'épreuve de la vie et une opération génétique d'accroissement à partir de cette épreuve. Bien des processus sociaux seraient mieux élucidés si n'étaient pas séparées la critique sociale de la souffrance et la recherche de solutions générales.

⁵⁹ Cf. G. A. Legault, « Autorégulation et hétérorégulation », in *Ethica*, 16/2 (2007), p. 27–49.

⁶⁰ Cf. G.A. Legault, « Le dialogue comme pédagogie de l'éducation en éthique », in *Ethica*, 11/2 (1999), p. 31–52, p. 47.

⁶¹ Cf. W. H. Simon, « Solving Problems vs. Claiming Rights : The Pragmatist Challenge to Liberal Legalism », in *William and Mary Law Review*, 46/127 (2004).

⁶² Cf. H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, Oxford, Oxford UP, 1961, p. 138–140.

Comme nous venons de le rappeler, dans les recherches sur la fonction de juger, en théorie du droit, cette question a pris une place de plus en plus importante, ces dernières années. Le point de vue d'immanence peut être d'un apport décisif au vu de cette évolution. Pour informer le processus de la justice de la situation vécue, l'attention à la souffrance des parties en cause ne peut se réaliser dans le cadre d'une raison juridique omnisciente. Il faut tenter au contraire de pousser plus avant les solutions élaborées en termes de médiation. Celles-ci ne peuvent toutefois être évaluées et améliorées qu'en fonction d'un point de vue d'immanence sur ce qui se passe socialement, un point de vue irréductible aux seuls critères objectivant de la raison juridique.

Il faut donc parvenir à créer une appréciation du potentiel de gouvernance sociale du système juridique de médiation et déterminer du même coup plus précisément des attentions sociales réciproques entre justiciables et praticiens. On le voit d'emblée ce point de vue d'immanence modifie tout autant la composition arrêtée des rôles sociaux que la manière de rendre justice ensemble et de l'évaluer⁶³.

Dès que des systèmes institutionnels s'orientent vers cette prise en compte immanente de l'épreuve sociale qui les mobilise, ils sont amenés à attendre aussi de la normativité des sciences sociales qui les supportent un autre rôle et d'autres approches. Il faut envisager une autre réciprocité des praticiens avec la société et une autre réflexivité à l'égard des souffrances sociales concernées. Le terme de *responsiveness* en anglais correspond assez bien — notamment dans son usage pour la recherche sur les systèmes de soins de santé⁶⁴ — à ce que nous appelons un point de vue d'immanence. Il s'agit de rendre les dispositifs institutionnels plus sensibles aux attentes de leurs bénéficiaires en leur accordant plus de possibilité de choix, d'influence et de contrôle. L'enjeu est donc d'éviter le risque d'isoler la recherche technique de solution de la nouvelle critique sociale de la souffrance. C'est à partir du lien que parviendront à construire les sciences humaines entre ces deux dimensions de l'immanence que pourra s'élaborer de manière constructive un point de vue nouveau sur la transformation des affects sociaux.

La clé d'un tel point de vue se trouve dans la phénoménologie matérielle de la communauté des vivants impliquée par un processus social. Dans l'épreuve de la vie que constitue tout processus se nouent une vulnérabilité et une générabilité du vivre ensemble. Loin de s'opposer, ces deux dimensions sont constitutives d'une intersubjectivité matérielle : de l'attention aux vulnérabilités différentes naît la possibilité d'une transformation des affects en identités intermédiaires résultant de la construction de champs d'influence réciproque⁶⁵. Certains cher-

⁶³ Cf. Ch. Sabel et W. Simon, « Destabilization Rights : How Public Law Litigation Succeeds », in *Harvard Law Review*, 117 (2004), p. 1015–1101.

⁶⁴ Cf. P. Vincent-Jones, *The New Public Contracting. Responsiveness. Relationality*, Oxford, Oxford UP, 2006.

⁶⁵ Cf. R. Gély, *Identité et monde commun*, op. cit., p. 203.

cheurs parlent à cet égard de communautés de pratique⁶⁶ ; d'autres tentent de relancer l'usage du concept de collégialité⁶⁷. L'essentiel est qu'au lieu de présupposer une communauté d'individus toujours déjà donnée dans la vie matérielle, l'enjeu consiste à fixer l'attention à la manière dont les communautés d'affect se composent et se recomposent dans les processus sociaux, rendant possibles de nouvelles expérimentations sociales. Toutefois, il n'y a pas d'automatisme dans la production de nouvelles formes de vie parce que ces dernières dépendent de l'attention qu'elles reçoivent et du degré de réciprocité qu'elles atteignent.

Pour tirer parti de la recomposition des communautés d'affect, il faut d'abord que cette auto-affectation soit prise en compte pour elle-même en tant qu'épreuve critique des processus en cours. Il faut encore ensuite qu'une forme de réciprocité puisse se construire à partir de ces épreuves, c'est-à-dire qu'une forme de position-tiers puisse se dégager comme un dépassement possible de l'échec et de la réaction de souffrance. Sans ce double mouvement d'immanence, on risque d'assister soit au repli identitaire sur les nouvelles communautés de victime, soit à l'instrumentalisation des situations de souffrance par des solutions produites indépendamment d'elles, sans réel apprentissage. Ces risques mettent en évidence la vulnérabilité et la non-automatisme du point de vue d'immanence. Ils permettent de comprendre dès lors le rôle normatif que pourraient remplir des sciences humaines articulées à la mise en œuvre d'un tel point de vue.

Un auteur comme Daniel Céfai note aussi combien l'analyse des « contextes de citoyenneté interactionnelle »⁶⁸ fait défaut actuellement dans les approches théoriques de la citoyenneté et de la légitimation politique⁶⁹. Il manque à ces approches un point de vue d'immanence sur « les modalités et les intensités d'engagement »⁷⁰. Un tel point de vue d'immanence permettrait pourtant d'avoir « d'autres perspectives sur les modes de coopération et de conflit, de communication et de publicisation de l'action collective »⁷¹. Selon Céfai,

À chaque fois, le point important est de reconnaître comment des acteurs, dotés de compétences civiques qui restent inaperçues à l'enquête par sondage ou par entretien, font du sens⁷².

⁶⁶ Cf. E. Wenger, *La théorie des communautés de pratique, Apprentissage, sens et identité*, trad. F. Gervais, Québec, Presses de l'Université de Laval, 2005.

⁶⁷ Cf. D. M. Frankford, « Transforming Practice Organizations to Foster Lifelong Learning and Commitment to Medical Professionalism », in *Academic Medicine*, 75/7 (2000), p. 708–717. Voir également L. Brazeau-Lamontagne et alii, « La formation au professionnalisme des futures médecins. Recommandations du Conseil Pédagogiques de la CIDMEF », in *Pédagogie Médicale*, 5/2 (2004), p. 75–81.

⁶⁸ D. Céfai, *Pourquoi se mobilise-t-on ? Les théories de l'action collective*, Paris, La découverte/M.A.U.S.S., p. 719.

⁶⁹ Cf. *ibid.*, p. 716.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 719.

⁷¹ *Ibid.*, p. 724.

⁷² *Ibid.*

Ces acteurs, par leur rapport à la souffrance et par leur transformation des affects vers de nouvelles identités d'action, créent des processus de recherche de solution où se forment de nouvelles cultures publiques. Il s'agit concrètement « des activités pratiques et symboliques moyennant lesquels les acteurs bâtissent, organisent et configurent des situations où sont en jeu des biens, des problèmes ou des ordres publics »⁷³. Seul ce que nous avons nommé un point de vue d'immanence attentif à la vulnérabilité sociale et à la transformation des affects dans des processus d'action collective permet, selon les termes de Céfaï, de « comprendre comment les définitions de la situation sont coproduites par les acteurs qui ont affaire à elle et ne sont pas seulement des enchaînements de représentations collectives, mais font partie d'activités destinées à maîtriser la situation »⁷⁴. Il ne s'agit plus, dans ce cas, d'expliquer et d'interpréter simplement ce qui se passe, mais de mettre en évidence le pouvoir d'extension à d'autres situations du processus d'accroissement de la vie qui se joue dans ces pratiques, de manière à valoriser l'appropriabilité des affects en vue de guider des solutions normatives.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*, p. 725.