

PRÉSENTATION

De « l'expérience métaphysique d'autrui » à « l'intersubjectivité en première personne »

Introduction

Tout lecteur de M. Henry connaît cette déclaration de *Phénoménologie matérielle* :

La possibilité même de construire une philosophie de l'affectivité pure d'un côté, celle pour une ipséité pathétique et acosmique d'entrer jamais en relation avec une autre du même type, de s'inscrire dans une intersubjectivité effective et concrète de l'autre, c'étaient là les deux objections soulevées par les thèses de *L'essence de la manifestation* dès sa parution et souvent répétées depuis.¹

Et en effet : hormis certains passages de *L'essence de la manifestation* et du *Marx*, la pensée henryenne paraît facilement s'être d'abord déployée en l'absence de toute considération thématique du problème, traditionnel dans la « phénoménologie historique », de « l'expérience d'autrui ». En ce sens, le début des années 1990 signerait tout autant, avec *Phénoménologie matérielle*, un « retour à la phénoménologie » que l'émergence d'une tentative de s'en saisir – tentative qui, si l'on considère le caractère programmatique et à bien des égards « négatif » des « Réflexions sur la cinquième méditation cartésienne de Husserl » et de « Pour une phénoménologie de la communauté », et plus encore l'abandon, en 1991, de la rédaction du texte longtemps inédit consacré à l'« Intersubjectivité pathétique »², n'aura pu trouver son accomplissement qu'au prix du changement de paradigme qui allait conduire Henry à sa « philosophie du christianisme ». Ainsi, quiconque désirerait aborder

1 M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, « Epiméthée », 1990, « avant-propos », p. 8. Nous tenons ici à remercier chaleureusement Anne Henry, tant pour nous avoir autorisé à publier l'ensemble des inédits auxquels nous nous apprêtons à introduire le lecteur, que pour ses précieux conseils lors de la rédaction de cette présentation.

2 Dans l'« Avant-Propos » de *Phénoménologie matérielle*, M. Henry annonce qu'« une étude systématique de [l'intersubjectivité] fera l'objet d'un ouvrage ultérieur. » (*op. cit.*, p. 12). C'est de cet ouvrage, qui ne verra donc jamais le jour sous la forme qu'il projetait alors de lui donner, qu'« Intersubjectivité pathétique » donne un aperçu.

le problème de l'expérience d'autrui dans l'œuvre de M. Henry se verrait d'abord confronté à une évidence en quelque sorte bibliographique : à peu près absent de ses deux premiers textes, du livre consacré à Marx et de *Généalogie de la psychanalyse*, il n'émergerait timidement qu'au début des années 1990, pour ne trouver un authentique traitement que dans la « trilogie » et quelques articles encadrant sa rédaction – traitement qui du reste y demeure assez circonscrit.¹ Problème secondaire donc, suffisamment à tout le moins pour qu'il ne soit abordé qu'à titre de réponse aux objections soulevées par *L'essence*, ou pire, comme le suggère pourtant Henry lui-même dans un entretien contemporain de la fin de la rédaction d'*Incarnation*, comme une sorte de simple défi intellectuel :

C'est ainsi que (...) j'ai fait travailler mes présupposés sur la question de l'autre, puisque c'est le point sur lequel phénoménologues et philosophes me semblent avoir échoué. J'ai voulu voir, à titre de challenge, si ma phénoménologie de la vie pourrait résoudre ce problème que personne n'a résolu à mon sens.²

Dès lors, que l'on adhère ou non à la manière dont il se trouvera *in fine* posé et résolu, l'on serait en droit d'interroger la pertinence d'une réflexion ontologique fondamentale consacrée – selon les premières lignes de *L'essence de la manifestation* – à « l'être de l'ego », qui aurait mis plus de trente ans à comprendre la nécessité de l'envisager comme « être-avec ». Sur les fondements de l'œuvre henryenne planerait ainsi, comme sur celle de bien des phénoménologues et, finalement, sur la phénoménologie en tant que telle, le spectre du solipsisme qu'évoquait Husserl à la toute fin de la quatrième des *Méditations cartésiennes*, et qu'allaient tenter de conjurer à nouveaux frais les textes des années 1930 consacrés au « monde de la vie » et à la téléologie historique.

1 Concernant l'œuvre publiée, il serait donc possible d'établir pour le problème de l'expérience d'autrui une bibliographie relativement courte et exhaustive : *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF, « Épiméthée », 1990 (1963), § 63 (le problème d'autrui n'est qu'évoqué, et à seulement deux ou trois reprises, dans *Philosophie et phénoménologie du corps*) ; *Marx. Tome I : Une Philosophie de la réalité*, Paris, Gallimard, 1976, Chap. II, p. 105 *sqq.*, et chap. V, p. 397 *sqq.* ; *Marx. Tome II : Une Philosophie de l'économie*, Paris, Gallimard, 1976, chap. VII, p. 118 *sqq.* et conclusion p. 471 *sqq.* ; *Phénoménologie matérielle, op. cit.*, 3e partie, « pathos-avec » : 1/ « réflexion sur la cinquième Méditation Cartésienne de Husserl », p. 136-159 ; 2/ « Pour une phénoménologie de la communauté », p. 160-179 ; « Intersubjectivité pathétique » (1991), dans le « Dossier H » Michel Henry, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2009, p. 124-147 ; « Le berger et ses brebis », *Le Nouveau Commerce*, 94/95, 1995, p. 13-31, repris dans *Phénoménologie de la vie. Tome IV : Sur l'éthique et la religion*, Paris, PUF, « Épiméthée », 2004, p. 165-175 ; « Ethique et religion dans une Phénoménologie de la vie », *Archivio di filosofia*, n° 64, 1996, p. 89-97, repris dans *Phénoménologie de la vie. Tome IV, op. cit.*, p. 53-64 ; *C'est moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996, Chap. IX, p. 290 *sqq.*, et Chap. XIII, p. 309 *sqq.* ; *Incarnation : Une philosophie de la chair*, Seuil, 2000, § 28-31, § 39-43 et § 47-48 ; « L'expérience d'autrui : phénoménologie et théologie », publié dans *Archivio di Filosofia*, n° 20, 2000, p. 207-213, repris dans *Phénoménologie de la vie. Tome IV, op. cit.*, p. 155-163 ; « Eux en moi : une phénoménologie », conférence de 2001 publiée dans *Phénoménologie de la vie. Tome I : De la phénoménologie*, Paris, PUF, « Épiméthée », 2003, p. 197-209.

2 M. Henry, « Entretien avec Virginie Caruana », dans *Entretiens*, Arles, Sulliver, 2005, p. 121.

Or s'il en est chez Henry comme chez Husserl, c'est en un tout autre sens: de même en effet que la publication progressive des inédits husserliens a montré combien, loin d'être le produit d'une mauvaise conscience théorique ou le fruit d'un remord intellectuel tardif, la question de l'intersubjectivité s'avérait omniprésente dans les manuscrits de Husserl, accompagnant l'ensemble de sa méditation depuis au moins 1905¹, de même une première exploration des archives henryennes nous confronte à cette évidence: le problème d'autrui n'a cessé, du début à la fin de son itinéraire philosophique, de hanter Michel Henry, et plus encore, détermine à bien des égards la genèse de certains aspects fondamentaux de sa pensée. C'est ce dont témoignent les inédits que nous soumettons ici aux lecteurs, et dont il nous faut d'abord préciser le statut.

Après l'obtention, en 1945, de l'agrégation de philosophie, et bénéficiant d'une bourse de la fondation Thiers et de crédits de recherche octroyés par le CNRS, M. Henry n'enseigne que par intermittence: une année à Casablanca, plus tard une autre à Alger, avant d'obtenir un poste d'assistant à Aix-en-Provence pour l'année académique 1953-1954.² La rédaction de *Philosophie et phénoménologie du corps* étant achevée depuis 1949, M. Henry travaille alors à ce qui allait devenir *L'essence de la manifestation*, et y propose à ses étudiants un cours au titre évocateur: «La communication des consciences et les relations avec autrui.» De ce cours, nous possédons une double trace: d'un part son texte manuscrit, couvrant dans une graphie extrêmement serrée une trentaine de feuillets³; d'autre part sa version polycopiée, allégée et grandement simplifiée, distribuée en fin d'année universitaire.⁴ Plus de trente-cinq ans avant *Phénoménologie matérielle*, M. Henry accordait donc suffisamment d'importance au problème de l'expérience d'autrui pour lui consacrer un cours et, nous le verrons, un cours où poignent déjà une approche et des thèses profondément originales. Mais l'intérêt de ce document se trouve renforcé par une autre «découverte»: attenante à celles renfermant le manuscrit et le polycopié de ce cours, se trouvait une autre farde comprenant pour sa part une liasse de plus de cent feuillets⁵, tous relatifs, selon leur intitulé, à «l'expérience d'autrui». Qu'elle fût attenante au cours donné à Aix-en-Provence n'a rien d'un hasard, si l'on tient compte de ce que l'examen des archives a pu nous révéler quant à la manière dont M. Henry travaillait. Chaque fois en effet qu'il entreprenait la rédaction d'un texte – qu'il s'agît d'un simple article,

1 Cf. sur ce point le texte désormais classique de N. Depraz, «Les figures de l'intersubjectivité. Etude des Husserliana XIII-XIV-XV», *Archives de philosophie*, 1992, vol. 55, n°3, p. 479-498.

2 Pour des indications biographiques supplémentaires concernant cette période, on se reportera à l'entretien entre A. Henry et J. Leclercq dans le «Dossier H», *op. cit.*, p. 21-22.

3 Ms C 5-261-1625/1653 et C 5-262-1676/1679.

4 Ms C 9-478-3105. Nous remercions Gilbert Romeyer-Dherbey, alors étudiant de M. Henry à Aix-en-Provence, de nous avoir transmis ce dernier document.

5 Ms C 9-471-2899/3065.

d'un chapitre de livre ou d'un cours – il constituait un dossier plus ou moins épais comprenant l'ensemble des matériaux qui lui semblaient nécessaires à cette tâche: notes personnelles griffonnées sur des feuilles volantes, fiches de lecture d'ouvrages relatifs à la question qu'il entendait traiter ou, plus étonnant, notes de cours qu'il avait lui-même pu suivre, durant sa formation philosophique, sur tel ou tel thème ou tel ou tel auteur et dont il estimait qu'elles lui seraient peut-être utiles – magma relativement hétéroclite donc, qu'il relisait soigneusement, annotait, commentait, et dont il retenait l'essentiel pour mener à bien son projet. Aussi plusieurs documents ont-ils dû circuler – ce qui ne facilite pas, il est vrai, la tâche de l'archiviste – de dossiers en dossiers¹, et à la centaine de feuillets en question, nous avons pu en ajouter une vingtaine d'autres² éparpillés dans les dossiers préparatoires à *L'essence de la manifestation* et dont les intitulés, les thèmes abordés, l'appareil conceptuel mais aussi le style, l'écriture, le type de papier et d'encre utilisés, montraient très clairement qu'elles leurs étaient contemporaines. D'où, en définitive, un ensemble de près de cent vingt feuillets qui, avec le manuscrit du cours sur «la communication des consciences et les relations avec autrui», forment une unité telle qu'il nous a paru légitime de les publier ensemble.

Toutefois, si ces notes avaient été réunies et relues par Henry lui-même en vue de la préparation du cours de 1953-1954, et s'il est ainsi plus que probable que leur rédaction précéda cette année académique, il serait délicat d'en proposer une datation exacte. Michel Henry, en effet, ne datait *jamaïs* lui-même ses notes de travail, et la seule certitude dont nous disposons est celle du moment où il relut après coup – mais combien de temps après? – quelques lignes consacrées à une remarque d'Alquié selon laquelle «c'est dans l'expérience de ma solitude que j'ai l'expérience d'autrui»; il y ajoute, en effet, en note et au crayon: «C'est vrai. Voici ce que je pense en ce début de novembre 47»³. Indication précieuse, certes, mais assez mince, de sorte que, dans tous les autres cas, nous semblons condamnés à la recherche d'indices. Indices «négatifs» d'abord: une note citant, commentant ou évoquant un ouvrage est nécessairement postérieure à sa parution, si bien que, par exemple, les remarques se rapportant à *L'être et le néant* datent d'au moins 1943, celles qui mentionnent *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit* d'au moins 1946. Indices «indirects» ensuite: par exemple, une note intitulée «*Sexualité* (corps conclusion)»⁴ annonçant

1 Pour ne donner qu'un exemple, on ne trouve pas moins de trois versions, datant de trois époques différentes, d'une lecture continue des *Leçons sur la conscience intime du temps* de Husserl dans un dossier préparatoire à «Phénoménologie matérielle et phénoménologie hylétique».

2 Ms A 1-17-662; ms A 5-2-2721; ms A 5-2-2726; ms A 5-6-2840-2847; ms A 5-6-2850; ms A 5-6-2852/2853; ms A 5-6-2864/2866; ms A 5-6-2870; ms A 5-6-2872; ms A 5-6-2886/2887; ms A 5-7-2904/2905; ms A 5-7-2910; ms A 5-7-2914; ms A 5-7-2928/2929; ms A 5-7-2932.

3 Ms C 9-471-2985.

4 Ms A 5-6-2865/2866.

explicitement la conclusion de *Philosophie et phénoménologie du corps*, on peut supposer qu'elle fût écrite lorsque M. Henry avait accompli l'essentiel de sa rédaction, soit un peu avant la fin de l'année 1949.

Afin toutefois de ne pas nous perdre dans d'inutiles conjectures, l'on peut affirmer qu'en tout état de cause – et même si rien n'exclut absolument la possibilité que certaines notes aient été écrites par Henry durant ses premières années de formation et d'autres après le cours de 1953-1954 –, il paraît raisonnable de considérer que leur rédaction débute à la fin de la guerre ou dans l'immédiat après-guerre, pour se terminer sans doute aux alentours du début des années 1950 lorsque, la rédaction de *Philosophie et phénoménologie du corps* étant achevée, Henry entreprend plus frontalement le travail consacré à ce qui allait devenir *L'essence de la manifestation*. Il s'agit donc bien de notes du «jeune» Michel Henry – né en 1922, il n'avait que vingt-trois ans à la Libération – et comme le lecteur s'en convaincra aisément, la rupture dont elles témoignent avec un certain neo-kantisme français, tout comme le débat critique qu'elles instaurent avec Hegel *via* les lectures de Hyppolite et de Kojève, avec Sartre, mais aussi avec Husserl, Heidegger, et surtout Scheler, les situent au cœur de ce moment de son itinéraire que M. Henry, dans un entretien accordé en octobre 1992 à B. M. Mandache pour la revue roumaine *Cronica*, décrira de la manière suivante :

Ma formation a été tributaire de la philosophie qu'on enseignait dans les lycées et les classes préparatoires à Paris au moment de la dernière guerre. Il s'agissait de la réception française, entre 1870 et 1940, de la pensée kantienne avec une série de philosophes tels que Lachelier, Lagneau, Boutroux, Alain, Nabert, Lachièze-Rey etc. En dépit du caractère remarquable de leurs analyses, j'ai perçu d'entrée de jeu mon désaccord avec elles. Pour moi cette pensée souvent idéaliste laissait échapper le concret, ce que je suis au fond de moi-même : ma vie réelle. L'époque de la guerre a été marquée par l'irruption à Paris – par l'intermédiaire de Jean Hyppolite, d'Alexandre Kojève, de Jean-Paul Sartre notamment – de la philosophie hégélienne et surtout de la phénoménologie allemande. La phénoménologie a exercé sur moi un grand attrait, je puis dire que c'est à ce moment-là que je suis devenu phénoménologue. Et pourtant, tout en l'étudiant avec passion, je ressentais un malaise semblable à celui que j'avais éprouvé en présence de la philosophie classique : l'essentiel échappait...¹

C'est dire que la publication de ces notes sur l'expérience d'autrui, ainsi que du cours d'Aix-en-provence de 1953-1954 qui s'en inspire et pour la préparation duquel M. Henry décida de les réunir, revêtent pour les études henryennes au moins un triple intérêt historique que nous soulignerons ici avant d'y introduire, philosophiquement cette fois, le lecteur :

¹ *Entretiens, op. cit.*, p. 87.

1/ On connaît l'importance de la place occupée par la logique hégélienne dans les premières œuvres henryennes; l'on découvrira ici un M. Henry se confrontant, conformément à ce qui constituait alors l'air du temps, au problème plus particulier de «la dialectique du maître et de l'esclave». Si «l'hégélianisme commande la philosophie moderne», comme l'écrira Henry en conclusion de l'appendice de *L'essence*¹, et si, par conséquent, la mise en cause de celui-ci constitue *ipso facto* la mise en cause de celle-là, ce n'est donc pas seulement en raison du caractère unilatéral de sa conception de la phénoménalité, mais aussi et par là même du «modèle» d'intersubjectivité auquel il conduit. Dans des passages anticipant certains développements de *L'essence*, du *Marx*, mais aussi et surtout l'opposition, propre à la «trilogie», entre le «système de l'égoïsme transcendantal» et l'intériorité phénoménologique réciproque de tous les vivants – opposition dans laquelle la critique de la pensée hégélienne n'est, cependant, plus soulignée thématiquement – on lira ici certains développements tout à fait fondamentaux dans lesquels, commentant les œuvres de jeunesse de Hegel, Henry oppose l'amour évangélique et le concept de «prochain» à la lutte pour la reconnaissance – et lui oppose déjà, à vrai dire, l'essentiel de ce qui deviendra sa «philosophie du christianisme».

2/ Si Sartre, dans *L'essence de la manifestation*, est loin de faire figure d'interlocuteur privilégié – M. Henry avouera bien plus tard, dans un entretien avec V. Caruana, le tenir pour un «auteur secondaire»² –, on constatera pourtant combien, à ce moment crucial de son propre itinéraire, l'idée d'une «transcendance de l'ego» – du mien et de celui d'autrui –, la conception d'autrui comme «regard», mais aussi l'approche sartrienne de l'amour ou de la sexualité, constituent alors pour lui autant de thèses décisives dans la mise en question desquelles – en raison du tribut qu'elles payent encore, notamment, à la dialectique hégélienne – il cherche à exprimer ses propres intuitions fondatrices.³ De la même manière, parce que cette époque est aussi celle, pour Henry, d'une première réception de la phénoménologie allemande, on lira avec intérêt les notes consacrées à Husserl, à Scheler et à Heidegger qui, si elles semblent parfois suivre d'un peu trop près la lecture qu'en proposait Sartre, annoncent pourtant les développements plus maîtrisés que Henry leur consacra, déjà dans le cours le 1953-1954, mais surtout dans *L'essence*.

1 *L'essence de la manifestation*, *op. cit.*, p. 906.

2 *Entretiens*, *op. cit.*, p. 116.

3 C'est ce que montrerait d'une façon tout aussi convaincante une série de notes inédites datant très probablement de la même période – Henry y fait même allusion ici (cf. ms C 9-471-2944) – dans lesquelles il élabore, au prisme d'une lecture critique de Sartre, sa propre conception de l'Ego et de l'individualité.

3/ Point tout aussi essentiel pour les études henryennes enfin, l'ampleur des références mobilisées laisse clairement se dessiner le paysage intellectuel qui était celui de M. Henry au moment où, philosophiquement, il tentait de conquérir sa propre parole. Ainsi, outre certains auteurs déjà mentionnés – Hegel, Husserl, Sartre, Scheler, Heidegger, de même que Nabert, Lachièze-Rey, Hyppolite ou Kojève –, on y rencontre un Henry lecteur, bien sûr, de Descartes, de Pascal, de Spinoza, de Malebranche, de Kant et de Kierkegaard, mais aussi d'Alain, d'Alquié, de Simone de Beauvoir, ainsi que, pêle-mêle, de Hume, de Nietzsche, de Freud et de Lagache, de Goldstein, ou encore de Corneille, Rimbaud, Baudelaire, Dostoïevski, Vigny, Kafka, Rilke, Claudel, Valéry, Pirandello, Faulkner, Charlotte Brontë, Jean Cayrol enfin ou James Hadley Chase. On y découvre aussi un Henry loin du déroulement implacable de « la problématique », questionnant, hésitant et doutant, n'avançant qu'avec précaution, parfois à reculons, ses propres conclusions – bref, un Michel Henry en débat avec lui-même et avec ses contemporains, débat qui à bien des égards constitue l'un des lieux de naissance de la pensée henryenne et dont notre appareil critique entend schématiquement indiquer la teneur, non certes pour en épuiser le contenu, mais en guise d'invitation à des études comparées plus précises et exhaustives qui permettraient notamment de situer la genèse de la pensée henryenne au sein de ce qui constituait la philosophie française de l'époque.

Mais le principal enjeu de la présente publication se situe bien entendu dans l'apport proprement philosophique qu'elle constitue au thème qui nous occupe, tant du point de vue de la pensée henryenne – ne serait-ce qu'en bâtant définitivement en brèche l'idée selon laquelle le problème de l'expérience d'autrui n'aurait été posé par M. Henry que tardivement, et pour ainsi dire « après-coup » – que de l'originalité de sa contribution à cette question philosophique générale. Afin d'y introduire, commençons par examiner la première de ces notes :

Expérience d'autrui.

Le schéma de mon analyse de l'expérience d'autrui est le suivant :

1/ Critique du raisonnement par analogie et de Hegel, Sartre*, Scheler.
(+ théorie classique : panthéisme, sympathie, etc.)

2/ Il y a une expérience directe d'autrui.

Cette proposition paraît invraisemblable mais la thèse inverse ne l'est pas moins (l'alter ego est une conjecture).

— Pourquoi cette thèse paraît[-elle] invraisemblable ?

A cause du monisme ontologique.

Nous voudrions qu'autrui surgisse dans le même milieu ontologique où Kant montrait que le moi (l'âme) ne pouvait pas surgir, bien que toutefois selon lui elle doit surgir là pour que le spiritualisme soit fondé (démontre ses thèses).

*[Au crayon, avec une accolade pour Hegel et Sartre] Dialectique expérience d'autrui¹

Aussi cette note trace-t-elle en quelque sorte les lignes directrices de la pensée qui se déploie dans ces feuillets – le «schéma» de son analyse de l'expérience d'autrui, dit Henry, conformément auquel nous avons donc organisé la présente publication.² Ce schéma – dont il est d'ailleurs difficile de déterminer à quelles fins il avait été tracé – annonçait ainsi une réflexion en deux moments: un moment «critique» d'abord, où auraient été examinées et mises successivement en question les solutions classiques au problème de l'expérience d'autrui et les positions des auteurs avec lesquels Henry entendait dialoguer; un moment plus positif ensuite, où Henry aurait pu avancer sa propre thèse – et c'est en effet celle qui émerge progressivement, se précisant et s'enrichissant, des notes que nous publions ici, tout comme elle se trouve formulée, quoique sur un mode encore négatif, dans le cours d'Aix-en-Provence: celle d'une «expérience directe d'autrui». D'où la possibilité de saisir *a contrario*, et dès maintenant, le principe qui guide l'examen critique que Henry entendait mener de ses prédécesseurs: leur tort est d'avoir fait de l'expérience d'autrui une expérience *médiate* et ceci – qu'il s'agisse du corps d'autrui, de son psychisme, de la dialectique dans et par laquelle nous nous reconnâtrions l'un l'autre comme des «ego», de la Raison elle-même ou d'une force cosmique – quelle que soit la nature

1 Ms C 9-471-2964.

2 Conformément à notre méthode d'archivage, les feuillets ont été numérotés «en continu» et tels qu'ils se présentaient dans les dossiers confiés au Fonds par Anne Henry – méthode justifiée par le fait que, nous l'avons vu, M. Henry les composant lui-même en fonction du travail en cours, la présence de tel ou tel feuillet dans tel ou tel dossier, même s'il semble appartenir à une période antérieure ou rompre en apparence une unité thématique, s'avère susceptible de constituer un indice capital pour le chercheur. Cette numérotation ne reflète donc, dans son principe, aucune chronologie ou progression thématique. Mais précisément, de la liasse de feuillets que M. Henry avait lui-même réunis en vue de la préparation du cours d'Aix-en-Provence, aucune organisation interne ne ressortait: l'on trouvait pêle-mêle des notes relatives à Hegel, à Sartre, à Scheler, ou des réflexions plus générales. Afin d'en faciliter la lecture, nous avons donc procédé à leur reclassement en suivant, autant que possible (la critique de la dialectique, très substantielle, s'est toutefois vu placée en fin de première partie), et sans être parvenus à une parfaite cohérence (certaines notes auraient légitimement pu être classées dans deux moments différents de cette progression), le schéma d'analyse proposé par Henry. D'où le plan de publication suivant, dont nous expliciterons plus précisément la teneur dans un instant:

Introduction

I. Perspectives critiques.

1- Critique du raisonnement par analogie.

a- De l'analogie à la reconnaissance d'une intentionnalité spécifique.

b- Le corps d'autrui

2- Transcendance de l'ego et expérience d'autrui (critique de Sartre).

3- Critique de Scheler, de la fusion affective, du panthéisme et de la participation à une raison universelle.

4- Expérience d'autrui et dialectique de la reconnaissance (Hegel et Sartre).

II. Vers une expérience métaphysique d'autrui.

1- Critique de la solitude ontologique.

2- Le problème de l'expérience directe d'autrui.

de cette médiation. A cet égard, l'expression qu'emploie également le jeune Henry à une dizaine de reprises – et qu'on ne retrouvera nulle part dans l'œuvre publiée – d'«expérience métaphysique d'autrui»¹, nous livre la clef et comme le principe d'unification d'une telle critique :

C'est seulement l'expérience métaphysique d'autrui qui permet de vaincre le solipsisme. Métaphysique signifie ici ceci que cette expérience ne passe pas par la médiation du monde.²

Toute médiation se présenterait donc comme «médiation du monde», le «monde» apparaissant ici comme le principe et pour ainsi dire le *medium* de toutes les médiations, dans et par lequel – conformément à un concept bien connu des lecteurs de Henry, mais dont on découvrira peut-être avec étonnement qu'il l'emprunte, et dans ce contexte bien précis, au Scheler de *Nature et formes de la sympathie* – l'autre serait placé à «distance phénoménologique» de moi-même. Mais c'est précisément cette distance – parce qu'elle constituerait, comme la référence à Kant et à sa critique de la «psychologie rationnelle» l'indique clairement³, la condition même de toute «expérience» – que ne saurait vaincre l'expérience d'autrui, à moins précisément qu'à l'instar de celle que je fais originairement de moi-même, elle saute par-dessus le monde ou, plus exactement, s'en dispense dans son principe: expérience «métaphysique» en effet, non mondaine, non «transcendante» – expérience «immanente» donc, expérience-limite parce qu'à la limite de «l'expérience», et qui pourtant pourrait seule rendre raison du fait de notre être-avec-autrui. Parce que «l'expérience d'autrui n'admet pas de médiation»⁴, écrit le jeune Henry de manière tranchante, ou «il y a une *expérience métaphysique* d'autrui ou il n'y a pas d'expérience d'autrui».⁵ On l'aura compris, et l'expression de «monisme ontologique» suffit dès maintenant à en témoigner, c'est donc bien la «duplicité de l'apparaître» et la critique de la «distance phénoménologique» qui s'annoncent ici, et avec elles la thèse fondamentale que Henry tentera de développer dans *Phénoménologie matérielle*, celle d'un «rapport» à autrui qui, paradoxalement, se passerait de la mondanéité comme rapport de tous les rapports, et dont la perception notamment – qu'elle soit celle de son corps ou de son âme – constituerait comme la «condition d'impossibilité».⁶

1 Ms A 5-6-2852-2853, ms C 9-471-2970, ms C 9-471-2989, ms C 9-471-3000, ms C 9-471-3002, ms C 9-471-3004, ms C 9-471-3007, ms C 9-471-3011, ms C 9-471-3012, ms C 9-471-3014. A vrai dire, nous y reviendrons, *Incarnation* parlera bien, en un hapax, de «la portée métaphysique de l'expérience d'autrui» pour désigner la manière dont «chaque Soi atteint l'autre *dans sa propre vie*, (...) la touche là où elle touche à elle-même.» (*op. cit.*, p. 297).

2 Ms C 9-471-2970.

3 On trouve d'ailleurs une remarque similaire dans le ms C 9-471-2968 : «C'est parce qu'autrui est supposé être connu comme l'âme doit l'être pour Kant que nous n'en avons aucune connaissance.»

4 Ms C 9-471-2963.

5 Ms C 9-471-2989.

6 Sur la dénonciation de la «monstruosité» de la «phénoménologie de la perception appliquée à autrui»,

Reste qu'une lecture rétrospective de ces notes, pour légitime qu'elle soit – comment ne pas repérer ici ce qui s'annonce? – comporte une série d'inconvénients, et en premier lieu le risque de les surinterpréter, en leur conférant notamment une unité thématique et conceptuelle qu'elles n'ont pas nécessairement. Nous l'avons dit, il s'agit de notes dont la rédaction couvre une période assez longue et où Michel Henry, loin d'en avoir la maîtrise, est en quête des fondements de sa pensée. Aplanir les différences qui s'y manifestent au nom des thèses unifiées auxquelles elles allaient, historiquement, aboutir, serait prendre les choses à l'envers, et gommer les possibilités herméneutiques offertes par l'enquête généalogique – celle notamment de saisir un certain nombre de « tensions » rendant possible une autre lecture de *L'essence de la manifestation*. De sorte que vouloir à tout prix y retrouver, par exemple, la « duplicité de l'apparaître » telle que la thématise *L'essence*, les lire comme étant, par une secrète téléologie, en chemin vers les thèses plus tardives, serait s'empêcher de voir qu'elles permettent de les interroger tout autant qu'elles y conduisent. Et *a contrario*, les aborder sans idées préconçues permettrait peut-être d'expliquer le silence presque totale de *L'essence* sur la question de l'altérité, mais aussi de circonscrire les difficultés qui seront celles de Henry lorsqu'il tentera, au début des années 1990, de la poser frontalement, et plus important encore, de comprendre à nouveaux frais, dans une vue devenue synoptique, le changement de perspective propre à la « trilogie ». C'est en tout cas en ce sens que nous nous proposons – sans prétendre bien sûr en épuiser toutes les ressources – d'en guider maintenant la lecture.

I. L'expérience métaphysique d'autrui.

1/ Structure de « l'expérience métaphysique d'autrui » : Fond et modes de l'alter ego.

Il n'est pas d'abord aisé de repérer, dans une première lecture de ces notes, ce qui en constitue la véritable originalité. Après tout, la critique d'une saisie « objectivante » d'autrui, de l'idée qu'autrui serait l'objet d'une conjecture ou d'un croyance, celle du « raisonnement par analogie » et, positivement cette fois, la thèse d'une expérience « directe » de l'autre ne supposant justement ni raisonnement ni interprétation – l'ensemble de ces traits, qu'on trouvera en effet, avec d'autres, développés ici, loin de marquer l'apport spécifique de M. Henry à la question qui nous occupe, constitueraient bien plutôt une

et la thèse selon laquelle « l'impossibilité de la perception » serait *a contrario* « la condition de l'être en commun », cf. M. Henry, « réflexions sur la cinquième Méditation cartésienne », *op. cit.*, p. 153-154.

sorte de bien commun de la «phénoménologie historique». Que je perçoive «directement» la colère sur le visage d'autrui par exemple, que «dans la rougueur du visage», j'atteigne «la honte elle-même» et non le simple signifiant d'un signifié placé au-delà du donné¹, que je ne voie pas l'œil mais bien le regard – ou encore, pour reprendre un exemple schelérien qu'affectionne Henry, que je ne voie pas seulement qu'autrui me regarde mais aussi «qu'il me regarde de façon à ce que je ne voie pas qu'il me regarde»² – tout cela n'a rien de proprement nouveau, non seulement parce que ces thèses n'ont cessé d'être soutenues, mais aussi et surtout parce qu'elles ne sont pas des «thèses» mais de simples données phénoménologiques dont la difficulté est de parvenir à les accueillir telles que, justement, elles se donnent. Sans doute Husserl, en vertu de sa conception «stratifiée» de la constitution transcendantale, et d'un point de vue non pas tant descriptif qu'architectonique, assignait bien à la «couche» du «perçu sensible» un rôle de fondation dans l'expérience en général et dans celle d'autrui en particulier³ que M. Henry, se rangeant clairement du côté de Scheler et de sa thèse d'une perception «directe» du psychisme d'autrui, lui conteste ici explicitement :

Expérience de l'autre chez Husserl: on affirme qu'une base esthétique est nécessaire à cette *Einführung*; en réalité on méconnaît qu'il s'agit là d'une expérience transcendantale. La base qui est nécessaire à cette expérience ne lui est pas étrangère; il n'y a pas de base: le point de départ est cette expérience elle-même et rien d'autre n'est donné (que comme accompagnement).⁴

C'est une autre intentionnalité qui donne autrui, qui l'appréhende, et *on ne peut pas plus percevoir autrui qu'on ne peut percevoir une image ou imaginer un objet perçu*.⁵

Mais avant même d'interroger le sens et la portée de cette dernière formule – car la question, on le pressent, ne sera pas tant de savoir si c'est une *autre* intentionnalité, mais si c'est bien, de façon générale, l'*intentionnalité* elle-même qui s'avère susceptible de nous livrer autrui –, il est d'abord nécessaire de saisir qu'insensiblement, et de manière pourtant décisive, le jeune Henry fait basculer l'ensemble de la problématique de l'expérience d'autrui en lui conférant de tout autres coordonnées. Une lecture attentive de ces notes révélera en effet que si la question de savoir si nous saisissons «directement» ou non la honte sur le visage d'autrui – de savoir si cette saisie s'identifie ou non, se réfère ou non à un acte «perceptif» –, se trouve

1 Ms C 5-261-1629.

2 Ms C 5-261-1636.

3 Tel est le sens, pour en rester à un texte que M. Henry avait lu à l'époque où il rédigeait ces notes, de la «réduction à la sphère du propre» du § 44 des *Méditations cartésiennes*.

4 Ms C 9-471-3065.

5 Ms C 9-471-2937.

immédiatement tranchée, c'est simplement qu'elle ne constitue aux yeux de Henry aucunement le problème. Non pas seulement en ceci qu'il y aurait là une donnée phénoménologique incontestable – ce qu'elle est en effet – mais pour cette raison beaucoup plus radicale que, selon le jeune Henry, *l'expérience d'autrui ne se confond nullement avec celle de ses « vécus », quels qu'ils soient :*

Ce qui compte n'est pas du tout l'expérience de *ce* qu'éprouve l'autre mais l'expérience de *l'autre éprouvant* telle ou telle chose (...) Or: ma perception du contenu de l'expérience interne d'autrui, dans la sympathie, suppose bien une distance phénoménologique entre moi et ce contenu (pensé comme le sien, etc. ≠ fusion affective); mais comment faire l'expérience que j'ai de *lui subissant* cette peine, etc.? Or c'est cela l'expérience d'autrui: le problème reste entier.¹

Ainsi se formule clairement la thèse qui, pour « simple » qu'elle soit², paraîtra dans ces notes la plus originale – même si elle se trouve, nous le verrons, anticipée par Scheler – mais aussi et par là même la plus problématique: le problème de l'expérience d'autrui est d'abord celui de l'expérience de son expérience – de « son intentionnalité » dit aussi Henry³, ou de « ses actes noétiques »⁴ – de l'expérience *d'autrui* donc, au sens subjectif du génitif, et des conditions de possibilités de sa « saisie ». Et si, comme en témoigne déjà cette note, la sympathie — et toutes les variétés de *l'Einfühlung* – ne peut en aucun cas le résoudre, c'est justement qu'elle répond à une tout autre question: celle de l'appréhension du *contenu* de son expérience, comme terme de la distance phénoménologique parcourue par la vie intentionnelle – même si, et ici Henry tente de se positionner par rapport à certaines intuitions fondamentales de Scheler, je peux avoir l'illusion de fusionner avec lui de telle sorte que ce contenu m'apparaisse comme *mien*⁵ – et non celle de sa *forme*, ou phénoménologiquement formulé, *de cette expérience elle-même en tant qu'elle est la sienne*.

1 Ms C 9-471-2996.

2 Cf. sur ce point – nous insisterons plus tard sur l'importance d'un tel rapprochement – ce que dira *L'essence de la manifestation* de la distinction de l'« ontologique » et de l'« existentiel »: qu'elle « peut paraître simple » en effet, mais que son « respect » amènerait cependant (...) à rejeter de la plupart des ouvrages dits de philosophie une bonne partie quand ce n'est pas la presque totalité de leur contenu. » (*op. cit.*, p. 185-186).

3 Cf. ms C 9-471-3011 : « Ce n'est pas l'expérience du contenu de la conscience d'autrui qui importe mais de son intentionnalité ».

4 Cf. ms C 9-471-2997 : « Ce qu'il faut atteindre, ce sont les actes noétiques d'autrui, et par là il ne faut pas entendre ses actes proprement « intellectuels » mais le fait qu'il appréhende, lui en tant qu'il appréhende... »

5 Cf. ms C 9-471-2993 : « L'état de fusion affective décrit par Scheler suppose que soit expliqué comment j'entre en contact avec le contenu de l'expérience interne d'autrui, avec sa conscience, même si effectuant cette expérience, j'en suis dupe et pense éprouver un état psychologique qui m'est propre... »

Cette dissociation de la forme et du contenu de l'expérience – cette manière de répéter par conséquent, et à nouveaux frais, l'un des schèmes directeurs de toute philosophie transcendantale – semblera familière aux lecteurs de *L'essence de la manifestation*, et notamment de son important § 57, lequel, spécifiant le «concept pur de l'affectivité» à titre de «forme universelle de toute expérience possible en général et comme forme de cette forme», rompt justement avec tout hylémorphisme et toute conception formelle de la transcendantalité en faisant de la forme son *propre* contenu, avant toute «réception» d'un donné qui lui serait «extérieur» ou «transcendant» :

L'interprétation de l'affectivité comme constituant, non un contenu déterminé de l'expérience, mais sa forme, comme forme universelle et pure, et, bien plus, la forme de cette forme et sa possibilité la plus intérieure, n'a point pour effet de rejeter l'idée de contenu en général hors du plan rigoureusement ontologique où elle se meut, hors de la forme elle-même. L'affectivité précisément a un contenu. Elle désigne l'essence dont le propre est de se sentir soi-même, de s'éprouver soi-même, de telle manière que, dans ce s'éprouver soi-même qui la constitue, elle se donne à elle-même telle qu'elle est, dans sa réalité. (...) Telle est précisément la forme, en tant que sa propre forme est constituée par l'affectivité: le sentiment de soi. La forme est à soi-même son propre contenu.¹

Or, même si elle n'y est pas encore thématifiée de manière aussi précise, c'est en effet une telle dissociation de la forme – comme ce contenu immanent qu'elle constitue à l'égard d'elle-même –, et de ce qui, à titre de contenu cette fois «transcendant», vient la «remplir» qui, dans le contexte des notes que nous commentons et du problème de l'expérience d'autrui avec lequel elles se débattent, se trouve déjà visée par Henry. Bien plus, c'est au fil de la thèse qui en découle – une véritable expérience d'autrui n'est pas celle des contenus de son expérience, mais de son expérience de ces contenus et de l'expérience de l'expérience qui la rend ultimement possible – mais aussi de ce qu'elle-même implique – justement la dissociation, chez autrui, de son expérience et de ses «contenus», et plus profondément encore, dans une terminologie que Henry emprunte partiellement à J. Nabert et qui se trouvera encore mobilisée dans les textes plus tardifs, de son «ego» comme «Fond» et des modalités particulières de l'expérience qu'il fait de lui-même et du monde² – que se trouvent menées les critiques adressées, tout du long de la partie «négative» de ces notes, aux diverses solutions traditionnellement apportées à la question de l'expérience d'autrui.

Et en premier lieu à celle du «raisonnement par analogie». Car le problème n'est pas d'abord ici qu'il ne saurait s'agir d'un raisonnement, ni qu'aucune

1 *L'essence de la manifestation*, *op. cit.*, p. 646.

2 Tout ceci, écrit Henry dans le ms C 9-471-2980, «nous amène à dissocier contenu psychique et Ego: "modes" et Fond.»

commune mesure entre ce que je vis de mon corps subjectif et ce que je perçois du corps d'autrui ne permettrait de fonder une quelconque «remontée analogique» depuis ce dernier jusqu'à l'Ego qui s'y exprime: ce à quoi s'oppose plus profondément Henry, c'est bien à la thèse située implicitement au fondement de cette «solution», à savoir que nous ne faisons l'expérience d'autrui qu'au prisme de l'expérience que nous pouvons avoir – qu'elle soit directe ou indirecte – de *ce qu'il vit* et de ce qu'il nous en *montre*. Or, comme il y revient plusieurs fois tant dans les notes que dans le cours de 1953-1954, une telle thèse ne cesse de présupposer ce qu'elle entend démontrer, et ceci parce que seule l'expérience d'autrui *lui-même* – de son «existence», dit également Henry, de son «Fond» par opposition à ses «modes» – permet de saisir tel ou tel phénomène comme étant, par exemple, celui de *sa* honte. Ou pour le dire autrement, ce n'est qu'en appréhendant l'épreuve qu'autrui fait de sa honte, du *fait qu'il a honte*, que nous pouvons lire la honte sur son visage: ainsi va-t-on «du sens au signe, non l'inverse»¹, «de l'autre subjectivité au monde tel qu'il est pour elle, et non du monde tel qu'il est pour elle à elle»² – bref, de l'expérience que nous faisons de l'«existence», de la «réalité» d'autrui et de son expérience, au contenu de celle-ci et à ce que nous en saisissons, d'ailleurs plus ou moins imparfaitement. Dès lors l'opposition au «raisonnement par analogie» et à «la thèse qu'on irait *du* donné (apparent, ie transcendant pour moi) *au* cœur de la personnalité d'autrui, à l'Ego», trouve-t-elle bien son fondement dans cette dissociation:

Une telle théorie admet que je suis sûr des contenus: pitié, honte, etc., mais tout à fait incertain au sujet de la réalité de l'autre qui a honte. Notre thèse est inverse: j'éprouve l'autre comme réalité, comme moi transcendantal et à partir de cela ses peines, haines, etc.³

Or cette «inversion» est également au cœur des critiques adressées aux solutions avancées par les représentants de la «phénoménologie historique».

Et d'abord à Sartre, tant celui de *La transcendance de l'ego* – dont la thèse du caractère transcendant de l'ego d'autrui consiste justement, aux yeux de Henry, à placer l'expérience d'autrui *lui-même* sur le même plan que celle des «signes», des «contenus transcendants» par lesquels il se manifeste à moi dans le monde, homogénéisation donc de deux modes d'expérience et figure du monisme ontologique à laquelle il oppose clairement ici une

1 Ms C 9-471-2989.

2 Ms C 9-471-2954-2955.

3 Ms C 9-471-3009. Cf. aussi ms C 9-471-2954/2955 : «*Dans le monde* (objectif), le monde tel qu'il est pour [l'autre subjectivité] ne peut être contenu, et se donner le monde tel qu'il est pour elle ou même simplement le monde doué d'un *autre sens* = X tel qu'il est pour elle, c'est déjà se donner l'autre subjectivité et supposer le problème résolu. D'ailleurs dans cette conception de Sartre il y a mon idée que l'autre existence est certaine mais que c'est le contenu de l'autre ego (le sens dont il m'affecte, par exemple, qui m'est inconnu (et en fait il m'est connu; d'où sympathie ou antipathie).»

fin de non-recevoir¹ –, qu'à celui de *L'être et le néant* qui, sous couvert de conférer, avec la figure du « regard », un contenu phénoménologique effectif à autrui comme « sujet » devant lequel je suis « objet » – c'est mon être-pour-autrui comme être-regardé qui, au sein même la conscience de moi-même, m'arrache au solipsisme – aboutit, dans sa réversibilité, à une dialectique qui aux yeux de Henry ne rend pas raison de la réalité des rapports inter-subjectifs. Chez Sartre, écrit en effet Henry, « ou je suis sujet et l'autre objet ou le contraire, mais jamais les deux en même temps »; or c'est justement ce « en même temps » qui, en droit, constitue la condition de possibilité de l'expérience d'autrui, quand bien même elle prendrait factuellement la forme aporétique que lui donne Sartre: « Si l'autre ego et moi ne pouvions être sujets en même temps, alors nous ne pourrions nous connaître ». ² Mais être sujets « en même temps » suppose alors que nous expérimentions bien l'autre sujet dans sa subjectivité elle-même, dans la vie subjective qui donne à chacun de ses moments d'être les siens – expérience de son « Fond » vivant et non de ses modes qui inspire à Henry de belles remarques, anticipant sur ce qu'*Incarnation* tentera de saisir sous le terme de « sensualité » ³, à l'encontre de la conception sartrienne de l'amour et de la sexualité :

Le corps de l'autre dont j'ai l'expérience dans l'amour sexuel par exemple, n'est pas du tout un objet, son mode d'être n'est pas du tout être-pour-autrui, ie quelque chose de transcendant, le sein que je caresse, c'est ce qu'il est subjectivement pour ma maîtresse, c'est un acte transcendantal que j'appréhende.

(...) La main qui serre la mienne et que je serre – c'est l'acte de serrer que je serre. ⁴

C'est sa subjectivité (...) que je touche (...), ce sont deux Ego métaphysiques qui se touchent et non une image que je parcours avec mes doigts, un fantôme. ⁵

Expérience métaphysique d'autrui donc, expérience transcendantale-subjective d'une subjectivité transcendantale, à l'encontre d'une expérience non transcendantale subjective d'un ego transcendant – telle que Husserl la donne déjà à penser au § 45 des *Méditations cartésiennes* en fondant la possibilité de « l'aperception analogisante » sur l'auto-mondanisation de la subjectivité transcendantale en ego empirique ⁶ – à l'encontre également,

1 Ms C 9-471-2988

2 Ms C 9-471-2913.

3 *Incarnation*, *op. cit.*, § 39-43, notamment p. 287-295.

4 Ms A 1-17-00662

5 Ms A 5-6-2843/2844

6 Cf. ms C 9-471-3004, et ms C 9-471-3017 : « L'erreur: dire que parmi les existants appartenant au monde il y a "les autres" – ou encore que ceux-ci nous apparaissent d'abord comme objets (car s'ils nous apparaissaient comme objets, ils seraient objets et nullement autres: en eux nous ne pressentirions

mais nous y reviendrons plus loin, de la dialectique des consciences qui, du moins chez Sartre, substitue à la relation de sujet à sujet la non-relation de sujet à objet, à l'encontre enfin – et peut-être surtout – de Scheler.

D'une part, c'est en effet au prisme d'une telle exigence «métaphysique» que se trouve mise en question l'analyse schélérienne du ressentiment, le jeune Henry jouant le primat de l'ego comme Fond sur ses «modes» dans les termes d'un même primat sur les valeurs dont il est le porteur: ainsi le ressentiment ne consiste-t-il «pas seulement en une inversion hypocrite des valeurs», mais «s'attaque au support concret de ces valeurs = ie à un ego (un alter ego)», de sorte que «c'est le fait pour une valeur d'appartenir à son support concret – alter ego hai – qui fait qu'elle apparaît comme son contraire et devient valeur négative»¹. Mais c'est d'autre part la même exigence qui guide sa critique de la description par Scheler de l'expérience d'autrui en tant que telle: car elle consiste bien à confondre la saisie intentionnelle des contenus psychiques d'autrui avec l'expérience d'autrui lui-même, ou à tout le moins à vouloir conclure de celle-ci à celle-là – chez Scheler, d'un monde de vécus psychiques d'abord anonymes à leur polarisation sur des centres egoïques² – sans prendre garde au caractère inversé d'une telle architectonique, mais sans non plus voir qu'il y a entre la représentation des états psychiques d'autrui et l'expérience que nous avons de lui et qui rend possible que nous nous représentions ces états psychiques comme *les siens*, une différence de nature qu'on ne saurait homogénéiser:

Scheler s'est approché de la solution: on connaît les états psychiques d'autrui: ceux-ci, transcendants, sont donc accessibles à l'intentionnalité cognitive – mais outre que nous ne connaissons pas les autres par une intentionnalité cognitive, ce que Scheler a décrit est seulement une connaissance réflexive d'autrui (...) Il faut rectifier et décrire une connaissance originaires d'autrui (...) Autrui n'est pas l'aimable, le désiré, le craint, ie des états transcendants mais un Ego qui, appréhendé originaires par ma crainte, se révèle secondairement comme désiré, aimé, etc. Lier cette critique à: les états psychiques transcendants (de l'autre) lui appartiennent et c'est là l'essentiel.³

Or il est frappant de remarquer que, au moins à première vue, c'est à une tout autre conclusion qu'aboutira la critique que Henry adressera à Scheler au § 63 de *L'essence de la manifestation* – le seul paragraphe où, nous l'avons dit, le problème d'autrui s'y trouve thématiquement posé. Ce

nullement la profondeur d'une subjectivité). Certes les autres sont aussi objets empiriques, mais exactement comme nous le sommes aussi – *et pas plus que je ne suis d'abord pour moi moi empirique, pas d'avantage l'autre ne saurait être pour moi d'abord comme objet, comme moi empirique.*

1 Ms C 9-471-3015.

2 Cf. sur ce point le cours d'Aix-en-Provence, Ms C 5-261-1634/1636, et notre apparat critique.

3 Ms A 5-6-2843-2844.

qui, selon *L'essence*, permet en effet à Scheler de faire tomber «la barrière donnée comme infranchissable entre l'expérience que j'ai de ma propre conscience et celle que j'ai d'autrui»¹, n'est d'abord rien d'autre que la thèse d'un rapport à soi comme rapport intentionnel: «L'expérience d'autrui est identique à l'expérience de soi lorsque celle-ci s'accomplit par la médiation de l'intentionnalité et pour cette raison précisément.»² Seulement, comme l'on sait, le rapport intentionnel de la conscience à elle-même – et d'abord à sa vie affective – se trouve par principe marqué, dans *L'essence*, du sceau de l'irréalité: «La conscience n'éprouve jamais réellement le sentiment qu'elle se donne dans la perception ou dans l'intuition affective non plus que dans les actes de représentation et de reproduction fondés sur elle.»³ De sorte que le rapport intentionnel à autrui – à son contenu psychique, intellectuel ou affectif, et comme corrélat des actes intentionnels qui nous le livrent –, se trouve ici taxé de la même irréalité, et avec lui la possibilité même de franchir la «barrière» qui nous en sépare:

La possibilité d'atteindre [les sentiments d'autrui] dans des actes de la perception ou de l'intuition affective, de les co-sentir, de se réjouir ou de s'affliger de ce qu'ils sont et, pareillement, de se les donner dans la représentation, la reproduction, l'imagination, le souvenir ou l'attente, ne signifie en aucune façon pour cette conscience la possibilité de les éprouver réellement comme des tonalités appartenant à sa vie propre et comme ses déterminations immanentes mais, bien au contraire, l'exclut⁴.

Qu'en est-il dès lors d'une «connaissance originaire d'autrui», de l'expérience de son ego «appréhendé originairement» dans son «existence», dans sa «réalité»? Quelles possibilités d'une expérience «réelle» de «l'ipséité de l'autre» se trouvent-elles ménagées dans *L'essence*? Au fil de sa critique de Scheler, Henry ne rend-il pas ici contradictoires les réquisits qu'il fixait, dans les notes qu'il lui consacrait justement dans sa jeunesse, à «l'expérience métaphysique» d'autrui comme Fond, expérience non de ce qu'il éprouve, mais de lui éprouvant, expérience qui ne diffère pas seulement en nature de celle, intentionnelle, du contenu de cette épreuve, mais se situe à son fondement et la rend seule possible? C'est en effet ce qui ressort à première vue de la conclusion de ce passage, et de la «solution» que construit Henry à ce qui semble bien être une aporie:

C'est précisément parce que la souffrance réelle visée dans la perception d'autrui ne s'identifie pas au contenu phénoménologique de cette perception mais lui est au contraire foncièrement étrangère, comme elle est étrangère à l'affectivité de cette perception, qu'elle se trouve posée comme

1 *L'essence de la manifestation*, op. cit., p. 782.

2 *Ibid.*, p. 785.

3 *Ibid.*

4 *Ibid.*, p. 784.

la souffrance d'un autre, qu'un autre ego se trouve posé en face de l'ego percevant. *La pluralité des sphères subjectives d'expérience, la pluralité des ego repose sur la pluralité des sphères d'expérience affective réelle et est exigée par elle.*¹

À bien des égards toutefois, une telle déclaration apparaîtra pour le moins problématique. Et avant tout ses prémisses : comment pourrions-nous distinguer entre « la souffrance réelle visée dans la perception d'autrui » et le « contenu phénoménologique » – par principe marqué d'irréalité – de cette perception, si nous n'avions d'autre accès à autrui qu'un rapport intentionnel ? Et comment expliquer que nous visions justement un au-delà de la souffrance noématique, et à titre de souffrance *réelle* d'autrui, si ce n'est en nous référant à une expérience effective d'autrui souffrant *réellement* ? Ne pourrait-on pas poser à Henry la question qu'il posait lui-même à Husserl dans le cours d'Aix-en-Provence : « [Husserl] décrit les intentionnalités qui constituent l'expérience d'autrui. Est-ce à dire qu'il ait résolu le problème métaphysique de l'expérience d'autrui ? Un problème reste posé : nous formons telles intentionnalités, par exemple celle qui apprésente [la] sphère primordiale d'autrui ; problème : pourquoi formons-nous de telles intentionnalités ? »² À vrai dire, le § 63 de *L'essence de la manifestation* ne semble pas permettre de répondre à cette question. Au lieu d'aller, conformément au réquisit de « l'expérience métaphysique » exposé plus haut, de l'épreuve de la réalité d'autrui à la visée de ses contenus psychiques comme siens, Henry paraît déduire l'alter ego de l'irréalité noématique propre à ces contenus, sans rendre compte de l'accès *réel* à lui que suppose le fait même de reconnaître une telle irréalité. Sans doute « *la pluralité des sphères subjectives d'expérience, la pluralité des ego repose sur la pluralité des sphères d'expérience affective réelle et est exigée par elle* » ; mais Henry semble ici rendre raison de cette dernière en se plaçant hors d'elle – en survolant « spéculativement » la pluralité des ego – comme si aucun d'entre eux ne pouvait *en lui-même* attester la réalité des autres. Est-ce à dire qu'écrites une dizaine d'années avant *L'essence de la manifestation*, les notes sur l'expérience d'autrui iraient, sur ce point et du moins dans leur intention, *bien plus loin qu'elle* ?

Nous ne pouvons encore répondre à cette question, ni même à vrai dire la poser correctement. Au tout le moins nous indique-t-elle le lieu d'une difficulté qu'il nous faut ici, en revenant vers ces notes, tenter d'affronter : sans doute l'expérience métaphysique d'autrui se présente-t-elle non pas comme l'expérience des contenus transcendant de sa propre expérience, mais comme celle de cette expérience elle-même, de lui-même éprouvant ces contenus ; et sans doute, comme le suggérait déjà la note citée plus

1 *Ibid.*, p. 793.

2 Ms C 5-261-1652.

haut, est-ce une telle expérience que semble rendre impossible la « distance phénoménologique » – c'est-à-dire, aussi bien, l'intentionnalité, la « transcendance », le « monde » lui-même – pour autant que, structurant l'expérience de ce que je ne suis pas, elle fait justement de ce que je ne suis pas – et de *celui* que je ne suis pas – le simple « contenu transcendant » ou « mondain » de mon expérience, dans sa différence avec cette expérience elle-même et plus encore avec ce qui la rend possible. Seulement, que signifierait *a contrario* l'abolition d'une telle distance ? Elle permettrait certes d'éprouver non *ce qu'*autrui éprouve, mais son épreuve elle-même et l'épreuve qu'il fait de sa propre épreuve – d'éprouver ainsi la *forme* de son expérience en tant qu'elle est à elle-même *son propre contenu*, et non le contenu transcendant dont elle constitue la condition de possibilité réelle ; mais que signifierait une telle « fusion » non pas des contenus mais des formes de l'expérience, si ce n'est – objection du reste classique – *que je serais moi-même autrui*, et qu'il n'y aurait ainsi aucun *autre* dont je pourrais faire l'expérience ? Dès lors un paradoxe s'annonce-t-il clairement : la suppression de la distance phénoménologique entre moi et l'autre – et de la dissociation qu'elle suppose de la forme et du contenu dans l'expérience d'autrui – serait à la fois la condition de possibilité et d'impossibilité de cette expérience. Car ce qui est ici en question, c'est bien la possibilité ou non pour un moi d'avoir « en première personne » l'expérience d'un autre moi – non pas comme l'expérience d'un objet, mais dans une sorte de fusion avec l'expérience qu'un autre a de lui-même, de sorte que s'atteste son moi pour moi dans sa réalité et dans la seule sphère où celle-ci peut s'attester.

Une telle exigence, si difficile à exprimer – M. Henry la qualifiera plus tard « d'à peine pensable »¹ – se trouve pourtant formulée, avec l'extrême clarté du langage sartrien, dans ces notes de jeunesse :

Il n'y aurait véritablement expérience d'autrui que si [était] réalisée l'identité de l'être pour autrui et de l'être pour soi.²

Et dans une autre note, c'est justement cette « coïncidence » entre « l'être pour autrui » et « l'être pour soi » que vient désigner l'expression d'expérience métaphysique d'autrui³. Mais comment concilier alors une telle identité ou une telle « coïncidence » avec la différence des ego, autrement dit *la pluralité des moi* ? *Il faudrait qu'autrui et moi ayons, ou plutôt soyons le même soi, mais que cet être-le-même-soi implique sa propre différenciation et contienne intrinsèquement sa propre pluralisation*. Or c'est justement à cette exigence que M. Henry ne semble pas d'abord à même de répondre. Tout au plus la perçoit-il comme un problème, et c'est justement ce dont

1 « Pour une phénoménologie de la communauté », *op. cit.*, p. 178.

2 Ms C 9-471-2933.

3 Ms C 9-471-3002.

témoigne, dans ces notes, l'ambiguïté des développements qu'il consacre à la manière dont la pensée classique résolvait *a priori* le problème de l'expérience d'autrui en termes de *participation* de chaque ego à une force cosmique, et plus encore à une Raison universelle.

2/ L'ambiguïté de la « participation »

Développement d'abord critique, et sur la base d'un simple constat : « Les triangles jouent dans l'histoire de la philosophie un rôle beaucoup plus considérable que nos semblables. »¹ Mais si tel est le cas, c'est justement parce que, dans une perspective « rationaliste », nous ne sommes semblables – ou ne pouvons nous attester que nous le sommes – que pour autant que nous concevons des triangles – et ceci parce que, d'un point de vue noématique, l'essence se présente *a priori* comme l'invariant des pensées qui s'y rapportent, qu'il s'agisse des miennes ou de celles d'autrui. Aussi ne serais-je jamais plus certain de ce que pense autrui que lorsqu'il me parle de ce qu'il conçoit clairement et distinctement, jamais plus certain que lui et moi sommes semblable que lorsque je comprends ce qu'il m'en dit. Et en ce sens, si la sympathie est bien, conformément aux enseignements de Scheler, la perception du contenu de l'expérience d'autrui, et la fusion affective le moment où la question de savoir si ce contenu est le mien ou le sien devient indécidable, la participation à une Raison universelle, même si elle neutralise son fondement affectif et sans doute parce qu'elle le fait, se présente finalement comme le modèle idéal d'un tel processus. Car ce n'est pas seulement que je ne parviens plus à distinguer entre le contenu de mon expérience et le contenu de celle d'autrui, c'est que ces contenus sont *a priori* connus comme étant effectivement *les mêmes*, de sorte que je n'ai pas plus à rejoindre ce que l'autre pense – je le pense tel qu'il le pense – que l'autre qui le pense – parce que lui et moi, pour autant et aussi longtemps que nous le pensons, sommes identiques.² Reste bien entendu la question : l'expérience que j'ai de moi-même lorsque, concevant une essence³, je me saisis comme sujet universel, est-elle pour autant une « expérience d'autrui » ?

1 Ms C 9-471-3008.

2 Cf. sur ce point le beau passage du cours d'Aix-en-Provence, ms C 5-261-1626 : « C'est en cherchant la vérité qu'on retrouvera tous les autres car (...) il y a [un] plan de la communication qui repose sur la *participation de toutes les consciences à un même Esprit* : c'est cette présence d'un même élément universel au sein de chaque conscience individuelle qui fonde la communication des consciences, qui la rend possible. Si je puis savoir ce que pensent les autres, c'est qu'ils pensent comme moi, parce que la même raison parle et pense en eux. La raison est universelle (...) Pour celui qui pense vrai il n'y a pas de séparation, il est d'accord avec tous. Il n'y a pas de solitude de l'Esprit. »

3 Ou répondant à un impératif moral universel, raison pure et raison pratique se situant ici – comme le fera valoir Henry dans le § 58 de *L'essence de la manifestation* consacré au respect kantien, mais aussi dans la critique, propre à la trilogie, de la « Loi » – sur un seul et même plan.

Si c'est justement ce que conteste, et à plusieurs reprises, le jeune Henry, cette mise en question n'aurait qu'un intérêt limité si elle ne prouvait pas *a contrario* la thèse fondamentale qu'il entend ici défendre : puisque la transparence totale du *contenu* de l'expérience d'autrui ne suffit absolument pas à nous donner l'expérience d'autrui, *c'est bien que l'expérience d'autrui n'est pas celle d'un tel contenu*. Et c'est ce qu'il affirme clairement :

Réfutation thèse classique : c'est l'immanence au sein de chaque conscience individuelle d'une raison universelle qui leur permet d'affirmer la même vérité. Mais il n'y a là nulle expérience d'autrui mais seulement d'un universel.

Ce qui montre bien que *l'identité des contenus des expériences internes des consciences* n'avance en rien le problème de l'expérience d'autrui et qu'au contraire ce n'est pas parce qu'autrui est différent que je ne puis le connaître.¹

Ainsi, la solution – ou la dissolution – classique du problème d'autrui se trouve-t-elle passée, dans ces notes, au même crible que son traitement phénoménologique : la question n'est pas celle de la saisie de *ce qu'éprouve ou conçoit* l'alter ego, mais de celle de *l'alter ego concevant et éprouvant, et quelque soit ce qu'il éprouve ou conçoit*. Seulement, si cette thèse implique en effet que « ce n'est pas parce qu'autrui est différent » – sous-entendu : a des « contenus d'expérience » différents des miens – que « je ne puis le connaître » – justement parce que le problème de la connaissance d'autrui ne touche pas aux contenus de son expérience, qu'ils soient identiques ou différents des miens – comment se formule-t-il ? Précisément, nous l'avons vu, comme celui de la saisie de la *forme* de cette expérience ou, pour reprendre la distinction terminologique plus haut explicitée, de l'appréhension d'autrui comme « Fond » par opposition aux différents « modes » de sa vie psychique. De la nature de ce « fond/forme » – de cette forme étant à elle-même, selon l'expression de *L'essence de la manifestation*, « son propre contenu » –, la critique de la compréhension d'autrui au prisme de l'identité de nos contenus de conscience « rationnels » joue le rôle de révélateur, justement parce qu'elle le purifie de tout mélange avec ses propres « modes ». Comme l'écrira bien plus tard Henry dans un très beau passage d'« intersubjectivité pathétique »,

Lors même que l'autre serait dévêtu, s'offrant nu à notre regard, la même question se pose, de savoir qu'il est un moi, de savoir ce qui fait qu'un moi en est un – la question de l'intuition de l'essence du moi comme condition préalable de toute expérience d'autrui, quelle que soit la forme sous laquelle celui-ci se présente, dans la dissimulation ou l'exhibition.²

1 Ms C 9-471-2998. Cf. aussi ms C 9-471-3011 : « ≠ Thèse classique : immanence de l'Esprit au sein de chaque conscience. L'identité des contenus des expériences internes n'avance en rien le problème de l'expérience d'autrui. »

2 « Intersubjectivité pathétique », *op. cit.*, p. 140

Mais si c'est bien cela qui constitue «l'existence» d'autrui et doit se livrer dans l'« expérience métaphysique» que nous en faisons, si c'est bien, par opposition à *ce qu'il éprouve et pense*, le pur *fait qu'il est un ego* qui le pense et l'éprouve – et bien plus encore, sa manière d'actualiser «l'essence du moi» ou d'effectuer l'egoïté de l'ego –, qui constitue le «Fond» avec lequel j'entre en relation lorsque je vis avec autrui, et si ce n'est pourtant pas dans ses «modes» mais dans ce «Fond» lui-même que doit se situer la singularité qui seule peut faire de lui un «autre», on perçoit dès lors clairement le problème auquel nous confronte cette première thèse directrice: la possibilité de concilier l'individuation «non modale» d'autrui avec l'universalité de ce «Fond», c'est-à-dire de la forme qui constitue l'individualité de l'individu. Sans doute, pour le dire autrement, s'agit-il d'atteindre en autrui non *ce qu'il appréhende*, mais «le fait qu'il appréhende, lui en tant qu'il appréhende»; mais encore faut-il que ce «fait qu'il appréhende», et lui-même en tant qu'il se confond finalement avec le pur fait de cette appréhension, trouvent *en eux-mêmes*, et dans leur propre «forme», la singularisation que ne sont plus supposés leur apporter leurs «contenus». D'où le danger qui affleure dans plusieurs des notes que nous commentons ici, et qui rend finalement ambiguë la critique adressée aux théories de la participation des individus à une instance universelle: celui de faire de l'expérience métaphysique d'autrui, et ainsi d'autrui lui-même en tant qu'il ne peut plus se singulariser par le contenu de son expérience, quelque chose d'abstrait et de général – soit le contraire de ce que l'on se proposait d'atteindre. Certes, de même que Henry refuse, et refusera toujours le «sujet universel» de la rationalité classique comme les théories «romantiques» de la fusion avec autrui par participation à des forces naturelles cosmiques ou à une «vie universelle» et anonyme – et ceci parce que c'est toujours une conscience singulière qui, en tant que telle, en fait l'expérience¹ – de même se propose-t-il explicitement de rompre avec le caractère «impersonnel» que prend par exemple la figure sartrienne d'autrui conçu comme «regard»: «L'autre ne peut être regard en général, impersonnel = il doit être concret, individuel ou alors pas d'expérience d'autrui.»² Mais c'est pourtant ce spectre de l'impersonnalité ou de la généralité qui ressurgit dès lors que, en raison de la critique des «contenus», c'est la forme même de l'expérience qui se trouve chargée de porter

1 Cf. sur ce point le cours d'Aix-en-Provence, notamment ms C-5-261-1646/1647 : «Dans l'expérience de la fusion, la conscience, donc l'ego, sont présents comme ce qui fait justement cette expérience. Il y a certes des moments où je fais l'expérience d'être [une] vie qui me semble universelle, d'être [une] force transcendante en ce sens qu'elle me dépasse; dans certains états, j'ai l'impression d'être traversé par des forces cosmiques, de m'abandonner à elles, de leur être livré. Mais c'est moi qui fais cette expérience, il faut encore que cette force cosmique soit éprouvée, et elle est éprouvée par moi. La conscience est une structure présente dans toutes ces expériences, parce qu'elle est l'essence même de l'expérience; et l'ego est lié à la conscience, est toujours présent. La vie universelle est un mode de la vie personnelle, une forme de ses expériences.»

2 Ms C 9-471-3011.

l'individualité de l'*alter ego* et ainsi son altérité à moi-même, lors même qu'elle ne peut se présenter que comme l'essence universelle de ce qui fait du moi un moi, et comme ce qui me permet de voir dans l'autre un *alter ego*. Ainsi, après avoir formulé la thèse de la dissociation de la forme et du contenu de l'expérience d'autrui, Henry note-t-il néanmoins pour lui-même : « Mais on ne peut séparer absolument l'Ego de son expérience psychique, sinon on en ferait quelque chose d'abstrait ». ¹ Et de même, c'est en écho à la thèse selon laquelle « ce n'est pas l'expérience du contenu de la conscience d'autrui qui importe mais de son intentionnalité » qu'il faut lire les doutes qui s'expriment au fil d'une tentative d'interprétation phénoménologique des « types libidinaux » freudiens dans leur rapport avec le « choix d'objet » :

Critiquer le point de vue de Freud; expliquer le pourquoi de la détermination (pourquoi aime-t-on telle personne plutôt que telle autre) d'une façon contingente, extérieure; mais le type n'est rien d'extérieur, de général, sous lequel se subsumeraient des cas particuliers. Il y a expérience d'une intentionnalité et c'est celle-ci qu'on retrouvera chez une autre personne. Cf. une essence atteinte dans une intentionnalité particulière. Le problème rebondit peut-être car si cette intentionnalité est avant tout celle d'un Ego, comment pourrait-elle se retrouver dans un *autre ego*? Ou bien faut-il admettre quelque chose de général dans l'expérience d'autrui? Tout le problème de l'expérience d'autrui est là. ²

Et en effet : reconnaître qu'autrui est mon *alter ego* suppose que je reconnaisse entre lui et moi quelque chose de commun; or si ce qui nous est commun ne relève pas du contenu de notre expérience – de quelque manière qu'on conçoive par ailleurs cette communauté, de la simple sympathie à la fusion affective –, de quoi relèverait-il, si ce n'est d'une commune participation à une forme universelle, de sorte que ce qui constitue le « fond » de mon ego comme celui d'autrui, en vertu duquel, précisément, nous nous rejoignons, resterait bien quelque chose de « général »? D'où l'ambiguïté de la critique du jeune Henry à l'égard de la position du problème d'autrui dans les termes d'une participation à une Raison universelle, dès lors que ce n'est plus l'identité des contenus de la pensée « rationnelle » qui se trouve envisagée, mais l'universalité de cette pensée en acte et du sujet en tant qu'il l'actualise ou s'avère capable de le faire. Car c'est alors, comme en témoigne malgré elle cette dernière note, l'essentiel qui en est conservé :

Dans toutes les expériences d'autrui comme manifesté (corps, expression, amour sexuel etc.), *ce n'est pas un ici que j'appréhende mais un ego* (...), ie ce n'est pas une réalité transcendante mais transcendantale. Les thèses classiques avaient bien vu cela en ce sens qu'elles admettaient une participation à un Esprit, une Raison, ie un *acte*. Mais cet acte était impersonnel. Il faut

¹ Ms C 9-471-3009.

² Ms C 9-471-2936.

affirmer que c'est l'appréhension d'un *transcendantal*, mais d'un *ego*, l'alter ego transcendental.¹

Et dans une autre note, cette appréhension est bien décrite comme un certain type de « participation » :

Si (...) j'appréhende l'acte transcendental d'autrui, est-ce que je l'appréhende comme être transcendant (ce qui semble contradictoire) ou comme acte transcendental? Réponse : participation : reproduction.²

Mais précisément, une telle participation – et son lien avec une « reproduction » – demeure ici énigmatique. À tout le moins comprenons-nous qu'elle ne saurait plus être la participation d'une singularité à une universalité qui la dépasse et dont elle ne serait finalement qu'un « cas », mais bien, dans son principe, une participation universelle à une même « singularité » ; mais comment cette singularité, puisque c'est à travers elle que je reconnais autrui comme mon alter ego, ne serait-elle pas à son tour un universel, une simple « forme », une forme vide, celle de « l'égoïté transcendante » en général ? Comment faire pour que cette « forme universelle de la singularité absolue » échappe à cette généralité qui en contredit justement le concept ? Comment, d'un point de vue phénoménologique, une « forme générale » pourrait-elle jouer le rôle de « principe d'individuation » ? Et à vrai dire, comment la forme de « l'égoïté » pourrait-elle être, d'une quelconque manière, « participable » et comment pourrais-je faire l'expérience de cette participation, en moi-même et en autrui ? Telle est l'une des principales difficultés à laquelle nous confrontent ces textes, à la lumière de ce qui nous semble en être la première des thèses directrices.

Mais peut-être cette difficulté tient-elle justement au caractère encore unilatéral de notre investigation. Si le fondement d'un questionnement radical sur l'expérience d'autrui se situe bien en effet, aux yeux du jeune Henry, dans la distinction rigoureuse entre l'ego d'autrui lui-même et les « contenus » de son expérience, et plus précisément encore, entre cette expérience elle-même qui, comme « forme », constitue justement l'essence de l'ego d'autrui comme « fond », et la vie psychique qui, venant en quelque sorte la remplir, en constitue comme autant de « modes », il se trouve nécessairement doublé, et dès le départ, d'un questionnement similaire relatif à *moi-même* en tant que je suis précisément le sujet d'une telle « expérience métaphysique » – similaire, et à vrai dire parallèle : l'expérience d'autrui, en effet, est-elle un « mode » de ma vie psychique, une expérience particulière possédant éventuellement une structure eidétique déterminée, ou bien concerne-t-elle bien plutôt mon propre « fond » ? Ou pour le demander autrement, le

1 Ms C 9-471-2984.

2 Ms C 9-471-2989.

«fond» d'autrui est-il un certain «contenu» de mon expérience, ou bien participe-t-il, et si oui de quelle manière, à sa «forme», et plus rigoureusement et dans les termes de *L'essence de la manifestation*, au contenu que cette forme, en tant qu'elle est mon «fond», constitue pour elle-même? Sans doute est-il aisé d'anticiper la réponse, et il suffira ici de rappeler la formule que nous citions plus haut: dans l'expérience métaphysique d'autrui, «ce sont deux Ego métaphysiques qui se touchent» – et se touchent justement là où ils s'avèrent l'un et l'autre «métaphysiques». De sorte qu'il y aurait ici lieu d'envisager, eu égard à une telle expérience en tant qu'elle est la mienne, le pendant «noétique» de l'opposition «noématique» de la forme et du contenu: de même que l'expérience d'autrui est expérience de la forme et du fond qu'il est pour lui-même et non d'un contenu déterminé de cette forme ou d'un mode de ce fond, de même ce n'est pas dans une expérience déterminée, mais dans la forme même de mon expérience en tant qu'elle constitue mon propre fond – et dans la manière dont je vis moi-même ou ai moi-même «conscience» de ce fond, par opposition à la manière dont je vis ou ai conscience des contenus de ma vie psychique – que je dois atteindre autrui. À vrai dire, Henry l'écrit ici explicitement:

Le problème: «comment ai-je conscience d'autrui?» est intimement lié au problème: comment ai-je conscience de moi-même? Le problème de la conscience et de l'expérience d'autrui sont solidaires.¹

Or n'est-ce pas au prisme de cette «solidarité» que la question, dès lors peut-être mal formulée, de la «participabilité» de la forme de l'egoité, doit être reposée? A tout le moins se trouverait *a priori* neutralisée la tentative, voire la tentation de placer «autrui» sur le même plan que les autres objets qui constituent le contenu de mon expérience – ou plus précisément, de faire justement de l'expérience métaphysique d'autrui l'expérience d'un «objet», fût-il éminent, parmi d'autres, et de cette expérience elle-même une expérience déterminée trouvant sa spécificité dans sa différence avec d'autres types d'expérience. Cette tentation, pourtant, pourrait bien rester celle du jeune Henry, tant lorsqu'il fait de l'expérience d'autrui une intentionnalité qui, pour eidétiquement distincte qu'elle soit, reste pour cette raison même comparable aux autres – «c'est une autre intentionnalité qui donne autrui»², certes, mais une *autre* intentionnalité reste une autre *intentionnalité* –, que lorsqu'il semble chercher à substituer aux expériences traditionnellement privilégiées par la tradition pour la décrire et en rendre raison – en premier lieu la perception – d'autres types d'expérience, plus affectivement «chargées», le désir par exemple, ou encore l'amour ou la haine. Car s'il est en effet crucial de faire valoir, contre le Husserl de la cinquième des

¹ Ms C 9-471-2986.

² Ms C 9-471-2937.

Méditations cartésiennes notamment, qu'autrui n'est pas d'abord celui que je perçois, cet objet particulier passant en toute indifférence dans mon champ perceptif, mais celui auquel ma vie pulsionnelle me rive, celui que j'aime ou hais, celui que je désire, et s'il est tout aussi crucial – mais il s'agit au fond de la même chose – de faire dès lors valoir la spécificité eidétique de l'expérience d'autrui, et ainsi de dénoncer l'idée qu'elle pourrait être fondée sur des «actes» d'une autre nature, reste à se demander si une telle «expérience» en est une parmi d'autres, si l'amour par exemple est un «sentiment» parmi d'autres, si mon rapport à autrui enfin prend place, comme mon rapport aux objets ou aux idéalités, au sein de ma vie intentionnelle ou comme un mode de celle-ci – ou bien si c'est la forme même de cette vie qui s'y trouve mise en jeu, et plus encore l'épreuve non intentionnelle que nous en faisons comme de notre propre fond.

Or si, malgré certaines hésitations ou formulations ambiguës, c'est bien vers cette seconde thèse directrice que s'oriente ici Henry, ce n'est plus, pourtant, au prisme de la distinction qui guidait – pour employer une dernière fois une terminologie dont on aura compris qu'elle est en définitive tout à fait inadéquate –, l'investigation du pôle «noématique» de l'expérience métaphysique, celle de la forme et du contenu, ou encore du «fond» et de ses modes –, mais au fil d'une autre distinction, ou d'une autre *différence*, plus familière aux lecteurs de *L'essence de la manifestation* – celle de l'«ontologique» et de l'«existentiel»:

Ma distinction *Ontologie-Existence* (...) rend seule possible la compréhension des phénomènes fondamentaux qui se manifestent dans l'expérience d'autrui.¹

Qu'une telle distinction se contente de rejouer, mais du point de vue du rapport à moi-même en tant que je fais l'expérience d'autrui, celle qui permettait de discriminer en lui la forme du contenu ou le «fond» de ses modes – ou bien qu'elle dépasse ce simple parallélisme et touche bien plutôt à la question de ce qui nous relie l'un et l'autre en tant que ce lien, peut-être, précède toute union ou toute séparation de fait, telle est la question qui, nous le verrons, permettra d'interroger à nouveaux frais la situation de *L'essence de la manifestation* par rapport aux thèses du jeune Henry, et la manière dont elles se verront répétées dans les textes plus tardifs. Mais son intérêt est également qu'elle guide le second versant «critique» de ces notes, non plus par conséquent la mise en question de la position classique du problème d'autrui – qu'elle soit celle, en demi-teinte, de la participation à une Raison universelle ou celle, plus tranchée, des représentants de la phénoménologie historique –, mais la lecture «dialectique» qu'en propose

¹ Ms C 9-471-3035.

Hegel et, d'un autre point de vue, Sartre lui-même. C'est ce qu'il nous faut ici examiner.

II. Ontologie et existence : vers une intersubjectivité « en première personne ».

La distinction de l'existentiel et de l'ontologique intervient, dans ces notes de jeunesse, dans deux contextes bien précis : d'une part, nous l'avons annoncé, dans celui d'une critique de « la dialectique des consciences », qu'elle soit celle de Hegel ou celle, « sans synthèse » du Sartre de *L'être et le néant*; et d'autre part dans celui d'une réflexion plus générale sur le problème de la « solitude ». Or c'est justement dans la manière dont ces contextes se chevauchent que le sens et la richesse, mais aussi la dimension problématique de ce qui apparaît bien ici comme une seconde thèse directrice, se révéleront progressivement à nous. Commençons donc par expliciter le premier.

1/ **Ontologie et existence dans la dialectique des consciences.**

Ce qui à première vue distingue cette seconde thèse directrice de la première est qu'elle ne vise pas la manière dont les individus en rapport saisissent l'un l'autre « ce qu'ils pensent et éprouvent » d'une part, et d'autre part leur « éprouver » et leur penser lui-même, mais, pourrait-on dire, ce qu'ils pensent et éprouvent les uns *des autres* ou, plus exactement, la position ou l'attitude qu'ils adoptent les uns *à l'égard* des autres – *et cela par opposition à la manière dont ils se « rapportent » les uns aux autres avant et indépendamment de toute attitude ou « prise de position »*. Ainsi dans la note suivante, consacrée à Sartre mais dont Henry indique clairement la portée plus générale :

Autrui (chez Sartre et peut-être partout ailleurs) n'est connu que lorsqu'il est objet, lorsqu'il est mort : conséquence du monisme. (...)

Mais est-ce pour le connaître ou pour le détruire ? De cette façon l'autre est saisi avant, doit être saisi avant pour pouvoir motiver ce projet de connaissance ou de destruction. C'est cette saisie primitive qui est le problème de l'expérience d'autrui.

Et c'est en marge de cette dernière phrase qu'il note au crayon :

[La] dialectique des consciences n'a pas une signification ontologique.¹

Ainsi s'annonce le sens de cette nouvelle distinction : serait « ontologique » cet être-avec-autrui primitif qui, comme rapport « de Fond » des « ego méta-physiques », constituerait non seulement la condition de toute connaissance « modale » que je pourrai prendre de ce qu'il éprouve, mais aussi toute attitude que je pourrai adopter à son égard ; seraient « existentielles » cette connaissance et ces attitudes elles-mêmes en tant que fondées sur cette condition et ne s'identifiant pas avec elle. Or le propre de la « dialectique des consciences » – et de toute pensée de l'être-en-commun qui voudrait faire de la lutte pour la reconnaissance le fondement ou le principe de l'intersubjectivité humaine – n'est pas seulement, comme une conséquence de son « monisme ontologique », de méconnaître cette distinction. Car si elle confond effectivement l'originaire et le dérivé, son geste caractéristique consiste à ériger *l'une* des figures « existentielles » possibles que prend, sur le fondement d'une intersubjectivité ontologique, la relation à autrui, en un absolu auquel elle assigne le rôle de fondement et la fonction de produire, conformément à une logique se déployant selon ses règles propres, la totalité possible de ces figures. Si bien qu'en dernière instance, la dialectique des consciences est cette tentative de fonder en la recomposant la *totalité* des rapports possibles à autrui, celle-là même que peut seul contenir, aux yeux de Henry, un être-avec originaire qui ne se confond ni avec l'un d'eux ni, justement, avec leur totalisation. Ainsi s'éclaire la note qui, à cet égard, s'avère la plus explicite :

La dialectique des consciences est contingente, ie elle ne constitue en aucune façon une structure ontologique apriorique de la réalité humaine (comme l'a voulu Sartre). Hegel a été ici plus grand que ceux qui se sont servis de la dialectique du maître et de l'esclave pour fonder sur elle une théorie générale des rapports interhumains. Car dans sa pensée une telle dialectique était une dialectique particulière. Le fait qu'il exprime en la donnant comme un moment du processus de l'histoire humaine signifie pour nous le fait que les rapports spirituels qui constituent une telle dialectique sont des intentionnalités possibles parmi d'autres. Ce sont des possibilités de l'existence, des déterminations existentielles et non ontologiques. L'erreur est ici, une fois de plus, d'ériger des déterminations existentielles en déterminations ontologiques, soit que l'on soit victime de l'insuffisance de l'analyse ontologique, soit, ce qui est le cas le plus fréquent, qu'on cède à la beauté d'un développement d'une idée et qu'on s'en empare en lui donnant une signification absolue (...) sans pousser plus loin l'analyse ontologique voire même en tournant délibérément le dos à celle-ci tout en prétendant la continuer et lui donner ses ultimes développements.²

1 Ms C 9-471-3032.

2 Ms C 9-471-2903/2904.

Or, indépendamment des louanges ici adressées à Hegel et dont nous verrons dans un instant qu'il s'agit de les envisager avec prudence, cette thèse essentiellement négative nous confronte irrémédiablement à son versant positif: qu'en est-il dès lors de ce rapport originaire – ontologique – à autrui? La critique de la lutte pour la reconnaissance comme dialectique «existentielle», et non comme fondement ontologique de l'intersubjectivité, permet-elle de répéter la question du rapport des «ego métaphysiques» tels que, dans leurs «fonds», ils se «touchent»? Et comment pourrions-nous *qualifier* une telle relation sans la changer par là même en «détermination existentielle»? À vrai dire, c'est sur un plan proprement phénoménologique – et bien plus, sur le plan d'une phénoménologie première qui, comme telle, se présente comme une critique de l'apparaître pur, préoccupée par l'analyse et la distinction des types de phénoménalité –, que le cours d'Aix-en-Provence fait allusion à la portée de cette distinction:

L'autre n'est-il pas ce qui m'échappe: et tout mon comportement concret à son égard n'est-il pas commandé par cette impuissance où je suis de l'atteindre véritablement? Mais on parlera de cela plus tard. Ne recourons pas à un caractère particulier d'une expérience particulière, et puisque nous sommes sur un plan ontologique, tenons-nous-y; cette question doit alors être posée: la transcendance est-elle l'essence de toute manifestation possible pour l'homme?¹

Or ce qui ressort au contraire des notes que nous commentons, c'est la volonté de spécifier cet être-avec-autrui ontologique et, tout en se maintenant sur le plan de l'ontologie, de lui donner par là même un contenu concret – autrement dit, de déterminer ontologiquement ce qui ne possède aucune détermination existentielle. Car cette relation ontologique avec autrui se situant au fondement de toutes les prises de position existentielles et de leur dialectique, leur étant immanente tout en ne se confondant avec aucune d'entre elles, c'est celle que le jeune Henry, quoique d'abord avec hésitation et sur un mode interrogatif, tente de penser, après Nabert, après Scheler et déjà, nous allons le voir, après Hegel – au prisme de l'«amour»:

Il y a une expérience qui est à la fois celle de moi et d'autrui, non pas celle de moi et d'autrui comme objet mais une expérience transcendantale qui est ce qu'elle est parce qu'elle est mon rapport avec autrui (amour, corps mystique); pourtant cette expérience est indéterminée au point de vue existentiel (elle pourrait aussi bien être ressentiment); pourtant l'amour n'a-t-il pas une signification ontologique plus haute?²

Or comme la référence au «corps mystique» le suggère clairement, c'est bien cet «amour ontologique» que le jeune Henry cherche déjà dans

1 Ms C 5-261-1638.

2 Ms C 9-471-2927; cf. aussi ms A 5-6-2847.

l'Évangile, et qu'il oppose frontalement à la lutte pour la reconnaissance — qu'elle soit, comme chez Sartre, condamnée à un perpétuel échec ou bien, dans sa version hégélienne, qu'elle soit par principe surmontée dans la reconnaissance réciproque des citoyens de l'État rationnel :

Lorsque le Christ dit *aimez-vous*, que fait-il d'autre que trancher d'un coup de sabre les nœuds sans fin de la dialectique du Maître et de l'Esclave ? Que couper le ressentiment (d'où absurdité de la critique de Nietzsche ; ainsi la faiblesse du christianisme est en réalité sa suprême lucidité).¹

Si nous voulons comprendre plus précisément le sens et la portée de la différence de l'ontologique et de l'existential, c'est donc cette première référence au christianisme qu'il s'agit ici d'explorer. Or il est frappant que ce soit au prisme d'une lecture des « écrits de jeunesse » hégélien qu'elle trouve à se déployer : « Le christianisme contre le droit (cf. Paul, Hegel, *Écrits de jeunesse*) et contre la dialectique des consciences. »² Sans doute un tel antagonisme avait-il déjà été souligné, après Scheler, par J. Hyppolite, dans un passage de *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit* qui n'aura pas pu ne pas retenir l'attention du jeune Henry :

La dualité des consciences de soi et de leur unité dans l'élément de la vie pouvait se présenter comme la dialectique de l'amour. On sait toute l'importance qu'avec les romantiques allemands, avec Schiller par exemple, Hegel attachait à l'amour dans ses travaux de jeunesse. L'amour est ce miracle par lequel ce qui est deux devient un, sans pourtant aboutir à la suppression complète de la dualité. L'amour est ce qui dépasse les catégories de l'objectivité et réalise effectivement l'essence de la vie en maintenant la différence dans l'union. Mais, dans la *Phénoménologie*, Hegel a choisi une autre voie. L'amour n'insiste pas assez sur le caractère tragique de la révélation, il lui manque « la force, la patience, le travail du négatif ». C'est pourquoi la rencontre des consciences de soi se manifeste dans cette œuvre comme la lutte des consciences de soi pour se faire reconnaître.³

Bien qu'Hyppolite ne saisisse pas ici entre l'amour et la lutte l'incompatibilité radicale qu'y diagnostiquera le jeune Henry, cette remarque annonce bien le nœud de l'opposition henryenne au modèle « dialectique » d'intersubjectivité, dont l'intérêt est justement qu'elle semble ne se dessiner d'abord qu'en demi-teinte : que Jésus, dans son « commandement » d'amour – qui

1 Ms C 9-471-2966.

2 Ces « écrits de jeunesse » de Hegel, connus sous le titre, choisi après-coup par leur éditeur allemand H. Nohl, de *L'esprit du christianisme et son destin*, n'ont été traduits en français, par J. Martin, et publiés chez Vrin avec une introduction de J. Hyppolite qu'en 1948. Que M. Henry les ait lus en allemand avant leur traduction ou non, reste qu'il avait pu en prendre connaissance bien avant cette date, non seulement – nous le montrons dans notre appareil critique – par les longs développements que leur consacre Scheler dans *L'homme du ressentiment*, mais aussi, nous allons le voir, via la lecture qu'en propose Hyppolite dans *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit*.

3 J. Hyppolite, *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier, 1946, p. 158.

n'est justement en rien un « commandement » au sens où l'instituait l'ancienne Loi –, tranche dans son principe et en quelque sorte *a priori* la dialectique conformément à laquelle la conscience de soi ne peut devenir en soi ce qu'elle est pour soi qu'en se réalisant dans une autre conscience de soi la reconnaissant, dans cette « objectivation », pour ce qu'elle est, c'est en effet ce qu'admet déjà Hegel lui-même, et à vrai dire, ce qui constitue le point central de sa propre lecture du christianisme :

Aux commandements qui imposaient simplement de servir le Seigneur, exigeant une soumission aveugle, une obéissance sans joie, étouffante, sans amour, c'est-à-dire aux commandements du culte, Jésus opposa leur exacte antithèse, un instinct et même un besoin de l'homme.¹

Ce « quelque chose de plus haut » que l'« observance » des commandements², Hegel l'interprète alors comme le primat du « cœur », entendu comme celui d'une subjectivité ne se résorbant pas dans le rapport à la Loi et dans la « subjectivation » qu'induit le fait de s'y soumettre. Aux prescriptions « purement objectives », Jésus oppose ainsi « quelque chose d'absolument hétérogène, le subjectif en général »³ – non pas pour supprimer les lois elles-mêmes, mais pour leur ôter leur *forme* de loi, en substituant notamment au devoir-être des vertus le rendant vide et inutile.⁴ C'est donc bien, comme le suggérait Henry dans la note plus haut citée, une opposition au droit au nom de l'amour que prêche, aux yeux de Hegel, Jésus – « Jésus exige qu'on renonce en général au droit, qu'on s'élève au-dessus de la sphère entière de la justice et de l'injustice par l'amour »⁵ – désamorçant en effet et par là même tout « ressentiment », si du moins le ressentiment se trouve lié, d'une manière ou d'une autre, au sentiment de l'injustice subie.⁶

Et pourtant, c'est bien comme un être de ressentiment dont la doctrine, en dernière instance, exprimerait l'impuissance face au monde, que Hegel décrit celui qui allait devenir le Christ : « Le rapport de Jésus au monde : en partie fuite, en partie réaction, lutte contre lui. Dans la mesure où Jésus n'avait pas changé le monde, il devait le fuir. »⁷ Ainsi la lecture hégélienne du christianisme reste-t-elle ambiguë, et c'est à cette ambiguïté que répondra

1 Hegel, *L'esprit du Christianisme*, trad. fr. J. Martin, Paris, Vrin, 1948, p. 29.

2 *Ibid.* p. 28.

3 *Ibid.* p. 29.

4 *Ibid.* p. 35.

5 *Ibid.* p. 38-39 ; cf. aussi *Ibid.* p. 42.

6 Ce que Hegel perçoit lui-même très clairement : « Une âme qui s'élève ainsi au-dessus des rapports de droit, qu'aucune réalité objective ne retient, n'a rien à pardonner à l'offenseur » – mais, faut-il ajouter, n'a aucun motif de « vengeance » non plus – « car il n'a porté atteinte à aucun de ses droits, puisqu'elle y a renoncé dès la première atteinte » (*Ibid.* p. 57). Celui qui ne revendique rien se trouve totalement préservé de tout ressentiment, et ainsi de sa dialectique. Comme l'écrit encore Hegel, « en renonçant à son droit et en persistant dans l'amour », l'homme « écarte » le destin dans lequel il se trouve « impliqué » par autrui « quand il relève le gant et défend son droit contre l'offenseur » (*Ibid.* p. 59).

7 Cf. *Ibid.* p. 80, en note.

celle que Henry en proposera à son tour dans *L'essence de la manifestation*, y faisait siens un ensemble d'énoncés hégéliens, mais pour refuser dans un second temps les limites que leur assignait le jeune Hegel. Ainsi dans cet extrait du § 37 :

Cette plénitude de l'essence séparée de toutes les déterminations du monde et à laquelle pourtant rien ne manque, cette richesse d'une réalité sans limite qui se perd dans sa propre profusion et se confond entièrement avec elle, l'expérience de l'être dans sa nudité, dans sa simplicité, dans sa totalité, cette expérience sans partage qui est l'être lui-même, c'est là ce que le jeune Hegel se représentait comme le contenu de la conscience religieuse.¹

Et de même, dans un passage annonçant la thèse-clef des «Réflexions sur la cinquième méditation cartésienne de Husserl» concernant «l'impossibilité de la perception» comme «condition de l'être en commun» :

Que l'essence originelle de la vie ne se manifeste point dans l'objectivité et que celle-ci ne puisse en conséquence nous unir à cette essence mais seulement nous séparer d'elle, séparer d'avec soi tout ce qui est vivant, le jeune Hegel en avait eu (...) l'intuition quand, à propos de la première communauté religieuse formée par le Christ et ses disciples, et parlant de la disparition de celui-ci, il montre dans la suppression de son être-objectif non la suppression précisément mais la condition de son rapport avec eux.²

Seulement, nous l'avons vu, ce qui importe aux yeux de Hegel est justement ce qui constitue encore la faiblesse – et l'abstraction – d'une telle «essence originelle de la vie». Sans doute s'agit-il ici de faire valoir la «pureté» d'une action à ce point subjective qu'elle ne s'objective pas et ne cherche pas à le faire. Ce que Jésus condamne – dans la bienveillance, dans la prière ou dans le jeûne par exemple – c'est bien «l'intrusion d'un élément étranger, l'impureté de l'action: ne le fais pas afin d'être vu – le but de l'action, c'est-à-dire l'action en tant que réalité pensée, avant son accomplissement, doit être identique à l'action accomplie». D'où la dénonciation de «cette hypocrisie qui mêle à la pensée de l'action un élément intrinsèque: être vu par autrui».³ Mais cette subjectivité que Jésus oppose à l'ancienne Loi, et l'amour en tant que, hors de toute lutte, de tout conflit et ainsi de toute «objectivité», il unit entre elles des consciences purement «subjectives», n'expriment aux yeux de Hegel que le refus, et à vrai dire l'impossibilité de devenir-réel – de sorte que l'«esprit» du christianisme consiste bien à supprimer *a priori*, et non au terme d'une histoire dont elle constituerait, sur un mode téléologique, le principe, l'inégalité constitutive du pour soi et du pour autrui. Or

1 *L'essence de la manifestation*, op. cit., p. 359.

2 *Ibid.*, p. 505.

3 Hegel, *L'esprit du christianisme*, op. cit., p. 39.

tel est justement l'important : là où Hegel diagnostique une impuissance à laquelle il s'agirait d'opposer la conquête, au terme d'un engagement dans la réalité historique, d'une suppression *réelle* des inégalités, Henry pour sa part, dénonçant *a contrario* l'irréalité de cette suppression dialectique, voit dans le message évangélique une manière de « réaliser » ce dont aucun mouvement dialectique n'est capable ou, plus précisément, d'indiquer le *plan* sur lequel se manifeste « toujours déjà » ce qu'aucun mouvement dialectique – par principe « sans fin », « cycle infernal » dit une note de jeunesse¹ – ne saurait réaliser. Il ne s'agit donc nullement pour lui de dénoncer, à la façon de Sartre, « l'optimisme » hégélien, de lui opposer l'impossibilité d'une synthèse² et de faire ainsi valoir le caractère indépassable de la dimension conflictuelle de l'intersubjectivité, mais bien au contraire d'être, pour ainsi dire, plus hégélien que Hegel, en dissolvant les contradictions avant qu'elles apparaissent et sur un plan indifférent au fait qu'elles apparaissent ou qu'elles n'apparaissent pas – plan indifférent par conséquent à l'opposition « réelle » des hommes, justement parce que cette réalité n'est que celle, irréalité, des positions qu'ils prennent les uns à l'égard des autres, en tant qu'ils se « représentent » les uns les autres ainsi que leurs rapports, et sur le fond de ce qui, en eux, originairement les relie. C'est d'ailleurs sur ce point qu'insistera encore Henry lorsque, dans le *Marx* – et à vrai dire, dans l'un des rares passages où il reviendra explicitement sur cette critique de la « dialectique des consciences » –, il note à propos de Sartre, mais dans une remarque dont nous comprendrons désormais qu'elle vaut tout autant à l'encontre de Hegel :

Le regard sartrien n'est pas autre chose que la représentation au sens d'une simple représentation (...). Il s'agit d'une manière de se représenter les choses – ici l'être d'autrui – qui laisse intacte leur essence réelle. Que je me représente autrui comme un objet, quand bien même il se représenterait lui-même de cette façon, se tenant pour vil et misérable – ne change rien à son statut métaphysique ni aux déterminations effectives de la vie en lui. Réduire l'autre à la condition d'objet sous prétexte que j'en fais l'objet de ma représentation et par suite « mon objet », c'est là un exemple particulièrement remarquable d'« appropriation idéologique ».³

Mais si c'est bien cette *différence* des « plans » – celui de l'être ou de la « réalité » d'un côté, celui de la « représentation » de l'autre – que vise déjà clairement, dans les notes de jeunesse, celle de « l'ontologique » et de « l'existentiel » – celle du « Fond » par lequel, en tant qu'« ego métaphysiques », les individus se « touchent », par opposition à la manière dont, dans le « monde »,

1 Ms C 9-471-2916.

2 Cf. sur ce point *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, « Tel », 1991, p. 299 *sqq.*, et les commentaires de J. Hyppolite dans *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit*, *op. cit.*, p. 314.

3 *Marx. Tome I: Une Philosophie de la réalité*, *op. cit.*, p. 399.

et «à distance», ils se saisissent «phénoménologiquement» les uns les autres et prennent «dialectiquement» les uns à l'égard des autres «position» –, ne sommes-nous pas inlassablement reconduits à la question du versant positif de cette thèse essentiellement négative? La mise en question du modèle «dialectique» de l'intersubjectivité permet-elle notamment de résoudre l'énigme que nous pointions dans notre analyse de la critique adressée par Henry au modèle phénoménologique – celle de la détermination de ce «fond» comme «forme d'égoïté», à laquelle chaque individu devrait d'être l'individu qu'il est, et par laquelle pourtant il atteindrait «hors monde» le «fond égoïque» des autres, sur le fondement duquel il pourrait recueillir leurs «expressions» comme *les leurs*? L'appel à «l'amour» enfin, tel qu'il se formule dans cette lecture contrastée des premiers textes hégéliens, et comme visant cet être-avec «ontologique» dans et par le «Fond», doit-il être laissé phénoménologiquement indéterminé, ou bien est-il susceptible de recevoir des coordonnées plus concrètes? A vrai dire, notre hypothèse est que, malgré le caractère laconique des quelques remarques consacrées dans ces notes à l'opposition de l'ontologique et de l'existential, et malgré, il faut le reconnaître, leur déficit «descriptif», l'usage qu'il en propose – et la manière dont, nous allons le montrer, et au-delà de toute critique de la «dialectique», elle sert de fil directeur à un examen de la question de la «solitude» – permet au jeune Henry, quoique de manière non maîtrisée, d'anticiper certaines intuitions qui ne trouveront leur développement thématique que dans la trilogie.

Pour le montrer, il est toutefois nécessaire d'accepter un bref détour par ce texte *en apparence* «intermédiaire» qu'est *L'essence de la manifestation*, et par la fonction à première vue tout autre qu'y occupe la différence de l'ontologique et de l'existential: non plus de discriminer, au sein de l'être-avec-autrui, le réel de l'irréel, l'originnaire du dérivé, *mais de distinguer deux types hétérogènes du rapport à soi de la conscience elle-même* – l'adversaire n'y étant alors plus le Hegel de la lutte pour la reconnaissance et de l'inégalité *des* consciences, mais celui de l'inégalité de *la* conscience avec elle-même, selon qu'il s'agit de la «conscience naturelle» ou de la «conscience philosophique». Sans doute une telle lecture est-elle alors surdéterminée par la nécessité, pour Henry, de s'opposer à ce qui lui semble constituer la version phénoménologique de cette opposition, à savoir celle de l'attitude transcendantale et de l'attitude naturelle; mais ce qui compte est justement que c'est toute opposition *dans* la conscience qui se trouve ici dénoncée: «L'opposition de la conscience naturelle et du savoir vrai est inessentielle.»¹ Et c'est alors ce qui permet à Henry de redéterminer l'«absoluité» du «savoir», comme désignant la conscience *en tant que telle*, une «conscience universelle» qui, dans son indifférence à toute modalité du «savoir de soi» – qu'il

¹ *L'essence de la manifestation*, op. cit., p. 179

soit naturel ou philosophique, mondain ou transcendantal –, constitue son fondement commun et le lieu de sa parousie :

Le savoir absolu désigne l'existence de la conscience dans son essence universelle, non une détermination de cette existence, un mode particulier de sa vie. (...) Parce que la présupposition du savoir vrai de la conscience philosophique et du savoir non vrai de la conscience naturelle est la Parousie, cette présupposition n'est pas un fondement caché derrière la vie de la conscience, *elle est la vie consciente elle-même comme telle*, la vie de la conscience philosophique comme celle de la conscience naturelle.¹

Et c'est justement pour approfondir cette distinction entre «l'existence» de la conscience elle-même et ses «déterminations» que le § 18 mobilise l'opposition qui nous occupe : le savoir vrai et le savoir naturel étant interprétés comme deux *modes* de la vie, de l'«existence» de la conscience en général, M. Henry propose de les nommer des «déterminations existentielles», par opposition à sa «structure ontologique» en tant qu'elle s'avère *indifférente* à cette double modalité dont elle constitue pourtant le *fond commun* : «La structure ontologique de la conscience est à la fois indifférente et immanente aux déterminations existentielles de celle-ci.»² Or c'est au prisme de cette *différence* que le § 20 engage explicitement une critique de Hegel : «La dissociation entre la vérité ontologique et la vérité existentielle met en cause la conception hégélienne de l'expérience.»³ Car la dialectique hégélienne, loin de se contenter de rompre avec le savoir naturel pour s'installer dans le savoir transcendantal et, éventuellement, thématiser à rebours son point de départ, fait du rapport entre l'un et l'autre le principe même du mouvement de «l'expérience». Dès lors pourtant que le savoir philosophique et le savoir naturel sont, en tant que «déterminations existentielles», «irréels», c'est bien l'expérience qui «fulgure» entre eux – comme cette fulguration même – qui, comme telle, est incapable de quitter la sphère de l'irréalité pour celle, réelle, du savoir ontologique :

Bien qu'elle semble introduire la problématique dans la dimension originelle de l'être pour-soi, la distinction instituée par Hegel entre ce qui est pour la conscience et ce qui est pour nous, lui demeure en fait radicalement étrangère, *elle ne concerne pas la structure ontologique de l'être-pour-soi*. La *Phénoménologie de l'Esprit* qui s'en tient à la description de l'existence telle qu'elle est pour la conscience qui se la représente, que cette conscience soit la conscience naturelle ou la conscience philosophique, n'a donc à aucun moment affaire avec la réalité.⁴

1 *Ibid.*, p. 174-175.

2 *Ibid.*, p. 179.

3 *Ibid.*, p. 193.

4 *Ibid.*, p. 189.

Ainsi, parce que savoir naturel et savoir philosophique, inégaux existentiellement, restent bien ontologiquement identiques et identiquement «différents» du seul «savoir réel», la «prise de conscience» progressive que Hegel accorde à la conscience naturelle n'est, selon Henry, que la prise de conscience irréaliste d'une irréalité. Quant à l'inconscience qui la caractérise, comme inconscience du savoir vrai, comme non-savoir de son inégalité d'avec le «pour-nous» philosophique – inconscience du mouvement dialectique lui-même qui, alors qu'il met en branle la conscience, se passe «derrière son dos» – elle n'est elle-même qu'une inconscience existentielle aussi inessentielle que son devenir-conscient. Conscience et inconscience ne sont donc que des déterminations de l'irréalité, comme l'est le renversement lui-même de l'une dans l'autre, dès lors qu'il reste un renversement *de* et *dans* la représentation :

Cette différence, abolie dans le savoir vrai, entre ce qui est «pour nous» et ce qui est «pour elle», n'est précisément pas celle qui est à l'origine de l'expérience. La différence qui est à l'origine de l'expérience n'est pas une différence entre deux représentations, c'est une différence entre ce que la conscience se représente et, d'autre part, ce qu'elle est *en soi*.¹

Or si cette différence-*là*, ontologique et originaire, ne peut être abolie, c'est qu'elle ne participe pas au mouvement que rend possible sa pseudo-intériorisation dans l'existence, mais *coexiste* au contraire, à l'identique, avec chaque figure de l'inégalité que la dialectique – et jusqu'à la figure hégélienne, justement dénoncée par Henry comme restant paradoxalement «existentielle», du «savoir absolu» – produit dans «l'irréalité», *tout comme l'amour, l'égalité et l'unité des hommes dans l'amour, coexiste selon le jeune Henry, et à chacun de ses «moments», avec le processus dialectique de la reconnaissance*. De même donc que, eu égard à la question de l'expérience d'autrui, l'amour chrétien tranche d'un coup – résout *a priori* – «les nœuds sans fin de la dialectique du Maître et de l'Esclave», de même, sur un plan proprement spéculatif, «le problème de savoir comment la conscience parvient au savoir absolu ne peut (...) être résolu au terme de l'histoire de la conscience, il doit l'être à son début»² – ce qui signifie : sur un autre plan que celui, dialectique, de l'enchaînement des figures de la conscience, un plan ontologique par principe opposé à toute détermination existentielle.

Mais alors une question se pose, devant laquelle ce «parallèle» ne nous permet pas de reculer : pourquoi la distinction de l'ontologique et de l'existential, si vigoureusement développée dans *L'essence de la manifestation* – il s'agirait à vrai dire d'y insister davantage – et y occupant à tout le moins une position si centrale – il ne s'agit de rien de moins que de redéterminer le

¹ *Ibid.*, p. 199.

² *Ibid.*, p. 200-201.

«savoir absolu» – n'est-elle plus du tout présentée comme la réponse d'une phénoménologie radicale au problème de l'intersubjectivité?¹ Pourquoi cette distinction, dont Henry notait plus de dix ans auparavant, et déjà dans une lecture serrée de Hegel, qu'elle rendait «seule possible la compréhension des phénomènes fondamentaux qui se manifestent dans l'expérience d'autrui»², et qui permettait non seulement une mise en question rigoureuse de la lutte pour la reconnaissance – à laquelle son traitement hégélien aboutit en effet, et dont elle est inséparable –, mais aussi les différents «modèles» phénoménologiques de l'expérience d'autrui, trouve-t-elle, dans *L'essence*, un développement tout à fait indépendant d'une telle problématique, laquelle ne sera finalement qu'évoquée dans le § 67 et, nous l'avons vu, pour aboutir au simple constat d'une irrémédiable «séparation des consciences»?³ Bref, pourquoi le «savoir absolu» henryen n'est-il pas présenté et développé à titre d'«être-avec ontologique»? A cette question, il semble d'abord possible de répondre simplement: si le «savoir ontologique» n'est plus mobilisé, dans *L'essence de la manifestation*, pour résoudre la problème de l'expérience d'autrui, c'est parce qu'il y est décrit comme étant absolument et ontologiquement *le mien*, celui de *ma* conscience ou, plus

1 Parallèle que mentionnera le premier tome du *Marx*, sans toutefois s'en saisir thématiquement: «La réalité que le savoir absolu oppose au savoir apparaissant de la conscience enfoncée dans l'expérience dont la loi lui échappe, n'est encore qu'une représentation, c'est la représentation de l'être compris lui-même comme savoir et comme représentation. De même, lorsque dans la lutte des consciences chacune d'elles veut se faire reconnaître comme ce qu'elle est, veut faire l'expérience d'elle-même, la réalité qui anime tout ce mouvement se trouve d'ores et déjà interprétée comme celle de la conscience.» (*op. cit.*, p. 400).

2 Ms C 9-471-3035.

3 Pour être exact, le § 67 de *L'essence de la manifestation* évoque bien la lutte pour la reconnaissance, mais comme un simple cas d'une cécité plus générale de la pensée à l'égard de la distinction entre «réalité» et «irréalité» du sentiment: «Dans le cas (...) de la relation avec autrui, lorsque l'insertion des états affectifs vécus par les diverses consciences dans le processus dialectique de leur lutte rend chacun de ces états transcendant pour celui-là même qui le vivait avant d'en faire un élément de son prestige dans le milieu ouvert de la reconnaissance, ces transformations et ces altérations de la vie affective, les situations phénoménologiques complexes auxquelles elles donnent lieu, ne peuvent être pensées et décrites qu'à la lumière des structures ontologiques fondamentales où se définit en chacune de ces situations, à travers chacune de ces transformations, la réalité du sentiment et ce qui n'est au contraire chaque fois qu'un corrélat noématique intentionnel, une signification affective transcendante et par là même irréelle.» (*op. cit.*, p. 796-797). Même dans l'appendice de *L'essence de la manifestation*, ce problème ne sera mentionné qu'en passant: «Parmi les motifs qui déterminent l'action humaine, le désir de reconnaissance joue apparemment dans l'hégélianisme un rôle privilégié. Il convient, cependant, de le comprendre, lui aussi, dans sa signification ontologique. Celle-ci se manifeste dans le fait que ce désir est originellement lié à l'action. C'est l'action qui déploie le milieu où l'homme peut être reconnu. *Être reconnu, cela signifie, tout d'abord, se manifester comme un phénomène, s'exposer à la lumière du jour.* C'est à une certaine exhibition que l'homme prétend dans l'action. Avant de fournir le contenu particulier de ce qui s'exhibe ainsi chaque fois en elle, celle-ci a déjà ouvert le champ de lumière où ce contenu est là pour tous et pour chacun. Qu'il soit là pour tous et pour chacun, cela n'est précisément possible que par la médiation de la transcendance. *L'action est l'action de la transcendance.* L'intersubjectivité repose sur l'objectivité. Le tissu concret des relations interhumaines évoluant vers l'égalité de la reconnaissance réciproque ne peut être interprété comme quelque chose d'ultime et comme le véritable but que si l'on perçoit en lui, et dans chacune des actions dont il résulte continuellement, la signification ontologique du «fait d'opérer en soi et pour soi»» (*op. cit.*, p. 881-882).

exactement, *ma conscience elle-même*. Et de fait, le lien capital établi au § 52 de *L'essence* entre auto-affection et subjectivité – *c'est-à-dire, parce qu'il s'agit d'une détermination phénoménologique, entre un mode de phénoménalité pure et l'ipséité* qui, bien plus que d'être simplement « la mienne », se confondrait avec *l'être de mon ego*¹ – semble en effet nous inciter à voir dans l'immanence et dans son savoir absolu un pur *solus ipse*. Or n'est-ce pas justement ce qu'établit clairement son § 37, en faisant de la solitude une « structure interne de l'immanence »?

Ce que désigne (...) le concept de la solitude de l'essence, c'est la structure même de celle-ci dans sa positivité ontologique interne. 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. 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. Parce qu'elle est l'essence de la vie, la solitude n'est pas un moment de celle-ci, une détermination intervenant dans son histoire qui lui écherrait par suite des circonstances ou qu'elle serait susceptible de se donner librement, elle ne résulte pas d'un choix en rapport avec des préoccupations d'ordre moral, d'un impératif. La solitude n'est pas une catégorie de la psychologie ou de l'éthique, mais une catégorie ontologique fondamentale, elle constitue une structure absolument universelle, la structure même de l'essence. (...) La solitude est la solitude de l'absolu, mais de l'absolu dans son absoluté, dans la profusion et dans la jouissance de son être propre.²

Or c'est de cette thèse fondamentale, consistant à faire de la solitude une détermination proprement ontologique, et non pas existentielle, de l'essence de la subjectivité – thèse qui expliquerait pourquoi un ouvrage consacré à « l'essence de la manifestation », c'est-à-dire, finalement, à l'immanence elle-même, ni ne pose ni ne pourrait poser, autrement qu'en passant et sur un mode finalement rhétorique, le problème de la relation de plusieurs sphères d'immanence, ni même en toute rigueur ne serait en mesure d'en fonder ontologiquement la possibilité –, c'est de cette thèse, donc, que les notes du jeune Henry sur « l'expérience d'autrui » semblent déjà permettre une critique radicale.

1 Cf. *L'essence de la manifestation*, *op. cit.*, p. 581 : « 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. » Et p. 582 : « Le sentiment n'est jamais lié au moi selon un rapport plus ou moins étroit, il ne saurait l'atteindre comme quelque chose d'extérieur susceptible de le toucher plus ou moins, pour, finalement, s'insinuer en lui, comme disent les auteurs de romans, et le contaminer en partie ou totalement, *s'il constitue lui-même, dans l'effectivité de son effectuation phénoménologique, comme se sentir soi-même, comme sentiment, l'ipséité de ce moi en tant que telle.* »
2 *Ibid.*, p. 354-355.

2/ La solitude, entre ontologie et existence : l'intersubjectivité en première personne.

C'est de deux manières à vrai dire, et au fil de deux lignes argumentatives relativement distinctes, que ces notes de jeunesse tentent en effet d'établir la dimension exclusivement *existentielle* de la solitude – et ainsi de conjurer d'avance le solipsisme auquel son ontologisation semble irrémédiablement conduire.

La première, proprement phénoménologique, se présente d'abord comme un passage à la limite de la théorie husserlienne de l'évidence et de la constitution: de même que l'être-constitué du «monde» ou du moins des étants qui s'y montrent, loin d'entrer en tension avec leur être-donné sur le mode de la «transcendance» – c'est-à-dire dans l'évidence de leur être-indépendant de tout conditionnement subjectif-transcendental – atteste au contraire une telle indépendance; de même donc que, conformément à ce qui constitue finalement le sens même de la donation phénoménologique ainsi que son «pari», l'étant donné ne se donne *en lui-même et à partir de lui-même* que *pour* et *à* une subjectivité transcendentale qui en fixe les (non)-conditions¹, de même l'expérience d'autrui, comme «expérience métaphysique» de la donation d'autrui comme «fonds» et non au prisme de simples «signes» de sa non-donation, loin d'être incompatible avec une philosophie de la subjectivité enfermant le sujet dans la solitude de ses propres vécus, y trouverait au contraire sa paradoxale présupposition, s'effaçant justement devant l'évidence de ce qui, de *celui qui se donne*. S'il est donc pour l'ego une «solitude», celle-ci n'est dès lors qu'une certaine *position* – «existentielle» – par rapport à ce qui se donne effectivement, et non un trait «ontologique» de la phénoménalisation de toute altérité possible:

De même que le fait que le monde soit *constitué* ne signifie pas qu'il est *ma* représentation (car il se donne précisément comme le contraire de cela), de même le fait que je sois ego cogito, que l'expérience d'autrui ne soit pas possible sans être une expérience de cet Ego, loin de rendre l'expérience d'autrui impossible est au contraire ce qui la rend possible. (...) Donc la solitude, pas plus que l'expérience d'autrui, n'est rendue nécessaire par l'essence de l'homme. C'est parce qu'il est ego cogito que cette solitude aussi bien que l'expérience d'autrui sont possibles. La communication est solitude, encore que se donnant comme des déterminations existentielles opposées, reposant sur le même fondement ontologique qui les rend toutes deux également possibles.²

Ou plus explicitement encore :

1 De telle sorte que, comme l'exprime rigoureusement J-L. Marion, «le commencement méthodologique n'établit ici que les conditions de sa propre disparition dans l'originale manifestation de ce qui se montre», «le paradoxe initial et final» de la phénoménologie étant «qu'elle prend l'initiative de la perdre» (*Étant donné*, Paris, PUF, «Quadrige», 2005, p. 15.)

2 Ms C 9-471-2928.

Le monde est perçu par moi mais il ne se donne pas à moi comme perçu par moi (seul), il se donne à moi comme perçu par d'autres; ainsi certaines situations, amour, condamnation à mort, isole, ie à ce moment seulement j'ai l'impression d'être seul (encore que je sache parfaitement que d'autres existent et perçoivent le même monde, mais les relations interhumaines ne m'intéressent plus.) Donc la solitude n'est pas ontologique mais existentielle, on ne peut fonder le solipsisme sur le caractère absolu de l'ego, car l'ego se vit comme n'étant pas seul, de même qu'il pense le monde comme donné, le constitue comme tel = *l'Ego* est la condition du *non-moi*.¹

Mais si, dès lors, «la philosophie de la subjectivité et elle seule donne de ce solipsisme une réfutation radicale qui repose sur une évidence apodictique» – évidence *ontologique* d'autrui qui, «existentiellement», peut tout autant prendre la figure de l'«être-avec» que de la «séparation»² – *reste à fonder la possibilité de cette «évidence» dans la subjectivité elle-même* et, plus précisément, à *déliier l'être-soi de l'être-seul*. Or telle est justement la seconde voie empruntée ici par le jeune Henry pour contester la dimension ontologique de la solitude – voie davantage «spéculative», pour autant que le «spéculatif» ne soit, pour le phénoménologue, qu'une *attente* du phénoménologique, l'expression de la mystérieuse «longueur d'avance» que la pensée, ou la *décision*, possède toujours sur l'intuition.

Sans doute semble-t-il s'agir d'abord de tirer en quelque sorte toutes les conséquences des données phénoménologiques recueillies: si l'être-soi n'est pas l'être-seul, alors le soi dont il est question n'est pas *le mien* à l'exclusion de celui des autres, n'est pas plus le mien que le leur, n'est pas plus ce qui fait que je suis moi que ce qui fait qu'ils sont eux-mêmes. Une telle «intuition», le jeune Henry l'exprime dans des formules tout à fait fulgurantes, qui non seulement annoncent les thèses-clef de la trilogie mais bien plus, nous l'avons annoncé, nous permettront d'en interroger à nouveaux frais le statut:

La solitude n'est pas liée à la subjectivité: elle est une modalité existentielle de la vie subjective; or même la communication, l'être avec est une modalité existentielle de cette même vie. Le lien solitude-subjectivité ne fait que traduire imparfaitement le lien *subjectivité-ipséité*. Quant à l'expérience d'autrui, c'est une expérience, elle doit être possible comme expérience, et cela implique transcendance + immanence.³

Que la solitude ne soit pas une modalité ontologique de la vie subjective, et ainsi une détermination ontologique de la subjectivité elle-même, qu'ainsi

1 Ms C 9-471-2922/2923.

2 Ms C 9-471-3051.

3 Ms C 9-471-3053.

le lien subjectivité-ipséité ne s'exprime qu'existentiellement – c'est-à-dire qu'il *puisse* le faire mais ne le fasse pas *toujours* – dans l'expérience que la subjectivité fait de la solitude de son *ipse*, cela signifie que, ontologiquement, l'ipséité – *et par là même la subjectivité dont elle constitue une structure ontologique « interne » ou « immanente »* – ne se réduit *pas* à l'expérience que *je* peux en faire. Mais parce que l'expérience que j'en fais et peux en faire, celle qui « peut accompagner toutes mes représentations », n'est justement pas autre chose que *moi-même*, cela signifie surtout et d'abord que la subjectivité-ipséité que je suis, qui *se* révèle à moi en *me* révélant à moi-même, qui n'est finalement rien d'autre que ce « moi-même », n'est pourtant pas, *ontologiquement*, la *mienne* – n'est pas plus la mienne que celle de l'autre *en qui* j'en fais, dans l'immanence, « l'expérience métaphysique » au moment où il s'avance dans la transcendance. Ou encore : *parce que l'être-soi n'est pas l'être-seul*, la subjectivité-ipséité qui me révèle à moi-même – qui fait de moi, dans cette auto-manifestation, le « même » – n'est pas « *la seule* », et c'est pourquoi elle peut aussi être celle de l'autre. Mais qu'elle puisse être *aussi* celle de l'autre ne signifie pas qu'elle soit, et pour la même raison, *la sienne*. Le lien ontologique *subjectivité-ipséité* n'est pas mieux « traduit » par la communauté que par la solitude – parce qu'elles n'en sont toutes deux que des déterminations existentielles sans effet sur sa structure ontologique. De sorte qu'enfin, l'ipséité située, ontologiquement, au fondement de *toute* subjectivité, n'est pas plus « plusieurs » que seule, *n'est pas plus une que multiple*, et c'est ce qu'affirme explicitement le jeune Henry :

Pluralité des ego.

Certes, mais dire [qu'] il y a plusieurs ego, c'est faire apparaître dans le transcendant des conditions du problème qui appartiennent à une tout autre sphère. À une sphère précisément où la multiplicité n'a pas de sens. De même que dire que la conscience de soi est singulière c'est promouvoir une fausse conception de la subjectivité qui vient précisément de ce que cette subjectivité est déplacée et n'est plus examinée dans la sphère ontologique qui est la sienne propre.*

*[En marge au crayon pour cette dernière phrase] Vice de *méthode*: monisme *ontologique*.¹

Ainsi le problème de l'intersubjectivité se trouve-t-il radicalement reformulé: il ne s'agit plus de s'interroger sur les ego, sur l'expérience qu'ils font ou non les uns des autres, sur la position « solipsiste » qui est ou non la leur. Car les conditions « méthodologiques » du problème de la « pluralité des ego » sont les conditions « ontologiques » de ce qui fait qu'un ego, quel qu'il soit, en est un – et relèvent donc de ce qui constitue l'egoité de l'ego, ou l'ipséité de toute

1 Ms C 9-471-2924.

subjectivité. Or pas plus qu'elle n'est «unique», cette condition n'est multiple : quelles que soient l'extension ou les nuances que l'on voudra y apporter, unité et multiplicité sont des catégories de la quantité qui ne valent que «dans le transcendant», c'est-à-dire dans l'étant. C'est pour autant qu'ils sont des étants, se rapportent à eux-mêmes et les uns aux autres comme «étants», que les ego peuvent être dits «un» ou «plusieurs», seuls ou en communauté ; mais ce qui constitue *la structure ontologique ipséique* de tels étants – de ce qui pourra apparaître après coup, et sous d'autres conditions, comme «étants» –, ne saurait être soumis au schème de la quantité. L'ipséité n'est pas un étant, une propriété de l'étant, pas même un mode d'être de tel ou tel étant, et à vrai dire ne se rapporte à rien d'autre qu'à elle-même : l'ipséité est *une essence phénoménologique*, c'est-à-dire, conformément à la terminologie henryenne, *un certaine type d'apparaître*, et s'il est, aux yeux de Henry, légitime de demander s'il y a un ou plusieurs modes d'apparaître, *il ne l'est aucunement de demander si tel ou tel mode d'apparaître est un ou plusieurs*. À titre d'essence de la phénoménalité immanente, *le fait d'être soi* – à la lettre, donc, *l'ipse-ité* – n'est pas plus multiple ou unique que peut l'être *le fait qu'il y a le monde*, à savoir la *mondanéité* elle-même. Et de même que celle-ci est la condition *a priori* de phénoménalisation et de conception de tout «monde» possible – qu'il y en ait un ou plusieurs – de même l'ipséité est la manière dont se phénoménalise tout soi concevable, qu'il soit, ontiquement, le seul ou non.

Voilà pourquoi la question de l'essence de la subjectivité – de l'ipséité comme mode d'apparaître – constitue le fondement de celle de *l'expérience* d'autrui, tout en étant, comme le suggérait la note plus haut citée, relativement *indépendante*. «*Ontologiquement*» en effet, il n'y a pas à proprement d'expérience d'autrui, car il n'y a pas plus *autrui* que *moi-même* en tant que j'en serais distinct, mais *le fait même d'être soi*, comme forme pure de la phénoménalité et condition de tout moi concevable, en vertu de laquelle nous sommes tous deux ce que nous sommes, quelque soit le «contenu» de cette «forme» ou les «modalités existentielles» de ce «fond» : il y a plusieurs soi, mais *une seule ipséité, une seule manière, un seul mode* phénoménologique pur d'être donné à soi comme soi. Mais si «l'expérience métaphysique d'autrui», par laquelle les ego transcendants «se touchent», n'est finalement rien d'autre que l'expérience de cette même ipséité – c'est-à-dire, phénoménologiquement, du «fait d'être soi» caractéristique de tout «vivre» – alors je n'ai pas besoin de *rencontrer* autrui pour savoir ce qu'il est en son «Fond» : ce qu'il *est* n'est rien d'autre que ce «fait que je suis moi», fait dont l'épreuve immanente – c'est-à-dire, mais tel n'est pas ici notre problème, «auto-affective» – parce qu'elle constitue le soi de tout moi concevable, est justement celle que *fait* ou *qu'est* tout soi possible. En ce sens, l'expérience du soi – d'être soi – est *l'a priori* ontologique de toute expérience de moi-même comme de l'autre.

Reste bien entendu que la rencontre *a posteriori* avec autrui existe, mélangeant en effet, comme l'indiquait la note précédemment citée, «transcendance + immanence» – mais d'une tout autre manière que les théories de l'analogie ou de la perception directe du psychisme d'autrui l'établissaient: l'alter *ego* d'autrui n'est pas ce à quoi je dois «remonter» depuis ses «expressions» en analogie avec le lien interne que j'expérimenterais entre *mon ego* et *les miennes*, puisqu'il est au contraire *ce dont je dispose a priori* du fait même que je sens et expérimente ce «fait d'être un soi», lequel est par principe identique à ce que sent et expérimente autrui du fait qu'il en est un lui-même. Dès lors l'expérience «factice» et effective, «existentielle» d'autrui n'est plus et n'a plus à être celle d'un «autre ego» – parce qu'il n'y a pas d'*autre ego* pour autant que l'ego se confonde avec le fait ontologique d'en être un –, mais celle d'une figure déterminée de l'egoité, d'un certain style ou d'une certaine modulation de l'être-soi, d'un «devenir», suggère une note, ou d'une «possibilité immanente» de ce fait d'être un soi¹, que je ne suis susceptible de «comprendre» que parce que je suis moi-même ce «fait». Et s'il n'y a pas là «analogie», ou «égalité de rapports», c'est parce qu'il n'y a justement pas de rapport à établir: il n'y a que l'essence phénoménologique pure de l'egoité, ce fait d'être soi qu'autrui et moi *sommes*, et en vertu duquel nos «expressions» résonnent les unes avec les autres – tout comme les formes géométriques entrent en «résonance» en vertu de leur «sonorité intérieure»² –, il n'y a que cette essence, donc, qui donne aux hommes «de s'entendre les uns avec les autres avant qu'ils se rencontrent» et, lorsqu'ils se rencontrent, qui donne à chacun «d'entendre l'autre en tant qu'il s'entend lui-même»³ – de sorte que ce que dit autrui, ce qu'il exprime et ce qu'il fait se parle, se dit ou se «répète», co-naît «en moi»⁴ d'une façon telle que j'en devienne le «contemporain».⁵

Tel est, comme Henry l'affirmera explicitement dans *Phénoménologie matérielle*, le sens du caractère «hypnotique» de l'être-avec: parce qu'elle

1 Cf. ms C 9-471-2982: «La vie ne peut être hors d'elle-même. Il s'agit seulement d'étudier son devenir – au sens de toutes ses possibilités (non au sens de Heidegger, car il s'agit ici de déterminations immanentes). De ces différentes possibilités (...), que pouvons-nous savoir? Nous n'en avons qu'une à notre disposition, notre manière d'exister. Mais elle implique toutes les autres.»

2 Cf. *Pour une phénoménologie de la communauté*, *op. cit.*, p. 179.

3 *Incarnation*, *op. cit.*, p. 353-354.

4 Cf. ms C 9-471-2906/2907: «Pour connaître autrui, il ne faut donc pas (contre Sartre) jeter l'Ego hors de lui (ce qui d'ailleurs est une impossibilité ontologique) mais le laisser en lui avec l'autre: car c'est en lui qu'il [y a] connaissance d'autrui, et d'ailleurs connaissance en général (co-naissance), connaissance originaire non intellectuelle...»

5 Cf. en ce sens la théorie de la «contemporanéité» – concept dont le sens est évidemment surdéterminé par sa signification kierkegaardienne – proposée par Henry dans *La barbarie* pour désigner, par opposition à toute transmission «extérieure» d'information et à toute «communication des consciences», l'acquisition et la transmission du savoir par imitation ou «répétition» immanente: «La répétition en laquelle consiste toute transmission et toute acquisition possible d'un savoir quel qu'il soit, corporel, sensible, cognitif, axiologique ou affectif, toute répétition théorique et plus généralement affective, nous l'appelons contemporanéité.» (Paris, PUF, «Quadrige», p. 218; cf. aussi *Ibid.*, p. 243).

est le moment où les « contenus » vécus coïncident sur le fondement du partage de l'unique forme phénoménale de l'ipséité – non pas tant dans une « fusion », comme nous étions plus haut tentés de le penser, des formes de l'ipséité, mais *dans une unité originnaire de participation affective au fait d'être soi* –, l'hypnose présente à l'état pur le phénomène de l'universelle « imitation », cette mystérieuse « participation » transcendante à l'acte transcendantal d'autrui par « reproduction » de cet acte en moi qu'annonçait plus haut une note¹ et qui, dans chaque communauté concrète, fait la réalité de l'être-en-commun et de la « communication » intersubjective :

Lorsqu'un écureuil est fasciné par un serpent qui se prépare à l'avaler, il ne le perçoit pas comme autre menaçant – à la manière dont on dit qu'une vache perçoit de l'herbe comme bonne à manger – pas plus qu'il ne se perçoit lui-même comme en danger. Aussi longtemps qu'une telle différenciation subsisterait, la fascination, l'hypnose serait en échec. Elle ne s'accomplit semble-t-il que *lorsque l'« animal » coïncide avec une motion en lui, avec une force, de telle manière qu'il n'est plus rien d'autre que cette force et se laisse emporter par elle*. On objectera (...) qu'il est paradoxal de concevoir une communauté d'hommes, d'adultes, sur ce modèle. A moins que toute communauté possible ne soit d'ordre hypnotique...²

Il ne nous revient pas ici d'établir de quelle manière ces intuitions se trouvent alors développées – ni les directions qu'il faudrait suivre pour les développer davantage.³ Qu'il nous suffise de prendre acte du fait que c'est bien dans cette double direction – duplicité qui, comme telle, témoigne à elle seule de leur profonde originalité – que se déploieront les réflexions de Michel Henry dès lors qu'il entreprendra de se ressaisir explicitement de ce thème qui avait hanté ses méditations de jeunesse : celle, *a priori*, de notre être-soi en vertu du *même* Soi, et celle de la *rencontre effective* d'un *autre*

1 Cf. ms C 9-471-2989 : « Si (...) j'appréhende l'acte transcendantal d'autrui, est-ce que je l'appréhende comme être transcendant (ce qui semble contradictoire) ou comme acte transcendantal? Réponse: participation: reproduction. » Comme en témoigne déjà, en écho à certains développements de *Philosophie et phénoménologie du corps*, l'important ms C 9-471-2935, le problème de la « parole » – la manière dont la parole de l'autre « se parle en moi » – s'avère à cet égard décisif.

2 « Pour une phénoménologie de la communauté », *op. cit.*, p. 172.

3 Dans *La barbarie*, et à propos de « l'intersubjectivité qui est au fondement de tout phénomène social », c'est encore au phénomène de l'imitation que se réfère Henry, et contre toute sociologie « objective » de type durkheimien, à la pensée de G. Tarde : « Cette intersubjectivité doit être pensée pour elle-même, et cela non seulement comme un résultat ou un état de choses, mais selon le procès transcendantal de sa formation, qui l'engendre proprement ou par lequel elle s'auto-engendre elle-même. Réaliser cette tâche fut l'œuvre d'un grand philosophe, le sociologue français Tarde qui, à travers une élucidation du phénomène crucial de l'imitation, a su plonger le regard jusqu'à ce procès transcendantal de l'autoconstitution de toute inter-subjectivité concrète. » (*op. cit.*, p. 233) Et c'est encore à G. Tarde que se réfère Henry dans l'entretien avec O. Salazar-Ferrer, à titre d'illustration de ce qui pourrait constituer à ses yeux une « sociologie philosophique » (*Entretien avec O. Salazar-Ferrer*, précédé d'une *Biographie de Michel Henry*, suivi de *Perspectives sur la Phénoménologie matérielle* par G. Jean et J. Leclercq, Éditions de Corlevour, 2010, p. 52-53). Sur le fondement de nos développements précédents, une lecture croisée des problématiques henryenne et tardienne de l'intersubjectivité pourrait s'avérer extrêmement éclairante.

soi. Et c'est bien cette duplicité que viendra traduire, dans *Incarnation*, la distinction des deux «niveaux» de l'investigation henryenne – «phénoménologie de l'incarnation» d'un côté, «phénoménologie de la chair» de l'autre – la seconde se fondant dans la première pour autant qu'en elle seule, écrira Henry pour la seule et unique fois dans son œuvre publiée, se dessine la «portée métaphysique de l'expérience d'autre»¹. Or s'il faut à vrai dire concéder que c'est bien sur celle-ci – et non sur la rencontre d'autrui qu'elle rend possible – que se concentreront les analyses de la trilogie, il n'est pas illégitime de penser que c'est justement cette nécessité de subordonner une phénoménologie de la chair à une phénoménologie de l'incarnation qui permet de reconnaître dans les deux articles de *Phénoménologie matérielle* un moment en quelque sorte transitoire, ni arbitraire de voir dans l'abandon de la rédaction du texte de 1991 consacré à l'intersubjectivité pathétique», qui les prolonge en anticipant pourtant à plus d'un titre certains développements de *C'est moi la vérité* et d'*Incarnation*, le signe de la prise de conscience que cette subordination supposait la quête d'un tout nouveau «modèle» – celui que Henry allait justement extraire de sa lecture des Écritures et consigner dans sa «philosophie du christianisme».

Et en effet: qu'il s'agisse ou non d'un simple «modèle», que vient en effet désigner dans la trilogie la figure du «premier vivant» et de l'«archi-soi», si ce n'est «l'être-soi» en tant qu'il n'est ni moi-même ni autrui, ni mon soi ni le sien, mais cette «unique» essence phénoménologique pure intrinsèquement ipséique, de laquelle nous participons l'un et l'autre?

C'est précisément la radicalité de la théorie chrétienne de placer au fondement de la relation à *autrui* sa possibilité la plus incontournable, à savoir l'existence même des ego entre lesquels cette relation va se déployer. Non pas leur simple existence à vrai dire, mais leur possibilité précisément, la possibilité de quelque chose comme un ego quel qu'il soit, le mien ou celui de l'autre. Et cette possibilité, c'est celle d'un Soi transcendantal tenant son ipséité de l'Ipséité de la Vie absolue...²

Aussi le Christ désigne-t-il bien, à l'intérieur d'une phénoménologie de l'ego, cette «Ipséité essentielle» en vertu de laquelle il est un soi – «non

1 *Incarnation*, op. cit., p. 297. Cf. aussi *Ibid.*, p. 298 : « À la question décisive du contenu effectif de l'expérience d'autrui où se joue en effet le destin de l'homme pour autant qu'il s'agit pour lui d'échapper à une solitude insupportable, deux réponses seront apportées. La première, dont l'exposition suit, relève d'une phénoménologie de la chair. Dans la mesure toutefois où une phénoménologie de la chair renvoie à une phénoménologie de l'Incarnation, une deuxième problématique prenant à titre de présupposition non plus la chair elle-même mais notre venue en elle dans la vie absolue devra nécessairement être esquissée » ; cf. de même *Ibid.*, p. 347 : « L'inévitable référence de la phénoménologie de la chair à la phénoménologie de l'Incarnation nous place devant cette évidence : toute relation d'un Soi à un autre Soi requiert comme son point de départ non pas ce Soi lui-même, un moi — le mien ou celui de l'autre —, mais leur commune possibilité transcendantale qui n'est autre que la possibilité de leur relation elle-même : la Vie absolue. »

2 *C'est moi la Vérité*, op. cit., p. 316-317.

pas son propre Soi mais précisément ce qui donne ce soi à lui-même en en faisant un *Soi*, l'auto-donation de la Vie absolue en l'Ipséité de laquelle cette vie se donne à soi»¹ –, cette «essence pré-unifiante qui précède et pré-unit» chaque soi au lieu de sa «naissance» – «le déterminant *a priori* à la fois comme un Fils et comme ayant part du même coup à cette essence, en relation potentielle, en elle, avec tous les Fils concevables»² –, ou encore le «Soi primordial» en vertu duquel l'essence phénoménologique de la vie – *la vie comme essence phénoménologique, c'est-à-dire comme mode pur d'apparaître intrinsèquement ipséisé* – «vient en soi», dessinant ainsi *a priori* «la multiplicité potentielle et indéfinie de tous les moi possibles», et constituant enfin, parce qu'ils sont «des Soi dans l'Ipséité d'un seul et même *Soi*», cet «être-avec» qui les «précède toujours»³. *Seulement, c'est ce que le jeune Henry visait déjà une cinquantaine d'années auparavant lorsqu'il notait*:

La fusion affective n'est aucunement une solution car elle est fusion avec une réalité supra-personnelle (ou cosmique) qui ne nous dit rien sur l'alter Ego; et si nous nous «unissons avec lui» à la faveur de cette identification affective, ce n'est pas avec lui en réalité, c'est avec ce qu'il est devenu pour autant qu'il s'est dépouillé de lui. Certes c'est au sein du Christ que les Saints communient, mais c'est parce que leur ego véritable est devenu unique dans le Christ, c'est donc bien *avec eux*, en tant que personnes, en tant qu'ego que nous communions, c'est leur *être propre* dans sa singularité même qui nous est alors donné.⁴

«Afin que tous vous soyez un». La pluralité des ego peut-elle être trouvée en dernier lieu dans la représentation? Non, seulement dans cette vie une dont chaque conscience peut faire l'expérience.⁵

Sans doute, comme nous le faisons valoir plus haut, était-ce bien alors à l'entrecroisement de ces deux schèmes de l'un et du multiple, et de l'universel et du singulier que se situait alors, pour le jeune Henry, l'essentiel de la difficulté – laquelle se traduisait dans la tension qu'introduisait la nécessité de reconnaître «quelque chose de général» dans le rapport à une altérité conçue cependant comme pure singularité – «Tout le problème de l'expérience d'autrui est là», écrivait le jeune Henry⁶. Or c'est cette tension – qui faisait toute l'ambiguïté de la critique henryenne de la solution «rationnaliste» au problème d'autrui, conformément à laquelle c'était dans l'abolition de sa propre singularité que, s'universalisant, chaque individu rencontrait chaque autre, non pas toutefois chaque autre dans sa singularité, mais précisément

1 *Ibid.*, p. 213.

2 *Ibid.*, p. 321.

3 *Incarnation, op. cit.*, p. 348-349.

4 Ms C 9-471-2990.

5 Ms C 9-471-2943.

6 Ms C 9-471-2936.

«en général» – que vient explicitement lever le nouveau modèle «participatif» élaboré dans la trilogie, *pour autant que, aussi étrange que cela puisse paraître, il s'agit de participer d'une Personne*:

La profondeur de l'intuition chrétienne, c'est de porter au clair l'inanité de ces conceptions. L'individu ne peut s'identifier à la vie universelle que sous la condition du maintien et non de la disparition d'une Ipséité essentielle – et cela en lui aussi bien que dans la vie elle-même. En lui, faute de quoi, loin de pouvoir s'unir à la vie universelle, il serait anéanti. En elle, car c'est seulement à la condition de porter en soi cette Ipséité aussi ancienne qu'elle, que la vie peut être la vie.¹

Ainsi la «participation» acquiert-elle de nouvelles coordonnées conceptuelles: c'est *en tant qu'un* que le Soi est multiple, *en tant que* singulier qu'il est universel, de sorte que, *sans aucune médiation et sous le même rapport*, l'un est tout aussi multiple que l'universel est singulier, chaque individu n'étant tous les autres qu'en tant qu'il est lui-même, ne conquérant son universalité qu'à l'extrême pointe de ce qui fait qu'il est irréductiblement un soi. Or, que l'universel soit le singulier et que le multiple soit un – qu'ils soient tous deux ce qu'ils sont en vertu même de cette singularité et de cette unité caractéristique du *vivre* comme essence phénoménologique –, *que la communauté soit une personne* en tant qu'unité dans la Première Personne, c'est-à-dire dans l'ipséité essentielle co-impliquée dans ce vivre, que toute intersubjectivité, par conséquent, entendue comme «relation des fils, des vivants, des hommes entre eux»², *soit une «intersubjectivité en première personne»*³ – non plus vue *depuis* la personne que je suis, mais fondée *dans* la Personne que nous sommes – tel est le sens de l'évocation henryenne du «corps mystique»:

La donation à *soi* de chaque Soi transcendantal, donation en laquelle celui-ci est édifié intérieurement (...), le Verbe la répète en chaque Soi transcendantal concevable, passé, présent ou futur. Ainsi le corps mystique du Christ s'accroît-il indéfiniment de tous ceux qui sont sanctifiés dans la chair du Christ. En cette extension potentiellement indéfinie, le corps mystique du Christ se construit comme «la personne commune de l'humanité» et «c'est pourquoi il est appelé le Nouvel Adam». Parce que cette édification ne procède pas par accumulation d'éléments additionnés, comme des «pierres» à proprement parler dans un édifice construit de mains d'hommes, mais au contraire parce que dans le Christ, c'est dans le Verbe que l'édification se produit, elle se poursuit comme une édification de Soi transcendantsaux dont chacun, donné à soi dans le Verbe, un avec lui, se trouve du même coup donné à lui-même dans la même Vie unique du même Soi unique en lequel tous les autres Soi sont donnés à eux-mêmes.

1 *C'est moi la Vérité*, *op. cit.*, p. 153.

2 *Ibid.*, p. 80-81.

3 «Réflexion sur la cinquième Méditation cartésienne», *op. cit.*, p. 152.

Ainsi est-il un avec eux tous dans le Christ et, parce que le Christ n'est pas divisible – étant la Vie unique en laquelle se tient la puissance de vivre –, ils ne sont pas non plus séparés, mais à l'inverse, un en Lui, avec Lui, ils sont identiquement, en Lui, un avec tous les autres qui sont également en Lui. C'est ainsi que la «personne universelle» de l'humanité, comme disent encore les Pères, se trouve être précisément cette «personne commune» dont parle Cyrille: *l'intériorité phénoménologique réciproque de tous les vivants dans le Soi unique de la Vie absolue, dans l'intériorité phénoménologique réciproque de ce Soi et de cette Vie, du Père et du Fils.*¹

Certes, la théorie du «corps mystique» n'éloigne pas complètement, du moins à première vue, le spectre de la généralité. L'autre comme autre «fils», celui qui n'est ni Grec ni Juif, ni maître ni esclave, ni homme ni femme enfin, n'est-il pas, si ce n'est l'Autre comme généralité, du moins *un* autre en général – et ceci que les déterminations ainsi neutralisées soient conçues comme purement «objectives», extérieures et conventionnelles, ou bien qu'elles soient ressaisies, comme il semble du moins nécessaire de le faire dans le cas de la différence sexuelle, dans leur dimension *transcendantalement* affective, «selon des modalités vitales essentielles» ou à titre d'«habitus fondamentaux de la vie transcendantale»²? Mais c'est justement parce que, même dans ce dernier cas, il ne s'agit que de «différences spécifiques», et finalement de déterminations encore «générales». Ce qui ne l'est pas – la *seule chose*, à vrai dire, qui ne le soit pas – est le *Soi* singulier dont elles sont les déterminations et qui n'est lui-même rien d'autre que «*le fait que cette détermination est donnée à elle-même et que cette donation à soi s'accomplit de la même façon, est la même, pour l'homme comme pour la femme*»³ – la même, c'est-à-dire l'*Identique* en tant qu'il est, en et pour chacun, ce qui échappe par principe et dans son fondement même à la «généralité»: l'essence singulière comme absolue *Différence*.

Or c'est cette essence singulière qui, conformément à ce qu'annonçaient les notes du jeune Henry, constitue l'objet de *l'amour*. Car si l'amour est bien une «détermination ontologique» – s'il tranche d'un coup les nœuds de la dialectique de la reconnaissance –, s'il est bien le «medium» de l'expérience métaphysique d'autrui, c'est qu'il se fonde dans «l'intersubjectivité en Première Personne», c'est qu'il est amour de la «Première Personne» elle-même pour autant que celle-ci désigne phénoménologiquement le «fait d'être soi» – quel que soit le «contenu» de ce soi, quel que soit ses actes ou ses prises de position, *quel que soit ce qu'un individu singulier fait du fait qu'il est lui-même*:

1 *Incarnation, op. cit.*, p. 358; on retrouve le même passage dans «L'expérience d'autrui: phénoménologie et théologie», *op. cit.*, p. 162.

2 *C'est moi la Vérité, op. cit.*, p. 313.

3 *Ibid.*, p. 314.

Qu'il faille aimer l'autre, voilà une prescription dont s'accommodera toute éthique, si incertains qu'en soient les fondements (...). Mais qu'il faille aimer cet autre qui est votre ennemi, ou celui-là encore qui est dépravé, dégénéré, hypocrite ou criminel, voilà qui n'est possible en effet que si cet autre n'est rien de ce qu'il paraît, pas même ce Je Peux, cet ego transcendantal qui a commis tous ces méfaits. C'est seulement si, en tant que Fils, il porte en lui la Vie et son Ipséité essentielle, qu'il peut, dans sa dépravation, être objet d'amour, non pas lui – au sens d'un homme, de cet homme auquel les hommes donnent le nom d'homme – mais la puissance qui l'a donné à lui-même et ne cesse de le donner à lui-même dans sa dépravation même. Aimer l'autre, pour autant qu'il est dans le Christ et en Dieu, et à cette condition-là seulement.¹

Conclusion

Il ne nous appartient certes pas, dans le cadre de cette simple présentation, d'interroger plus frontalement et thématiquement ce « modèle » d'intersubjectivité proposé dans la trilogie, ni de souligner ce qui, peut-être, y subsiste de difficultés, notamment eu égard à l'articulation qu'il met en scène des phénoménologies de l'incarnation et de la chair. Il s'agissait simplement d'en indiquer ici les grandes lignes, non seulement pour montrer que la philosophie henryenne du christianisme répond en effet à certaines difficultés encore prégnantes dans ses écrits de jeunesse, mais aussi et surtout pour souligner combien, à cinquante années de distance, elle résonne avec eux, tant dans la manière dont s'y trouvait posé le problème d'autrui que dans les solutions qui y étaient déjà présquissées. Aussi leur publication permet-elle d'attester au moins une chose : la continuité, la profonde unité de l'œuvre de Michel Henry.

Cette unité comme cette continuité posent toutefois un dernier problème, du reste plusieurs fois annoncé, mais dont nous voudrions pour conclure souligner l'enjeu à nos yeux tout à fait capital. Si l'on excepte les développements *spécifiquement* consacrés à la question d'autrui dans les deux tomes du *Marx* et dans *Généalogie de la psychanalyse*, paradoxalement assez laconiques puisqu'elle y est sans cesse, à divers titres, présumée, l'on peut schématiquement distinguer trois moments dans le traitement que lui consacre M. Henry : celui que constituent les textes de jeunesse que nous publions ici ; celui des trois articles du début des années 1990 qui, comme en témoigne selon nous – telle est du moins notre hypothèse – l'abandon de la rédaction d'« intersubjectivité pathétique », permettent de mesurer, eu égard

¹ *Ibid.*, p. 321.

à cette question, les insuffisances d'une «phénoménologie de la chair», et annoncent ainsi, quoique négativement, la nécessité de la fonder dans une «phénoménologie de l'incarnation»; celui, enfin, de la trilogie et des articles connexes, dans lequel une telle phénoménologie trouve à se déployer, et avec elle le «modèle» de ce que nous avons appelé, détournant une expression de Henry lui-même, une «intersubjectivité en Première Personne». D'où la question, effleurée tout du long de notre présentation, mais qu'il s'agit pour conclure de poser frontalement: qu'en est-il de *L'essence de la manifestation*, dans laquelle le problème d'autrui n'est justement pas abordé, ne s'y dessinant qu'en creux et, justement, à titre de «problème»?

Cette question, nous l'avons plus haut abordée au prisme du problème de la solitude, dont Henry y fait explicitement une détermination «ontologique» – et non pas existentielle – de l'essence. Une telle «ontologisation» de la solitude, il était alors difficile de ne pas l'interpréter comme un «recul» patent par rapport aux notes de jeunesse qui, posant explicitement sa dimension au contraire «existentielle», se ménageaient l'accès, du moins en principe, à un «être-avec» originaire propre à tout «ego métaphysique», et dont la solitude et la communauté ne seraient que des «modes». Seulement, *de qui* ou *de quoi* la «solitude ontologique» de *L'essence de la manifestation* est-elle une détermination structurelle? Est-ce bien de l'ego, et par conséquent, de chacun des ego, des ego que nous sommes et que, chacun de nous, *est*? C'est ce que laisse en effet penser le § 67, plus haut commenté, où le «problème d'autrui» se trouve clairement posé – rappelons une dernière fois qu'il s'agit du *seul* lieu de *L'essence* où il l'est *effectivement* — comme celui de la possibilité, pour *un* ego intrinsèquement déterminé par son immanente solitude, de se rapporter à un *autre* ego, également déterminé de la sorte. Mais à bien y regarder toutefois, ce qui fait la difficulté de ce paragraphe *n'est pas tant l'apparition de l'alter ego que de l'ego lui-même* – *alors conçu comme tel ou tel ego déterminé, comme l'ego de tel ou tel individu, qu'il soit d'ailleurs conçu empiriquement ou transcendantalement, et pour autant qu'il le soit par opposition à tel ou tel autre*. Ce qui fait donc problème n'est pas à proprement parler «autrui» – il ne fait problème qu'en second – mais l'apparition des ego entendus comme ego déterminés et singuliers, qui contraignent en effet à poser le problème de leur «communication» et de la «pluralité» de leurs sphères immanentes respectives. Or, comme son titre l'indique assez clairement, une phénoménologie de l'ego, de *tel ou tel* ego, et par suite de ses rapports avec les autres ego et de leurs relations intersubjectives concrètes, tel n'est justement *pas* le thème de *L'essence de la manifestation*. Ce n'est pas de ce qui constitue tel ou tel ego comme tel ou tel, celui de tel ou tel individu, que traite *L'essence*, mais de *l'essence* de l'ego, c'est-à-dire, plus profondément, *de l'egoité de l'essence*, autrement dit du lien intrinsèque entre *un* mode de manifestation et *l'ipséité*, et en vertu duquel, justement, ce mode se trouve déterminé et décrit, selon ses caractéristiques eidétiques propres – notamment l'unicité qu'exprime la solitude

de cette ipséité «ontologique» – comme «immanent». De sorte que, à cet égard, le «problème d'autrui» ne surgit dans *L'essence de la manifestation* – et, en effet, comme un problème – que lorsque «la problématique» quitte son thème phénoménologique propre, pour envisager ce qui ne le constitue *pas*: l'expérience de ce que cette essence phénoménologique rend possible, ou plutôt de *celui* qu'elle rend possible mais avec lequel, parce qu'elle est un mode de phénoménalité et non tel ou tel «individu», elle ne se confond pas: cet individu lui-même, susceptible ou non de faire l'expérience de tel ou tel autre. Or c'est précisément une telle «essence phénoménologique» – comme apparaître pur caractérisé par sa dimension intrinsèquement «ipséique» – que, selon Henry, le christianisme pense dans l'articulation de la Vie absolue et du Premier Vivant:

Telle est l'intuition abyssale du christianisme: l'Ipséité comme condition de l'Individu aussi bien que de la vie. En sorte que le premier n'est pas possible sans la seconde, pas plus que la seconde sans l'Ipséité du premier. Or, cette connexion décisive, le christianisme ne l'a établie à propos d'aucun individu particulier ni d'aucune vie particulière, il l'a saisie au commencement, dans la première fulguration de la vie, là où elle s'auto-engendre en son Ipséité essentielle.¹

Or que pourrait être, dans *L'essence de la manifestation*, la «manifestation de l'essence», si ce n'est cette «première fulguration de la vie, là où elle s'auto-engendre en son Ipséité essentielle», établie «à propos d'aucun individu particulier ni d'aucune vie particulière», et au sujet de laquelle il n'y aurait aucun sens à se demander si elle est «une» ou «plusieurs», et *a fortiori* si elle serait susceptible ou non d'avoir «l'expérience d'autrui», quoiqu'elle soit en effet le fondement phénoménologique des ego dans leur multiplicité et de l'expérience effective qu'ils font les uns des autres? Seulement, si cette remarque permet à elle seule de contester l'idée selon laquelle les notes de jeunesse iraient «plus loin», concernant le problème d'autrui, que *L'essence de la manifestation* – puisque s'y révèle au contraire la condition de possibilité de ce qu'elles visaient –, elle permet également de tirer une conclusion extrêmement importante et dont l'enjeu est bien plus large que la simple question, à première vue circonscrite, de «l'expérience d'autrui»: *la trilogie ne va absolument pas «plus loin» que l'essence, si «plus loin» signifie «plus profondément» en direction du fondement.*

Qu'il nous faille ici aller à l'encontre de nos habitudes de lecture, c'est un fait: parce qu'il s'agit de textes plus tardifs, parce qu'ils *semblent* introduire dans la problématique henryenne les thèmes de la Vie absolue et du Premier Vivant, et parce que, pour cette raison, *L'essence de la manifestation* apparaît justement comme une «phénoménologie de l'ego» qui manquerait cet arrière-fond d'absolu auquel l'ego en question devrait d'être l'ego qu'il

¹ *Ibid.*, p. 153.

est, il est en effet aisé de voir dans la trilogie un passage à la limite en direction de cet absolu lui-même, une «absolutisation» ou une «infinetisation» de la problématique de ce premier texte, voire une «surenchère» spéculative à laquelle le modèle «théologique» aurait tout simplement conduit Henry. Or la dyade Vie absolue/Premier vivant n'est nullement une découverte de la philosophie du christianisme, mais s'avère bien identique à celle qui, dans la structure interne de l'immanence, liait intrinsèquement l'essence et l'ipséité – lien qui, du reste, se trouvait déjà exprimé, aux § 38-39, dans les termes d'un «amour ontologique réciproque», et clairement formulé, au § 40 de *L'essence* consacré à Eckhart, dans les termes de l'intériorité réciproque, comme telle «infinie», de Dieu et du Verbe dans la Vie.¹

Mais qu'est-ce à dire, si ce n'est que *ce qui manque dès lors à l'essence de la manifestation n'est pas une «théorie de la Vie absolue» mais une phénoménologie de la finitude?* C'est en effet ce qu'atteste clairement une note préparatoire à *Incarnation* où, recopiant un fragment de la conclusion de *Philosophie et phénoménologie du corps* – fragment dans lequel, à la suite d'un développement destiné à «jeter bas le fondement ontologique du concept de finitude», Henry reconnaissait dans l'existence humaine «une existence absolue, *quand bien même elle serait celle de notre corps*»² – il note pour lui-même :

[La] Finitude de [la] vie [est] liée à [la] problématique de l'Avant (...)

1/ in *Philosophie et phénoménologie du corps*. [La] Finitude est exclue de la vie.

Thèse finitude-transcendance repose sur oubli immanence-vie. [en marge: «Thèse dépassée.»]

2/ Mais sur le plan de la Vie ma problématique reconnaît la finitude de [la] vie (finie) par opposition à [la] Vie (...) et cette finitude concerne impression, vie, ego, *châir*; cf. la problématique de l'Avant.³

Mais si cette note atteste clairement que c'est bien la *finitude* qui, aux yeux de Henry, fait effectivement problème dans ses premiers textes, elle nous conduit devant le risque d'un contresens qu'il est crucial de prévenir: ce n'est pas la «vie» thématifiée dans *L'essence de la manifestation* qui s'avère finalement «finie», par opposition à la Vie absolue que découvrirait la «philosophie du christianisme» en suivant le fil conducteur de «l'avant» et de la «naissance transcendante». Car ce n'est pas «l'avant» qu'elle «découvre», mais bien «l'après», ou plus exactement, elle ne découvre «l'avant» – et non pas «ce qui est avant» – que parce qu'elle se place délibérément dans

1 Cf. *L'essence de la manifestation*, op. cit., notamment p. 409 sqq. et p. 417 sqq.

2 M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris, PUF, «Epiméthée», 1997, p. 304.

3 Ms A 5-35-25993.

«l'après» – l'après *avant lequel* se situe le mode immanent de la phénoménalité pure saisie par *L'essence*. Ou pour le dire autrement, ce n'est pas le caractère encore «fini» de la «vie» thématifiée dans les premiers textes publiés qui devait contraindre Henry à prendre en vue l'absolu, mais c'est au contraire l'absolu, parce qu'il n'était alors pensé qu'en et pour lui-même, qui rendait nécessaire une *redescente* vers la vie finie et une compréhension précise de la manière dont elle participait de son «avant». C'est donc la perspective unilatéralement «essentielle» qui appelait d'elle-même une investigation de la manière dont le «moi» se trouve donné à lui-même dans et par la relation réciproque de la Vie absolue et du Premier vivant, de la manière dont il participe, par conséquent, et en en recevant l'ipséité de son *ipse*, de l'essence de la manifestation, de la manière enfin dont il «déchoit» de cette condition et, dans une «illusion transcendantale» caractéristique, se pose lui-même comme ego et institue avec les autres le «système de l'égoïsme transcendantal» – de la constitution par conséquent, et en dernière instance, de l'ego transcendant, dont le Henry de *L'essence de la manifestation*, après avoir dénoncé la confusion entre une approche «existentielle» et «ontologique» de la subjectivité, reconnaissait justement qu'elle n'avait «pu prendre place dans le cadre de ces recherches»¹.

Mais si loin d'aller *au-delà* de *L'essence de la manifestation* et en direction du fondement absolu et infini qui lui manquerait, la trilogie explore bien plutôt son *en deçà* – ce qui manque à *L'essence* n'étant nullement une théorie de «l'essence» infinie, mais bien de la manière dont les individus finis, conformément à une «logique» que nous avons ici esquissée, en *participent* pour être ce qu'ils sont –, si la spécificité de la trilogie réside ainsi dans la découverte de la «finitude» du vivant et non de l'infinité de la vie, si enfin elle n'est dès lors en rien le lieu de la «théologie» henryenne – elle ne l'est en tout cas ni plus ni moins que les premiers textes, malgré ce que suggèrent ses évidentes inflexions terminologiques – *quel champ de la pensée de M. Henry circonscrit-elle?* On remarque peu la place extrêmement ambiguë qu'occupe le concept d'«*homme*» dans *L'essence de la manifestation*. Sans doute le débat tendu que Henry y mène avec Heidegger – débat qui nous semble d'ailleurs fort loin d'être réglé – le conduit-il d'abord à une réévaluation de la place de l'homme, de la «réalité humaine» dans «la problématique», ou plus exactement de sa fonction architectonique dans ce qui s'y trouve visé à titre de «fondement» :

Une révélation immanente est une expérience interne, elle revêt nécessairement une forme monadique. C'est dans la structure eidétique de la vérité originnaire que s'enracine l'ipséité de l'ego. Une expérience interne entendue au sens d'une révélation originnaire qui s'accomplit dans une

¹ *L'essence de la manifestation*, op. cit., p. 754, note n°1.

sphère d'immanence radicale, existe par elle-même, sans aucun contexte, sans le support d'aucun être extérieur et «réel», elle est elle-même précisément une «existence» ou, pour mieux dire, l'existence même, celle qu'il convient de penser sous le titre de «réalité humaine». Une telle existence ne doit rien à la transcendance, elle la précède, au contraire, et la rend possible. Plus originaire que la vérité de l'être est la vérité de l'homme.¹

Mais de même que l'ipséité de l'ego n'est pas l'ego, de même la vérité de l'homme n'est pas l'homme lui-même. Et c'est ce qu'exprime clairement Henry au § 26 de *L'essence* – paragraphe absolument capital pour la question qui nous occupe et dont il faudrait fournir un commentaire exhaustif :

L'homme ne peut (...) recevoir la vérité que par l'action en lui du pouvoir ontologique qui assure la réception de cette vérité, par l'action de l'essence en tant qu'elle est capable de se recevoir elle-même. L'intervention de l'homme dans la problématique qui concerne l'essence de la manifestation a seulement pour effet de la détourner de son vrai problème et de masquer à ses yeux ce qui constitue le fond le plus essentiel de la possibilité ultime qu'elle vise. Cette possibilité réside tout entière dans l'essence de la manifestation, non dans l'homme. C'est l'essence qui assure dans l'homme la réception de la vérité, réception dans laquelle cette vérité se conquiert elle-même et devient ainsi seulement ce qu'elle est, l'essence effective de la phénoménalité.²

Mais qu'en est-il dès lors de l'homme *lui-même*, autrement dit de l'homme en tant qu'il ne se confond *pas* absolument avec l'infinité et l'absoluité de l'essence en lui – c'est-à-dire de l'homme en tant qu'il est *fini*? C'est justement la question que *L'essence de la manifestation*, tournée vers la manifestation *de l'essence*, ne pose pas, et c'est au contraire celle que pose la trilogie dès lors que, se consacrant à «l'après de cet avant», elle entreprend d'interroger frontalement la finitude. Or ce n'est que dans ce cadre qu'en écho à ses notes de jeunesse, M. Henry a pu entreprendre de reposer le problème d'autrui – problème qui ne se pose justement *pas* du point de vue de la seule dyade Vie absolue/Premier vivant, c'est-à-dire du point de vue de l'essence, mais suppose l'intervention des «vivants» qui en «participent», *c'est-à-dire des hommes*. Mais c'est dire qu'une investigation du problème de l'expérience d'autrui dans l'œuvre de M. Henry, telle que nous l'avons tentée, permet d'établir un point capital : la «philosophie du christianisme» de M. Henry *est le lieu d'une méditation phénoménologique radicale non pas sur Dieu mais sur l'homme*. De sorte que s'il est un «tournant» dans la trilogie, il s'agit d'un tournant tout autre que celui que l'on a voulu y voir : *un tournant anthropologique* – qui est dès lors un *retour* aux réflexions «encore» anthropologiques des notes de jeunesse, mais qui permet également de

¹ *Ibid.*, p. 53.

² *Ibid.*, p. 251-252

comprendre que la phénoménologie, pour M. Henry, ne fut nullement un *détour* mais une plongée définitive, sur laquelle il ne s'est par conséquent jamais agi de revenir, en direction du *fondement*.