

Apparat critique

Grégori Jean

¹ *Nota bene* : les ajouts entre crochets ([]) indiquent une intervention ou une indication de l'éditeur, les points de suspension entre crochets ([...]) une coupe de l'éditeur. Dans un souci de cohérence, et relativement aux œuvres auxquelles se réfère M. Henry, nous avons autant que possible tenu à nous rapporter, dans cet appareil critique, aux éditions et le cas échéant aux traductions dont il disposait à l'époque où il rédigeait ces notes.

² On trouvera un développement très proche de celui-ci au § 8 de *L'essence de la manifestation* : « Il convient de distinguer ici les problèmes ultimes de la phénoménologie qui définissent le champ d'une phénoménologie première, par opposition à une phénoménologie seconde qui vise à élucider le sens de l'être dans les différentes régions. Des expressions telles que "phénoménologie de l'être", "phénoménologie de l'ego", "phénoménologie du temps", sont par elles-mêmes essentiellement ambiguës, car les disciplines qu'elles indiquent risquent de se trouver juxtaposées dans notre esprit avec une phénoménologie des formes sociales ou de l'objet mathématique, par exemple. Or, tandis que ces dernières recherches appartiennent manifestement au domaine d'une phénoménologie seconde, le problème se pose au contraire de savoir si la phénoménologie de l'ego ou du temps ne relève pas de la phénoménologie entendue en un sens premier. Auquel cas, l'ego et le temps ne seraient pas des réalités du même ordre que la société ou les mathématiques, *en ce sens que, loin d'être soumises à l'essence, elles appartiendraient au contraire à sa structure interne et entreraient ainsi, à titre d'éléments constitutifs, dans la définition immanente de la vérité absolue* » (*L'essence de la manifestation*, Paris, PUF, « Epiméthée », 1990, p. 67).

³ Le paragraphe de *Kant et le problème de la métaphysique* dont est extraite cette citation est le suivant : « L'explicitation de l'historicité sur la base de la temporalité fournira également une précompréhension du mode d'être du devenir qui s'accomplit dans la répétition de la question de l'être. La métaphysique n'est pas une simple "création" que l'homme coule en systèmes et en doctrines : la compréhension de l'être, son projet et son rejet, s'accomplit dans le *Dasein* même. La "métaphysique" est l'événement fondamental qui surgit avec l'irruption dans l'étant de l'existence concrète de l'homme » (M. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. fr. A. de Waelhens et W. Biemel, Paris, Gallimard, 1953, p. 298).

⁴ De manière générale, la critique de la thèse sartrienne d'une « transcendance de l'ego » est l'un des *leitmotiv* de ces notes préparatoires. Pour un aperçu synthétique de cette thèse, voir *La transcendance de l'ego*, Paris, Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 1966 [1936], p. 18-19 : « La conscience transcendantale de Kant, Husserl la retrouve et la saisit par l'épochè. Mais cette conscience n'est plus un ensemble de conditions logiques, c'est un fait absolu. Ce n'est pas non plus une hypostase du droit, un inconscient flottant entre le réel et l'idéal. C'est une conscience réelle accessible à chacun de nous dès qu'il a opéré la "réduction". Reste que c'est bien elle qui constitue notre conscience empirique, cette conscience "dans le monde", cette conscience avec un "moi" psychique et psychophysique. Nous croyons volontiers pour notre part à l'existence d'une conscience constituante. Nous suivons Husserl dans chacune des admirables descriptions où il montre la conscience

transcendantale constituant le monde en s'emprisonnant dans la conscience empirique; nous sommes persuadés comme lui que notre moi psychique et psychophysique est un objet transcendant qui doit tomber sous le coup de l'épochè. Mais nous nous posons la question suivante : ce moi psychique et psycho-physique n'est-il pas suffisant ? Faut-il le doubler d'un Je transcendantal, structure de la conscience absolue ? On voit les conséquences de la réponse. Si elle est négative il en résulte : 1° que le champ transcendantal devient impersonnel, ou, si l'on préfère, "prépersonnel", il est *sans Je* ; 2° que le Je n'apparaît qu'au niveau de l'humanité et n'est qu'une face du Moi, la face active ; 3° que le Je Pense peut accompagner nos représentations parce qu'il paraît sur un fond d'unité qu'il n'a pas contribué à créer et que c'est cette unité préalable qui le rend possible au contraire ; 4° qu'il sera loisible de se demander si la personnalité (même la personnalité abstraite d'un Je) est un accompagnement nécessaire d'une conscience et si l'on ne peut concevoir des consciences absolument impersonnelles. »

⁵ Allusion probable à J. Nabert, « L'expérience interne chez Kant », dans *Revue de métaphysique et de morale*, 1924, et plus particulièrement au paragraphe intitulé « Conséquences pour la psychologie », p. 258 *sqq.* En conclusion de son article, J. Nabert en résume ainsi l'intention : « Kant trouvait dans son propre système le moyen d'atténuer les effets de la condamnation portée contre la psychologie. Entre la psychologie rationnelle qui est une entreprise stérile et la psychologie empirique qui risque de se perdre dans un amas d'observations éparses, faute de s'appuyer sur les principes de l'entendement, la Raison qui pose des objets dans l'idée peut fournir à une recherche ayant pour objet les phénomènes de l'âme, un concept heuristique susceptible d'introduire quelque unité dans l'expérience » (p. 264). À la page suivante, Nabert évoque ainsi la possibilité de « s'élever à un autre point de vue d'où se découvre [...] l'unité téléologique des états de notre âme » (p. 265). La thèse selon laquelle la critique kantienne de la psychologie rationnelle ne nous contraint nullement à abandonner la psychologie, mais nous engage plutôt à en réformer le sens et la portée, est bien celle qui retient ici l'attention de Henry : si une psychologie reste possible après Kant, c'est bien que l'ego — en un sens autre toutefois que celui où Kant disait qu'il ne s'y trouvait pas — doit être présent et se manifester au sein même du psychisme ou du « sens interne », et ceci en raison de la coappartenance transcendantale et « structurelle » du « vivre » et de l'ipséité. On retrouvera la même idée — et la même allusion à l'article de Nabert — dans le Ms A 4-20-2403.

⁶ Remarque rédigée au fil d'une lecture suivie du § 58 de *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1963, p. 284 ; nous nous référons ici à la traduction française d'E. Martineau, Paris, Authentica, 1985 ; le texte en question se trouve p. 205.

⁷ Pour le sens de cette allusion à J. Nabert, voir notre appareil critique au Ms A 4-20-2398 (note 5).

⁸ Allusion probable au § 3 d'*Expérience et jugement*, « La double face de la thématique logique. Le problème de l'évidence comme point de départ des problèmes à orientation subjective et son escamotage dans la tradition » — paragraphe dans lequel Husserl fait en effet valoir la nécessité d'adopter en logique une perspective « subjective » qui ne se confonde évidemment avec aucun « psychologisme ». Dans ces notes préparatoires, Henry se réfère très régulièrement au texte allemand, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburg, Glaassen & Goverts, 1954 ; nous utiliserons ici la traduction française de D. Souche-Dagues, Paris, PUF, « Epiméthée », 1970, qui indique en marge et entre crochets la pagination allemande.

⁹ La critique de la philosophie de Hegel étant, comme on sait, l'un des *leitmotiv* de la pensée de Kierkegaard, Henry ne pense sans doute ici à aucun texte précis. Pour un exposé synthétique de cette opposition, on se reportera par exemple au chapitre III du *Post-scriptum*

aux miettes philosophiques, « La subjectivité réelle, l'éthique, le penseur subjectif ». Mais l'intérêt de cette note est qu'elle indique l'un des axes principaux de la pensée que tente de déployer Henry ici : c'est bien la critique kierkegaardienne de Hegel qui se trouvera « répétée » et rejouée contre d'autres formes de pensée — et notamment contre les traditions phénoménologiques allemande et française.

¹⁰ Pour le sens kierkegaardien de ce concept de « sérieux » — que Henry mobilise ici à de nombreuses reprises — cf. par exemple *Le concept d'angoisse*, trad. fr. P-H. Tisseau dans *Œuvres complètes*, Paris, édition de l'Orante, 1973, tome VII, p. 242 : « *Que faut-il entendre par certitude et par intériorité ?* Il est difficile de donner une définition. Je répondrai cependant en disant qu'elles sont le sérieux ». Un peu plus loin, après l'avoir rapproché de la définition donnée par Rosenkrantz du *Gemüth* comme « unité du sentiment et de la conscience de soi » (*ibid.*, p. 243), Kierkegaard rapproche le sérieux de la répétition comme mode du maintien de soi : « Le "Gemüth" relève de l'immédiat, tandis que le sérieux en est la primitivité acquise, conservée dans la responsabilité de la liberté, maintenue dans la jouissance de la félicité. Ce caractère originel du sérieux persistant au cours de son développement historique en montre l'aspect éternel et par suite l'impossibilité où il est de devenir habitude. [...] Mais cette même chose à laquelle le sérieux doit revenir avec le même sérieux ne peut être que le sérieux lui-même [...]. En ce sens, le sérieux est la personnalité même et seule une personnalité faite de sérieux est une personnalité véritable, et seule une personnalité faite de sérieux est capable d'agir avec sérieux » (p. 244-245). Dans cette même page, Kierkegaard renvoie en note à *La répétition*, et en rappelle une formule que Henry commentera dans le Ms A 6-7-4044 : « La répétition, voilà le sérieux de la vie. » Sur le sens et la portée du concept de « répétition » dans ces notes préparatoires, nous renvoyons le lecteur à notre présentation.

¹¹ Cette remarque est rédigée par Henry en marge d'une lecture suivie de *Sein und Zeit*, *op. cit.*, § 5, « l'analytique ontologique du *Dasein* comme libération de l'horizon pour une interprétation du sens de l'être en général ». En elle se cristallise déjà le geste philosophique qu'il tentera de conquérir au fil de ces notes : aller plus loin que Heidegger dans sa critique du « subjectivisme », tout en faisant néanmoins de la subjectivité non plus le lieu d'une pure « exposition à l'être », mais l'être lui-même. C'est parce que l'être est sujet que le sujet n'a pas à être — que ce soit ontiquement ou ontologiquement — le « fondement » de l'être et de notre « accès » à lui.

¹² C'est donc déjà comme une critique du « monisme » que Henry comprend la différence ontologique heideggérienne. Faire valoir la différence de l'être et de l'étant — ou plus modestement ici, marquer la différence entre la compréhension de soi ontique et ontologique du *Dasein* —, c'est ainsi déjà rompre l'univocité de l'apparaître. Mais si la critique heideggérienne de ce que l'on pourrait nommer un « monisme ontique » — critique qui n'est finalement rien d'autre qu'une répétition du geste inaugural de la phénoménologie —, reste aux yeux de Henry insuffisante, c'est pour autant que la différence elle-même y demeure justement une différence dans l'identité de l'auto-compréhension du *Dasein*. La différence henryenne de l'ontologique et de l'existential, qui se trouve conquise dans ces notes, permet au contraire d'instituer une scission entre la manière dont le *Dasein* se comprend — que cette compréhension soit ontique ou ontologique — et ce qu'il est en lui-même tel qu'il se manifeste indépendamment de toute ouverture à soi ; cf. sur ce point notre apparat critique au Ms A 6-8-4104 (note 186). Notons qu'une telle critique du monisme heideggérien comme « monisme de l'ouverture » se verra davantage accentuée encore lorsque la différence de l'ontologique et de l'ontique se verra reconduite par Henry à une identité dynamique réglée par l'appel de la manifestation mondaine : parce que l'être est toujours l'être de l'étant, et l'ouverture de l'être ouverture *pour* la manifestation de l'étant, la différence ontologique n'est

finalement pour Henry qu'une manière de désigner deux phases d'un même mode de manifestation portant le « monisme ontique » comme son *telos*.

¹³ Cette remarque est rédigée par Henry en marge d'une lecture suivie des pages 12 à 15 de *Sein und Zeit*, soit de l'ensemble de son § 4, « la primauté ontique de la question de l'être ». Le sens de la critique adressée à Heidegger est ici limpide : s'il doit désigner la « subjectivité originaire », le *Dasein* ne doit pas seulement jouir d'une « primauté », qu'elle soit ontique ou ontologique, dans l'élaboration de la question de l'être, mais bien *s'identifier avec elle*, sous peine d'y introduire — et tel est le sens de ce que Henry nomme déjà ici, notamment dans le Ms A 4-21-2479, l'« ambiguïté du *Dasein* » — un élément d'onticité troublant la pureté de la problématique ontologique. Mais s'il s'agit ainsi d'identifier la manière dont l'ipséité se donne à elle-même et celle dont l'être se donne à soi, toute la difficulté — même si la fin de cette note l'affirme dogmatiquement — est alors de rendre compte de la *singularité* de l'ego concret sans faire appel à son statut d'étant, à partir par conséquent de son identité avec l'être lui-même et de son appartenance à la structure « universelle » de la révélation.

¹⁴ À différentes reprises dans ces notes, on trouvera le sigle « M. C. » ; nous avons d'abord naturellement pensé à une abréviation de « Méditations cartésiennes », mais le contexte démentait souvent une telle lecture ; il est possible — telle est du moins l'interprétation que nous proposons — d'y voir une abréviation de l'expression « Monisme de la conscience » — entendue elle-même comme une manière condensée de désigner les conceptions monistes de la conscience — et plus généralement de l'instance subjective transcendante —, qui assimilent et réduisent dès lors sa phénoménalité à l'apparaître de l'objet.

¹⁵ Allusion au dernier paragraphe de *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 436, trad. fr. p. 296 : « L'ontologie se laisse-t-elle *ontologiquement* fonder, ou bien est-il besoin pour cela d'un fondement *ontique*, et *quel* étant doit-il assumer la fonction de la fondation ? » Cette note confirme ainsi le sens de la critique henryenne de l'entreprise heideggérienne : contre une fondation ontique de l'ontologie, exprimée dans la thèse d'un primat du *Dasein* dans l'élaboration de la question de l'être, c'est bien leur identité — dans laquelle le *Dasein* recouvre son sens de « subjectivité originaire » — qui se trouve affirmée. Voilà pourquoi l'autocritique qui semble se faire jour dans ce § 83 — telle est en tout cas l'interprétation « classique » de la fin du traité de 1927 — et qui devait conduire à Heidegger d'une philosophie du *Dasein* à une philosophie de l'être, reste non seulement insuffisante mais bien plus, dès lors que l'abandon du primat accordé au *Dasein* revient à gommer ce qui restait de « subjectivité » dans l'enquête ontologique, condamne cette dernière à l'impasse.

¹⁶ Ce qui se trouve suggéré à la fin de cette note, et sous forme de question, constitue, affirmé positivement, le propre de la thèse de M. Henry : s'interroger sur l'être de l'ego n'est pas interroger l'être d'un étant déterminé — en présupposant ainsi, de manière herméneutiquement « circulaire », « l'idée d'être en général » — mais au contraire interroger l'être lui-même en son fond : l'ego « n'a » pas d'être, il est l'être lui-même. C'est dans ce cadre que s'explique l'allusion à M. Dufrenne et à son article « Heidegger et Kant », paru dans la *Revue philosophique*, octobre-décembre 1949, p. 474-485, puis repris dans *Jalons*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1966, p. 84-111. Car la spécificité de ce texte — que convoquera d'ailleurs Henry, mais pour une autre raison, dans *L'essence de la manifestation* (*op. cit.*, p. 87) — est bien, après avoir rappelé combien la question heideggérienne est et reste celle de savoir « pourquoi il y a de l'être », ou « comment est-il possible que quelque chose soit » (p. 84), d'interroger, en creusant la voie « kantienne » de la pensée heideggérienne, la conciliation possible entre une telle question directrice et une « philosophie du sujet ». On consultera à cet égard la très riche note dans laquelle, après avoir indiqué la défiance de Heidegger à l'égard d'une telle appellation, M. Dufrenne remarque : « L'idée d'une philosophie du sujet est d'ailleurs ambiguë. On peut désigner par là une philosophie qui

individualise le sujet, par son corps, sa situation ou le style singulier de sa liberté, par opposé à une philosophie qui réduit le sujet à l'anonymat d'un pouvoir impersonnel de penser, de ratifier une évidence ou d'instituer une norme objective. En ce sens, Heidegger individualise le sujet en l'affrontant à sa mort. Mais on peut dire aussi qu'une philosophie du sujet se reconnaît à la relation qu'elle établit entre le sujet et l'être réciproque du sujet : chez Marcel ou Jaspers, où le sujet est porté et comme nourri par l'être qu'il atteste, et qui le déborde, la philosophie du sujet est en tension perpétuelle avec une philosophie de l'être. Alors qu'une philosophie exclusive du sujet réduit l'être aux prises de la conscience et traite l'objet comme symétrique du sujet. La pensée de Heidegger nous laisse ici dans l'incertitude ; elle allie d'une façon déconcertante le thème de l'"ouverture" qui semble indiquer le caractère débordant de l'être, et le thème de la "projection" qui, dans *Sein und Zeit*, confère au *Dasein* le pouvoir primordial de "retirer l'étant du chaos originel" ; même si le premier thème prend de plus en plus d'importance, le second n'est pas éliminé pour autant ». (p. 86-87, note 3). Toute la « problématique » de *L'essence de la manifestation* sera de montrer que la subjectivité n'a pas besoin de s'individualiser dans un rapport à autre chose qu'elle-même — fût-ce un rapport à l'être — pour autant qu'elle n'est justement rien d'autre que l'être lui-même en tant qu'il est *comme tel* « ipséisé ».

¹⁷ Cette remarque est griffonnée par Henry en marge d'une lecture suivie du § 4 de *Sein und Zeit* consacré à « la primauté ontique de la question de l'être ».

¹⁸ Allusion à *Sein und Zeit*, *op. cit.*, § 5, p. 16-17, trad. fr. p. 36 : « Une analytique du *Dasein* doit donc demeurer la première requête dans la question de l'être. Seulement, c'est alors que le problème d'une conquête et d'une confirmation du mode directeur d'accès au *Dasein* devient précisément un problème brûlant. Négativement : il n'est pas question d'appliquer à cet étant, dans une construction dogmatique, une quelconque idée de l'être et de l'effectivité, si "évidente" soit-elle, et il est tout aussi peu question d'imposer au *Dasein*, sans précautions ontologiques, les "catégories" préébaissées par une telle idée. Bien plutôt le mode d'accès et d'explicitation doit-il être choisi de telle manière que cet étant puisse se montrer en lui-même à partir de lui-même. » À cette exigence, Heidegger répond alors par la nécessité de laisser le *Dasein* se montrer tel qu'il est « de prime abord et le plus souvent », autrement dit dans sa « quotidienneté moyenne ». Henry, pour sa part — et notamment parce qu'il rejette la distinction de l'authentique et de l'inauthentique du côté de « l'existentiel » —, y fait droit en laissant se révéler la structure de la subjectivité comme identique à celle de l'être lui-même, et ceci avant toute élaboration conceptuelle qui, à ses yeux, en constituerait non seulement une déformation, mais bien plus la projetterait hors de la sphère originelle de cette identité.

¹⁹ Voir sur ce point les Ms A 4-21-2424 et A 4-21-2425/2426, ainsi que notre appareil critique (notes 12 à 14).

²⁰ Allusion aux « stades » kierkegaardien de l'esthétique et du religieux, dont l'articulation problématique constitue l'une des clés de ces notes préparatoires — pour autant que le « religieux » kierkegaardien désigne l'individualité de l'individu en tant qu'elle ne se constitue ni dans l'immédiateté d'un rapport esthétique, sensible et « possible », au monde, ni dans cette extériorisation mondaine et « générale » que désigne, au moins en partie, le stade « éthique », mais dans son rapport absolu avec l'absolu — l'individualité, le « religieux », n'étant à proprement parler rien d'autre qu'un tel « rapport ». Cf. par exemple sur ce point *Crainte et tremblement*, trad. fr. C. Le Blanc, Paris, Rivage Poche / Petite Bibliothèque, 2000, p. 110 *sqq.*

²¹ Allusion — comme dans de nombreuses autres notes — à un plan projeté de *L'essence de la manifestation*.

²² Voir sur ce point notre appareil critique au Ms A 6-12-4318 (notes 213 et 214).

²³ Ce qui se trouve affirmé dans cette équation à première vue énigmatique est l'un des points cruciaux de la position que Henry tente de conquérir dans ces notes : le lien concret entre l'être originaire de l'ego, en tant qu'il se confond avec le « comment » originaire de la révélation de l'être, et son existence concrète dans ce « comment », diffère essentiellement d'une chute de ce mode d'être de l'ego dans le règne de l'étant. En d'autres termes, l'individuation et « l'existence » comprises dans ce « comment » appartiennent à l'être même et ne sont *pas* le propre de sa révélation *dans* ou *pour* un « existant » ontiquement saisi : l'individuation a lieu sur le plan de l'être et non du *Dasein* — la question étant dès lors, bien entendu, de rendre compte de cette chute, fût-elle illusoire, de la subjectivité ontologique « dans l'ontique », et de la manière dont se constitue son « individuation transcendante ».

²⁴ Cette note se réfère explicitement à l'article de J. Beaufret, « Martin Heidegger et le problème de la vérité », paru en 1947 dans le numéro 63 de la revue *Fontaine*, avant d'être repris dans *De l'existentialisme à Heidegger. Introduction aux philosophies de l'existence*, Paris, Vrin, « Problèmes & Controverses », 1986. Comme dans plusieurs notes précédentes, Henry affirme ici la nécessité de corriger « l'ambiguïté du *Dasein* » — à savoir son statut ontico-ontologique — conformément à laquelle se « contamineraient » les deux branches de la différence ontologique. Et c'est en effet une telle contamination que met en scène l'article de Beaufret : d'une part, l'être est bien présenté comme « dépassement et transgression de l'étant, donc comme une sorte de néant de tout ce qui ne se propose que comme étant » (p. 84), « dépassement et transgression de tout ce qui n'est qu'étant » (p. 86) ; et d'autre part, c'est dans son rapport privilégié avec *un* étant, l'homme, lui-même défini par « un rapport essentiel à la nature de l'être », qu'il est dit susceptible de se dévoiler. Or c'est ce statut d'entre-deux — qu'il soit celui, et pour cause, de l'être ou de la « subjectivité » — que Henry entend soumettre à la critique, en posant l'identité de l'un et de l'autre. Si le sujet a un « rapport essentiel à la nature de l'être », ce n'est donc pas en tant qu'étant, mais en tant qu'il appartient à sa structure même ; et si l'être transgresse tout étant, alors il transgresse également l'homme — pour autant que l'homme reste justement conçu comme un étant, et non comme une subjectivité ontologiquement saisie dans la structure interne de l'être comme « absolu » et comme constitutive de cette « structure ».

²⁵ C'est-à-dire son statut ontico-ontologique, qui en fait le lieu d'un « mixte » entre être et étant. Ce que la suite de la note suggère, c'est que l'appel de l'être qui convoque l'homme n'est ni extérieur à l'homme ni, conformément au modèle heideggérien de la « conscience morale », intérieur à l'homme dès lors que le *Dasein* se « rappelle » lui-même, du fond de son être, à l'authenticité (cf. sur ce point *Sein und Zeit*, *op. cit.*, § 55 et suivants). Bien plutôt est-il, selon Henry, le processus effectif de venue de l'être à lui-même dans l'ipséité, le « devenir de l'être » qui fait de lui un « historial » pour autant qu'il s'agit d'un mouvement purement ontologique ne contenant aucun élément ontique. C'est ce qu'établira la note suivante en affirmant la réversibilité des rapports de Dieu à l'individu et de l'individu à Dieu.

²⁶ Allusion à Maître Eckhart, *Traité et sermons*, trad. fr. F. Aubier et J. Molitor avec introduction de M. de Gandillac, Paris, Aubier Montaigne, 1942, p. 258.

²⁷ Cette remarque intervient en marge d'une lecture suivie du § 40 de *Sein und Zeit*, et comme un commentaire critique du concept de « solipsisme existentiel » qui, ouvrant « le *Dasein* comme "solus ipse" », consiste si peu, écrit Heidegger, à transporter « une chose-sujet isolée dans le vide indifférent d'une survenance sans-monde qu'il place au contraire le *Dasein*, en un sens extrême, devant son monde comme monde, et, du même coup, lui-même devant soi-même comme être-au-monde » (*Sein und Zeit*, *op. cit.*, § 40, p. 187-188, trad. fr. p. 145.)

²⁸ Le concept d'« intériorité » mobilisé à de nombreuses reprises dans ces notes doit d'abord être compris en un sens kierkegaardien — ce dont témoigne du reste l'expression

même de « rapport absolu avec l'absolu ». Voir par exemple sur ce point *Crainte et tremblement*, *op. cit.*, p. 128-130 : « Selon la conception éthique de la vie, il est du devoir de l'individu de se dépouiller de la détermination de l'intériorité et de l'exprimer à l'extérieur. Chaque fois qu'il y répugne, chaque fois qu'il incline à persister, ou à retomber, dans les déterminations de l'intériorité du sentiment, de l'émotion, il pêche, il est le jouet d'une hantise. Le paradoxe de la foi consiste en ceci qu'il y a une intériorité qui est incommensurable à l'extériorité, une intériorité, notez-le bien, qui n'est pas identique à la première, mais qui est une intériorité nouvelle. [...] Le paradoxe de la foi consiste donc en ceci que l'individu est supérieur au général, que l'individu [...] détermine son rapport au général par le biais de son rapport à l'absolu... »

²⁹ Cette remarque est rédigée au cours d'une lecture suivie de la fin de la *Phénoménologie de l'Esprit*, consacrée à la détermination du savoir absolu. Cf. trad. fr. J. Hyppolite, *tome II*, Paris, Aubier Montaigne, 1941, p. 302-303 : « Cette ultime figure de l'esprit, l'esprit qui a son contenu parfait et vrai donne en même temps la forme du Soi et qui ainsi réalise son concept, tout en restant aussi bien dans son concept au cours de cette réalisation, et le *savoir absolu* ; ce savoir est l'esprit qui se sait soi-même dans la figure de l'esprit, ou est le *savoir conceptuel*. Non seulement la *vérité est en soi* parfaitement égale à la *certitude*, mais elle a aussi la figure de la certitude de soi-même, ou est dans son propre être-là — c'est-à-dire, pour l'esprit qui la sait, est dans la *forme* du savoir de soi-même. [...] La nature, les moments et le mouvement de ce savoir se sont donc montrés tels que ce savoir est le pur *être-pour-soi* de la conscience de soi ; il est Moi qui est *ce* Moi-ci et pas un autre, et qui en même temps aussi immédiatement est *médiat* ou est Moi supprimé et *universel*. » On comprend ce qui aura ici retenu l'attention de Henry : pour lui comme pour Hegel, *l'absolu est sujet* ; mais toute la lecture de Hegel ici esquissée — elle sera plus thématiquement développée, mais de manière moins frontale, dans *L'essence de la manifestation* — consiste à faire valoir que c'est précisément ce lien entre absolu et subjectivité qu'en vertu de sa conception de la phénoménalité, Hegel ne parvient ni à fonder ni à exhiber phénoménologiquement. Notons qu'une telle lecture de Hegel tranche clairement avec celles d'inspirations heideggerienne ou kojévienne. Là où, en effet, la mise en question de l'hégélianisme se fondait le plus souvent sur une remise en question de sa prétention à l'infini — et se réalisait donc, soit dans une tentative de fournir de l'œuvre, et sur un mode critique, une lecture « anthropologisante » faisant l'impasse sur le moment de sa clôture proprement « logique », soit, selon une certaine lecture de Kierkegaard, dans le « cri existentiel » d'une impossible intégration de l'existence au « système », soit enfin dans une prise en charge proprement ontologique du problème de la finitude — Henry propose de ses « limites » un diagnostic tout à fait inverse, et conteste le dispositif hégélien sur un point que personne n'hésitait à lui accorder : sa capacité à prendre au sérieux la thèse selon laquelle l'absolu est sujet et la subjectivité absolue — sa capacité, par conséquent, à *prendre au sérieux l'infini*. Et ceci à vrai dire dans un double mouvement en lui-même paradoxal : d'abord en lui reprochant la dissolution de la « négativité » dans la « détermination », ou du « sujet » dans ses opérations — ce qui justement pourrait d'abord passer pour une défense de la « positivité » irréductible de la finitude ; ensuite en reconduisant cette finitude, dans sa positivité irréductible, à son auto-apparaître non « existentiel », auto-apparaître à penser lui-même comme *l'infini véritable* — absolue Subjectivité, « religieuse » en un sens cette fois authentiquement kierkegaardien, n'entrant pas dans le jeu de la différenciation du fini et de l'infini propre au mouvement dialectique fondé lui-même sur le concept de « manifestation » comme « scission », « division », « distance ».

³⁰ Cf. H. Niel, *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, Paris, Aubier Montaigne, 1945. La page à laquelle Henry se réfère ici est consacrée à une discussion de la nature

hégélienne de l'Idée. Après l'avoir opposée à l'Idée platonicienne, c'est de l'Idée kantienne que Niel la rapproche, pour autant que lui soit rendue une « valeur objective », au prisme de sa capacité à engendrer, précisément, son propre « contenu » : « Chez Hegel, l'Idée est aussi le produit d'une activité subjective. Toutefois, à la différence de ce qui se passe chez Kant, elle a aussi une valeur objective. Penser quelque chose dans son Idée, c'est le penser sur le modèle d'une liberté se donnant à elle-même un contenu déterminé [...]. La différence séparant le concept (*Begriff*) de l'Idée consiste en ce que le concept est concept de quelque chose qui est distinct de lui ; tandis que dans l'Idée, cette distinction est supprimée : l'Idée est l'unité du concept et de la réalité. [...] Le réel est alors pensé comme expression d'un mouvement de médiation ». On comprend dès lors la remarque de Henry : toute tentative d'appréhender la manière dont une forme se donne un contenu suppose la méconnaissance du fait que *la forme est déjà, à elle-même, son propre contenu* ; de l'exigence de médiation, on remonte donc à l'immédiateté d'un rapport à soi de la forme en tant que son *Wie* (son « comment ») est son *Was* (son « quoi ») — ce qui sera, chez Henry, la définition même de la phénoménalité immanente propre au Soi.

³¹ Allusion à *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 239-240, trad. fr. p. 178 : « Par rapport à l'identification commune quotidienne au “monde” de la préoccupation, la représentabilité n'est pas seulement en général possible, mais elle appartient même à titre de constituant à l'être-l'un-avec-l'autre. Ici, un *Dasein* peut, et même il doit, dans certaines limites, “être” l'autre. Et pourtant, cette possibilité de représentation échoue totalement lorsqu'il s'agit de représenter la possibilité d'être que constitue la venue-à-la-fin du *Dasein* [...]. *Nul ne peut prendre son mourir à autrui.* » Si selon Henry, et pour paraphraser ce qu'écrit Heidegger du « mourir », nul ne peut prendre son « fumer » ou son « aimer » à autrui, c'est parce que *tout* acte, *toute* dimension de la subjectivité révèle *tout* autant, au même titre que le « mourir » et de manière non moins « privilégiée », la solitude existentielle de l'existant.

³² Pour la définition aristotélicienne du lieu, cf. *Physique* Δ 4, 210b – 212 a.

³³ Il y a là, ramassé en quelques lignes, l'essentiel de la critique henryenne de la dialectique hégélienne exposée dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Si, selon l'enseignement de *L'essence de la manifestation*, « l'opposition de la conscience naturelle et du savoir vrai », c'est-à-dire « transcendantal », « est inessentielle » (*op. cit.*, p. 179), si l'ensemble des déterminations « existentielles », quelles qu'elles soient, et l'ensemble du « savoir » qui s'y trouve « produit », restent radicalement hétérogènes, *dans leur phénoménalité même*, à la *phénoménalité* du savoir absolu comme essence de la manifestation et manifestation de l'essence, et si l'essence, comme fond commun de ces déterminations, constitue précisément leur « essence », c'est-à-dire leur « réalité » (*ibid.*, p. 189), alors toute démarche philosophique cherchant le savoir, non pas *seulement* dans le savoir transcendantal, ni *seulement* dans le savoir naturel, mais dans leur *différenciation* — dans le devenir pour-soi transcendantal de l'en-soi du savoir naturel —, loin de permettre de regagner l'essence, se meut tout entière, en tant qu'elle est ce mouvement même, dans l'élément de l'inessentialité. Que la conscience naturelle puisse elle-même devenir pour-soi ce qu'elle est en-soi, qu'elle puisse elle-même suivre, devenant conscience philosophique et se prenant elle-même pour « objet thématique », la scission et la réconciliation de son essence et de son existence, n'empêche pas que *et* cette scission *et* cette réconciliation *et* le « pour-nous » du spectateur devant lequel elles se produisent sont comme tels « irréels ». Toute « production » du vrai, toute réalisation de la vérité « se situe sur un tout autre plan que celui de la réalité. » (*ibid.*, p. 190) Et tel est donc ce que Henry objecte à la *Phénoménologie* hégélienne : « 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 » (*ibid.*, p. 189).

³⁴ Cette interprétation étrange du spinozisme — sur laquelle, à notre connaissance, Henry ne reviendra jamais, quoiqu'elle s'accorde avec l'admiration qu'il conservera toujours pour l'idée de « causalité immanente » — va bien sûr à l'encontre de la lecture hégélienne de Spinoza : Hegel reprochait à Spinoza d'avoir pensé l'absolu comme substance, et non comme sujet ; ce que Henry suggère ici, c'est au contraire la possibilité de comprendre la philosophie spinoziste de la substance comme une philosophie du sujet — mais d'un sujet en quelque sorte « substantiel » qui, se passant de toute « médiation » et de tout « travail du négatif », se rapporterait immédiatement à lui-même. Cette question de la « substantialité » du moi sera posée par le Ms A 4-23-2600, dans son lien avec le problème de la passivité ontologique originaire.

³⁵ Au sens kierkegaardien du terme, dont nous avons déjà souligné l'importance aux yeux de Henry.

³⁶ Cette note intervient dans le contexte d'une lecture suivie du *Traité du désespoir*, et plus précisément du début du premier chapitre du livre 3, où Kierkegaard écrit : « Le moi est la synthèse consciente d'infini et de fini qui se rapporte à elle-même et dont le but est de devenir elle-même, ce qui ne peut se faire qu'en se rapportant à Dieu. » (trad. fr. K. Ferlov et J.-J. Gateau, Paris, Gallimard, « Les essais », 1932, p. 89). Afin de clarifier ce point — et de justifier la thèse selon laquelle l'individu est « un rapport privé avec l'absolu » pour autant que ce rapport constitue l'ipséité même — rappelons les définitions fournies par Kierkegaard au premier chapitre du premier livre : « L'homme est esprit. Mais qu'est-ce que l'esprit ? C'est le moi. Mais alors, le moi ? Le moi est un rapport se rapportant à lui-même, autrement dit il est dans le rapport l'orientation intérieure de ce rapport ; le moi n'est pas le rapport, mais le retour sur lui-même du rapport. [...] Un tel rapport, qui se rapporte à lui-même, un moi, ne peut avoir été posé que par lui-même ou par un autre. Si le rapport qui se rapporte à lui-même a été posé par un autre, ce rapport, certes, est bien un tiers, mais ce tiers est encore en même temps un rapport, c'est-à-dire qu'il se rapporte à ce qui a posé tout le rapport. Un tel rapport ainsi dérivé ou posé est le moi de l'homme : c'est un rapport qui se rapporte à lui-même et, ce faisant, à un autre. De là vient qu'il y a deux formes du véritable désespoir. Si notre moi s'était posé lui-même, il n'en existerait qu'une : ne pas vouloir être soi-même, vouloir se débarrasser de son moi, et il ne saurait s'agir de cette autre : la volonté désespérée d'être soi-même. Ce qu'en effet cette formule-ci traduit, c'est la dépendance de l'ensemble du rapport, qui est le moi, c'est-à-dire l'incapacité du moi d'atteindre par ses seules forces à l'équilibre et au repos : il ne le peut, dans son rapport à lui-même, qu'en se rapportant à ce qui a posé l'ensemble du rapport. [...] La discordance du désespoir n'est pas une simple discordance, mais celle d'un rapport, qui, tout en se rapportant à lui-même, est posé par un autre ; ainsi la discordance de ce rapport, existant en soi, se reflète en outre à l'infini dans son rapport à son auteur. Voici donc la formule qui décrit l'état du moi, quand le désespoir en est entièrement extirpé : en s'orientant vers lui-même, en voulant être lui-même, le moi plonge, à travers sa propre transparence, dans la puissance qui l'a posé. » Cette dernière formule — Leitmotiv du *Traité du désespoir* (*ibid.*, p. 64, p. 119, p. 171, p. 252), parce qu'elle constitue finalement, selon ses tous derniers mots, la définition même de la foi — outre le fait qu'elle est à plusieurs reprises citée, de manière plus ou moins détournée ou tronquée, dans l'œuvre henryenne (voir *L'essence de la manifestation*, *op. cit.*, p. 590, p. 648, p. 858, *Marx I*, *op. cit.*, p. 143, « Phénoménologie de la vie » dans *Phénoménologie de la vie. Tome I : De la phénoménologie*, Paris, PUF, « Epiméthée », 2003, p. 73 et p. 76), constitue l'un des fils

conducteurs implicites de ces notes préparatoires. On se gardera ici de déplorer l'intervention de la problématique du « *Wie* » ou du « comment » dans l'interprétation henryenne de la problématique kierkegaardienne. Car si elle se situe au principe d'une nouvelle — et non-heideggerienne — lecture phénoménologique de Kierkegaard, il est crucial de souligner qu'il ne s'agit pas d'une « application » d'un « thème » phénoménologique à une pensée qui l'ignorerait — même si c'est dans un contexte phénoménologique que Henry tentera de l'élaborer dans *L'essence de la manifestation* (voir par exemple *op. cit.*, p. 257-259), — mais bien déjà, et explicitement, d'un *thème proprement kierkegaardien*. Dans une note précédemment citée, Henry parlait, à propos de l'intériorité de la subjectivité absolue, d'un *Wie* qui est aussi un *Was* ; dans son journal, Kierkegaard note : « Il y a un *comment* ? ayant la propriété, dès qu'on le pose exactement, de fournir aussi la réponse au *qu'est-ce ?* C'est là le comment de la foi. Ici on a tout de même bien montré que l'intériorité, même à son maximum, se retrouve être de l'objectif. Et c'est bien là un retournement du principe de subjectivité qui, à ma connaissance, n'a jamais été avant poussé aussi loin et mis en acte » (S. Kierkegaard, *Journal, tome III* ; 1949-1850, trad. fr. K. Ferlov et J-J. Gateau, Paris, Gallimard, « Les essais », 1955, extrait Xii A 299, p. 286). Et de même dans ce passage fondamental du *Post-scriptum aux miettes philosophiques* : « Objectivement, on accentue *ce qui* est dit ; subjectivement, *comment* c'est dit. Cette distinction vaut déjà en esthétique, où elle dit que ce qui est vérité peut, dans la bouche de celui-ci ou de celui-là, devenir mensonge. [...] Du point de vue éthico-religieux, l'important réside à nouveau dans le comment, et pourtant ce comment ne se préoccupe pas de convenances, de modulations, d'élocutions, etc., mais du rapport existentiel de l'existant à ce qui est dit. Objectivement, on ne s'informe que des déterminations de la pensée ; subjectivement, que de son intériorité. À son sommet, ce comment est la passion de l'infini, et la passion de l'infini est la vérité elle-même. Mais la passion de l'infini est justement la subjectivité, et ainsi la subjectivité est la vérité. [...] La passion de l'infini est le décisif, non son contenu, car elle est son propre contenu. Ainsi le comment subjectif, la subjectivité est la vérité. » (S. Kierkegaard, *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, trad. fr. P. Petit, Paris, Gallimard, 1949, p. 175-176.) Michel Henry ne cite jamais ces textes — et à vrai dire ne cite jamais ni le *Journal* ni le *Post-scriptum* —, et nous n'avons pour le moment retrouvé aucune note s'y rapportant explicitement. Mais il est difficile d'imaginer qu'il ne les avait pas lus, et n'avait pas été frappé par cette problématique — déjà si « henryenne » — du « comment » en tant que, constituant à lui-même son propre contenu, il signe l'intériorité de la subjectivité absolue. En ce sens — et c'est ce dont convainc la lecture de ces notes préparatoires — la problématique henryenne du « *Wie* » originaire est tout autant « phénoménologique » que kierkegaardienne, et témoigne tout autant pour une lecture phénoménologique de Kierkegaard que pour une *lecture kierkegaardienne de la phénoménologie*. À titre anecdotique, signalons d'ailleurs que l'un des plus anciens témoignages que nous possédions de la réception henryenne de la phénoménologie est une lecture continue — le jeune Henry recopiant et commentant, dans un petit classeur d'écolier, la quasi-totalité de l'œuvre — des *Méditations cartésiennes* (Ms C 9-470). Et c'est probablement à cette première lecture que M. Henry fait allusion dans un entretien de 1996, au cours duquel il déclare : « Dès les deux ou trois premières années de ma rencontre avec la philosophie, en fait avec la philosophie classique, j'éprouvais, en dépit de mon admiration à son égard, un sentiment d'attente non comblée qui devint rapidement une insatisfaction consciente. [...] Un moment je crus trouver ce que je cherchais en lisant, sans préparation, les *Méditations cartésiennes* qui provoquèrent en moi une grande émotion. Celle-ci dura peu : je compris très vite que j'avais mal compris, que la vie transcendante qui faisait le thème de ces textes magnifiques, était bel et bien manquée par eux. Du moins le thème de ma recherche était devenu clair à mes yeux » (M. Henry, « Un philosophe parle de sa vie », entretien avec

R. Vaschalde, dans *Entretiens*, Arles, Sulliver, 2005, p. 16). Or, en marge de la ligne où il commence par en recopier le titre, on peut lire l'indication suivante : « Retour au religieux » (Ms C 9-470-2821). Ce que Henry chercha donc, et cru un temps trouver chez Husserl, c'est le traitement et la fondation phénoménologique d'une problématique et d'une intention proprement kierkegaardienne ; et c'est elle qui, comme en témoignera le sens même des critiques qu'il ne cessera de lui adresser ensuite, se trouva « très vite » déçue. Remarquons enfin que si la remarque conclusive de cette note — selon laquelle Kierkegaard s'en serait tenu à un plan « axiologique », et aurait méconnu l'enjeu proprement ontologique de ses propres thèses — rappelle clairement l'interprétation heideggérienne des thèses kierkegaardiennes, elle ne doit être lue qu'avec précaution. Certes, Heidegger écrit bien, dans *Sein und Zeit* : « Au XIX^{ème} siècle, S. Kierkegaard s'est emparé expressément du problème de l'existence comme problème existentiel, et il l'a médité de façon pénétrante. Néanmoins, la problématique existentielle lui est si étrangère qu'il se tient, du point de vue ontologique, entièrement dans la mouvance de Hegel et de la philosophie antique telle que dévoilée par lui. Par suite, il y a plus à apprendre philosophiquement de ses écrits "édifiants" que de ses écrits théoriques — exception faite pour son essai sur *Le concept d'angoisse* » (*op. cit.*, p. 235, note 1, trad. fr. p. 175). Dans la note de la p. 190 (trad. fr. p. 146-147), Heidegger reprochait cependant à Kierkegaard d'avoir mené son analyse de l'angoisse « dans le cadre théologique d'une exposition "psychologique" du problème du péché originel », et l'on trouvera plus loin (p. 338 note 1, trad. fr. p. 237), un reproche du même type formulé à propos de la détermination kierkegaardienne du temps. Or s'il semble, ici même, se rallier à une telle lecture, il la contestera explicitement dans plusieurs autres notes — jouant à différentes reprises, et sur un plan proprement ontologique, Kierkegaard contre Heidegger. Du reste, cette contestation prendra dans *L'essence de la manifestation* l'allure d'une opposition frontale : dans la note 1 de la p. 519 d'abord, où il remarque à propos de la psychologie : « L'impuissance de celle-ci, et en général du savoir, n'est pas seulement affirmée, toutefois, par Kierkegaard [...], elle s'accompagne chez lui, contrairement à ce qui a été dit à la suite de certaines affirmations de Heidegger, de la définition au moins implicite d'une ontologie positive de la subjectivité, ontologie qui joue à l'égard de la philosophie de l'existence le rôle d'un fondement essentiel et l'empêche en conséquence de dégénérer dans la littérature et le verbalisme ou [...] dans le vide et la confusion d'un quelconque "irrationalisme" ». Mais c'est surtout au § 70 que la critique de la lecture heideggérienne de Kierkegaard est la plus directe : « Ici doit être rejetée catégoriquement l'affirmation de Heidegger selon laquelle Kierkegaard n'aurait saisi le problème de l'existence que comme un problème existentiel [...]. Parce que la détermination des tonalités affectives fondamentales de l'existence, c'est-à-dire de l'existence elle-même, s'élabore en fait chez Kierkegaard, dans le *Traité du Désespoir* notamment, c'est-à-dire précisément dans un écrit théorique, à partir de la structure interne de l'immanence et en elle, elle ne revêt pas seulement une signification ontologique, "existentielle", manifeste, mais présuppose encore une conception de l'ontologie radicalement différente de celle des Grecs et de Hegel comme de Heidegger lui-même. C'est pourquoi encore la thèse selon laquelle celui-ci aurait donné à certains développements existentiels de Kierkegaard, à ceux du *Concept d'Angoisse* notamment, une assise ontologique qui leur faisait défaut, doit elle aussi être rejetée » (p. 851, note 1).

³⁷ Henry recopie ici en le commentant le § 80 d'*Ideen* intitulé « La relation des vécus au moi pur », et plus spécifiquement le passage suivant : « Bien qu'il soit entrelacé de cette façon particulière avec tous "ses" vécus, le moi qui les vit n'est pourtant point quelque chose qui puisse être considéré pour soi et traité comme un objet propre d'étude » (*Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, trad. fr. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, p. 270).

³⁸ Cette remarque conclut une lecture suivie des §§ 81 à 83 de *Ideen I* consacrés à la temporalité, *op. cit.*, p. 272 *sqq.*

³⁹ Cette remarque se trouve formulée au fil d'une lecture suivie du § 37 des *Méditations cartésiennes*, « Le temps, forme universelle de toute genèse égologique ». Husserl y évoque notamment « les lois formelles de la genèse universelle conformément auxquelles, selon une certaine structure formelle noético-noématique, se constituent et s'unissent continuellement les modes du flux : passé, présent, avenir » (*op. cit.*, p. 128-129). La remarque de Henry fait clairement écho à celle du Ms A 4-21-2455 : « Je statique ? Non. Cf. passivité ontologique originaire ». La passivité apparaît donc dès maintenant — sur un mode il est vrai programmatique —, comme un concept *dynamique* destiné à reconduire la genèse husserlienne à son authentique fondement, et dont le déploiement sera inséparable d'une thématization de la temporalité et du problème de la « venue » de l'ego en lui-même. Ce qui est ici en jeu n'est donc rien d'autre que l'essence du devenir — ou du « mouvement » — en tant qu'il est susceptible d'une approche immanente, approche dans laquelle, de manière extrêmement complexe, Henry joue à sa manière Kierkegaard contre Hegel, le « mouvement réel » contre le mouvement dialectique. Nous nous permettons, sur ce point, de renvoyer le lecteur à notre présentation.

⁴⁰ Cette remarque se trouve formulée au fil d'une lecture suivie du § 19 des *Méditations cartésiennes*, « Actualité et potentialité de la vie intentionnelle ». Ici s'annonce, au fil d'une discussion des concepts husserliens d'habitus et de « virtualité » — dans lesquels Henry diagnostique une tendance à ne reconnaître une pleine réalité qu'à ce qui se manifeste comme purement *actuel* — l'une des thèses conductrices de la pensée henryenne, qui trouve dès *Philosophie et phénoménologie du corps* une thématization explicite : celle d'une *réalité de la possibilité en tant que possibilité*, de la « possibilité ontologique » comme « réalité originaire » ne manquant non seulement d'aucune actualisation ou effectuation pour être réelle, mais constituant le fondement même de toute réalité et de toute actualité. Cf. par exemple *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris, PUF, « Epiméthée », 1997, p. 261 : « La subjectivité est réelle et le corps est subjectif. Le phénomène de l'incarnation ne signifie rien de plus que la réalité d'une possibilité ontologique qui n'est pas abstraite, mais se révèle au contraire identique à l'être même de l'ego. » Un peu plus haut, Henry écrivait : « La connexion entre l'idée de possibilité ontologique comprise comme fondement et l'idée de la réalité originaire, c'est-à-dire non pas de la réalité rendue possible par le fondement, mais de la réalité du fondement lui-même, est clairement indiquée et précisée par l'analyse du corps au moment où l'être de ce dernier est précisément interprété comme la réalité de la possibilité ontologique » (*ibid.*, p. 259).

⁴¹ Cette remarque intervient en marge d'une lecture suivie du dernier paragraphe de *Sein und Zeit*. Sur les enjeux de ce paragraphe et de sa lecture henryenne, voir notre apparat critique au Ms A 4-21-2430 (note 15).

⁴² Cette remarque est rédigée au fil d'une lecture suivie du § 1 des *Méditations cartésiennes*, et plus précisément du passage suivant : « La philosophie — la sagesse — est en quelque sorte une affaire personnelle du philosophe. Elle doit se constituer en tant que *sienne*, être *sa* sagesse, *son* savoir qui, bien qu'il tende vers l'universel, soit acquis par lui et qu'il doit pouvoir justifier dès l'origine et à chacune de ses étapes, en s'appuyant sur ses intuitions absolues » (*op. cit.*, p. 2).

⁴³ Cette remarque est rédigée au fil d'une lecture suivie de la *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. fr. J. Hyppolite, tome I, Paris, Aubier Montaigne, 1939, p. 69-70, « Le langage comme l'effectivité de l'extranéation ou de la culture » : « le Moi qui s'exprime est *appris*, est une contagion au cours de laquelle il est immédiatement passé dans l'unité avec ceux pour lesquels il est là, et est conscience de soi universelle. — Qu'il soit *appris*, dans ce devenir son

être-là lui-même expire immédiatement. Cet être-autre sien est repris en soi-même, et précisément tel est son être-là, comme *maintenant* conscient de soi, de ne pas être là aussitôt qu'il est là, et d'être là moyennant cette disparition. Cette disparition est donc elle-même immédiatement sa permanence ; elle est son propre savoir de Soi, comme d'un Soi qui est passé dans un autre Soi, qui a été appris et est universel. » On trouve dans ce texte de Hegel — et c'est ce qui fait toute l'importance du bref commentaire qu'y accole Henry — l'essentiel du motif dont la phénoménologie henryenne, le traquant dans l'ensemble de la tradition philosophique, se veut la mise en question radicale : celui selon lequel l'essence de l'apparaître — en l'occurrence de l'apparaître du Moi, c'est-à-dire de l'apparaître de l'apparaître lui-même — réside dans sa *disparition*, et plus précisément dans un *auto-disparaitre*. Nous ne pouvons sur ce point que renvoyer le lecteur à notre présentation. Que cette note renvoie à un texte de Hegel où cet auto-disparaitre touche à la question du langage n'a évidemment rien d'accessoire, Henry liant étroitement, et dès cette époque, la question de l'apparaître à celle du Logos. Sur un tel lien, nous nous permettons de renvoyer à G. Jean et J. Leclercq, « Perspectives en phénoménologie matérielle », postface à M. Henry, *Entretien avec O. Salazar-Ferrer*, Paris, Corlevour, 2010, p. 67 sqq.

⁴⁴ Expression frappante s'il est vrai que, près de quarante années plus tard, Henry écrira *C'est moi la vérité*. Mais l'intérêt de cette note est d'abord de montrer que la théorie henryenne de la vérité se situe finalement *entre* celle de Heidegger et de Kierkegaard : chez les deux auteurs, il s'agit bien de déconstruire l'assimilation traditionnelle du *logos* au « lieu » de la vérité, pour l'identifier avec l'existant — dans un cas toutefois, avec son ouverture ontologique, dans l'autre avec son « intériorité ». Et pour le dire trop vite, c'est justement cette dernière thèse — « la subjectivité est la vérité » — que Henry retiendra de Kierkegaard, mais pour en faire le fondement de la vérité au sens cette fois davantage heideggérien du terme.

⁴⁵ Pour une telle interprétation de Descartes par J. Laporte, voir notre apparat critique au Ms A 5-10-3074 (note 80).

⁴⁶ Qu'une vie singulière n'en devienne pas moins singulière du fait d'être conscience d'une vérité universelle, telle est finalement l'objection de fond que Henry opposera toujours au rationalisme — et corrélativement, à l'absorption « romantique » de l'existence individuelle dans une vie universelle et comme telle anonyme. Concernant plus spécifiquement Léon Brunschvicg, on se reportera à *La connaissance de soi*, Paris, Alcan, 1931, par exemple p. 194-195 : « L'essentiel est que la divinité de Dieu soit enfin, sans équivoque, par la négation de toute détermination, dégagée de toute relativité à l'homme. Dès lors, l'accès à la vie unitive cesse d'être compromis par les exigences de l'imagination qui impose au sentiment la distinction des personnes ». Une telle critique de Brunschvicg était du reste classique à l'époque où Henry rédigeait ses notes ; elle avait été déjà clairement formulée — quoique sur des fondements opposés — par G. Marcel et par P. Nizan. Plus près de Henry, c'est G. Gusdorf qui s'en fait encore le porte-parole vigoureux dans son *Traité de métaphysique*, Paris, Armand Colin, 1956 : cet « intellectualisme triomphant » est identifié à la philosophie d'« un sujet réfléchissant et sans épaisseur », s'identifiant finalement avec un « exercice spirituel de désincarnation » (p. 162-163). Pour une bonne mise aux points quant à ces lectures critiques de Brunschvicg dont Henry hérite ici, voir M. Deschoux, *Léon Brunschvicg ou l'idéalisme à hauteur d'homme*, Paris, Seghers, 1969, p. 12-21.

⁴⁷ L'« ouvert » dont il est ici question pour évoquer la subjectivité — et l'on retrouvera dans ces notes plusieurs occurrences de cette expression en apparence peu henryenne — doit sans doute être compris en référence à la manière dont les premiers vers de la huitième des *Élégies de Duino* circonscrivent la « différence anthropologique » : « D'une pleine vue la créature voit / l'Ouvert. Seuls nos yeux sont / comme à rebours, posés tout autour d'elle /

ainsi que pièges, cernant sa libre issue. » Dans les *Holzwege*, Heidegger cite à cet égard une lettre de 1926 dans laquelle Rilke précise ainsi son propos : « Vous devez concevoir l'idée de l'Ouvert, que j'ai essayé de proposer dans cette élégie, *de telle sorte que* le degré de conscience de l'animal place celui-ci dans le monde sans qu'il ait besoin, comme nous, de constamment se le poser vis-à-vis de lui ; l'animal est *dans* le monde ; nous autres nous nous tenons *devant* lui, du fait de la singulière tournure et élévation qu'a prise notre conscience » (cf. M. Heidegger, « Pourquoi des poètes ? », dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. fr. W. Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962, p. 233).

⁴⁸ Allusion à Maître Eckhart, *Traité et sermons*, *op. cit.*, p. 179 : « L'œil dans lequel je vois Dieu est le même dans lequel Dieu me voit. Mon œil et l'œil de Dieu sont un seul et même œil, une seule et même vision, une seule et même connaissance, un seul et même amour. » Henry cite partiellement ce sermon dans *L'essence de la manifestation*, *op. cit.*, p. 544, mais exprimait la même idée dès la p. 69 : « L'œil par lequel l'absolu nous regarde est le même que celui par lequel nous regardons l'absolu » — sans toutefois la mettre en rapport avec la parabole du berger et de ses brebis.

⁴⁹ Jean 10 : 14.

⁵⁰ Allusion à P. Lachièze-Rey, *L'idéalisme kantien*, Paris, Alcan, 1931, chapitre III a), « La jonction des deux moi », p. 149-207.

⁵¹ *L'essence de la manifestation* développera ainsi le contenu de cette note en se référant au même passage des *Célèbres leçons et fragments*, Paris, PUF, 1950, p. 182, mais sans préciser qu'il s'y agissait alors pour Lagneau d'y mettre en question la « connaissance sensible » : « La structure ontologique universelle de l'affection est celle de la sensibilité elle-même. Qu'une telle structure trouvant sa possibilité dernière et la réalité de son être-concret dans l'affectivité de l'essence et dans son autonomie absolue, c'est-à-dire aussi bien dans ce qui constitue l'essence de l'ipséité, détermine nécessairement et fonde tout ce qui nous affecte et peut être senti par nous, c'est là justement ce qui détermine et fonde la "spontanéité" du sentir, le fondement ontologique et la mise en évidence dans son apodicticité de ce qui fut aperçu par Lagneau dans la profondeur de l'intuition et formulé par lui sur le mode assertorique : "on ne saurait concevoir une manière de sentir qui doit être considérée comme la vraie pour nous dans des circonstances données. En effet, cela supposerait soit que notre nature sensible ne change pas, soit que son développement est soumis à une loi rigoureuse, c'est-à-dire que cette nature résulte complètement en nous de son rapport avec le monde extérieur, dont elle ne serait qu'un effet, une résultante. Mais alors il n'y aurait pas en nous de spontanéité, de nature sensible. Or c'est la même chose de dire que nous sommes des individus et de dire que dans ces individus il y a une nature sensible dans laquelle quelque chose ne résulte pas de l'action du milieu. Si tout dans la nature sensible était soumis à la nécessité, s'il y avait pour nous une manière de sentir qui serait la vraie, si à chaque instant notre manière de sentir résultait du monde extérieur, nous ne sentirions pas." » (*op. cit.*, p. 621-622).

⁵² Il y a là une sorte de refondation kierkegaardienne de la thèse hégélienne d'une ruse de la raison — thèse selon laquelle l'universel se réalise à travers les individus particuliers quoique ceux-ci poursuivent leurs propres intérêts conformément à leurs « passions » —, dont on trouvera un exposé synthétique canonique dans *La raison dans l'histoire*, trad. fr. K. Papaioannou, Paris, Plon, 1965, p. 129 *sqq.* Ce que suggère Henry, conformément d'ailleurs au sens général de sa critique de Hegel, c'est que le particulier n'est pas la médiation nécessaire à l'universel pour se réaliser dans l'effectivité, mais qu'il *est* à proprement parler l'universel, et de telle sorte que c'est cet universel qu'il *est* effectivement qui constitue sa propre particularité — ou sa singularité — et permet à ses « œuvres » d'être à leur tour marquées du sceau de l'universalité.

⁵³ Allusion probable au § 4 de la première des *Méditations cartésiennes*, trad. fr. E. Lévinas et G. Peiffer, Paris, Vrin, 1994 [1931] p. 28 *sqq.*, « Révélation du sens final de la science par l'effort de la "vivre" comme phénomène noématique ».

⁵⁴ Sur cette théorie boehmienne du corps des anges, voir A. Koyré, *La philosophie de Jacob Boehme*, Paris, Vrin, 1929, p. 119 *sqq.* — livre auquel renvoie par deux fois *L'essence de la manifestation* (*op. cit.*, p. 139 et p. 148), sans toutefois mentionner la problématique angélogologique.

⁵⁵ Sur cette lecture de Fichte, voir *L'essence de la manifestation, op. cit.*, § 10, not. p. 88-89.

⁵⁶ Allusion, bien entendu, à A. Rimbaud, *Lettre du Voyant*, à Paul Demeny, du 15 mai 1871.

⁵⁷ Sur le traitement henryen de ces questions à l'époque où il rédigeait ces notes, voir M. Henry, « Textes inédits sur l'expérience d'autrui » dans *Revue internationale Michel Henry*, n°2, Louvain, PUL, 2010.

⁵⁸ Allusion à l'épisode de la vie de César raconté par Plutarque : « César se trouvait à Apollonie avec une armée trop faible pour rien entreprendre, parce que les troupes de Brunduse tardaient à arriver. Livré à une incertitude affligeante, il prit enfin la résolution hasardeuse de s'embarquer seul, à l'insu de tout le monde, sur un simple bateau à douze rames, pour se rendre le plus promptement à Brunduse, quoique la mer fût couverte de vaisseaux ennemis. À l'entrée de la nuit, il se déguise en esclave, monte dans le bateau, se jette dans un coin, comme le dernier des passagers, et s'y tient sans rien dire. La barque descendait le fleuve Anius, qui la portait vers la mer. L'embouchure de ce fleuve était ordinairement tranquille ; un vent de terre qui se levait tous les matins repoussait les vagues de la mer et les empêchait d'entrer dans la rivière ; mais cette nuit-là il s'éleva tout à coup un vent de mer si violent, qu'il fit tomber le vent de terre. Le fleuve, soulevé par la marée et par la résistance des vagues, qui, poussées avec furie, luttaient contre son courant, devint d'une navigation dangereuse ; ses eaux, repoussées violemment vers leur source par les tourbillons rapides que cette lutte causait, et qui étaient accompagnés d'un affreux mugissement, ne permettaient pas au pilote de gouverner sa barque et de maîtriser les flots. Il ordonna donc à ses matelots de tourner la barque, et de remonter le fleuve. César ayant entendu donner cet ordre, se fait connaître, et prenant la main du pilote, fort étonné de voir là César : "Mon ami, lui dit-il, continue ta route, et risque tout sans rien craindre ; tu conduis César et sa fortune". Les matelots, oubliant la tempête, forcent de rames et emploient tout ce qu'ils ont l'ardeur pour surmonter la violence des vagues ; mais tous leurs efforts sont inutiles. César, qui voit la barque faire eau de toutes parts, et prête à couler à fond dans l'embouchure même du fleuve, permet au pilote, avec bien du regret, de retourner sur ses pas » (*La vie des hommes illustres*, trad. fr. D. Ricard, Paris, 1863, *Vie de César*, XLIV). Kierkegaard fait une brève allusion à cet épisode dans *Le concept d'angoisse, op. cit.*, p. 199.

⁵⁹ Note remarquable, notamment dans le débat implicite qu'elle engage avec Heidegger via sa lecture de Kant, et plus précisément avec son interprétation de l'écart, dans l'exposé kantien de la déduction des catégories, entre la première et la seconde édition de la *Critique de la raison pure*. Comme l'on sait, la première édition ouvre cet exposé par celui des trois « synthèses » (synthèses de l'appréhension dans l'intuition, de la reproduction dans l'imagination, de la reconnaissance dans le concept), les déterminant et les distinguant notamment au prisme de la relation qu'elles entretiennent avec le temps : « Toutes nos connaissances sont, en définitive, soumises à la condition formelle du sens interne, c'est-à-dire au temps, où elles doivent être toutes ordonnées, liées et mises en rapports. C'est là une remarque générale qu'il faut poser absolument pour fondement dans tout ce qui suit » (trad. fr. A. Trémésaygues et B. Pacaud, Paris, PUF, 1950, p. 111). Or, si c'est progressivement que

se trouve conquise, dans la première édition, « cette conscience pure, originaire et immuable » qu'est l'aperception transcendantale, constituant « l'unité numérique » qui sert de principe *a priori* à tous les concepts (*ibid.*, p. 121), c'est au contraire de « l'unité originairement synthétique de l'aperception » (§ 16) comme « principe suprême de tout usage de l'entendement » (§ 17) que part la seconde, prenant comme fil conducteur non plus les synthèses successives dans leur rapport au temps, mais le jugement, dans sa dimension purement « logique ». D'où les déclarations de Heidegger : « Alors que dans la première édition, toute synthèse, c'est-à-dire la synthèse en tant que telle, découle de l'imagination comme d'une faculté irréductible à la sensibilité ou à l'entendement, dans la seconde édition, l'entendement joue maintenant seul son rôle d'origine pour toute synthèse » (*Kant et le problème de la métaphysique, op. cit.*, p. 219). Et c'est placé devant cette alternative entre l'imagination — la « compréhension de l'être » temporairement déterminée — et la Raison, que Kant se trouverait contraint, selon Heidegger, de faire un pas en arrière : « Qu'advient-il de la tradition vénérable selon laquelle, tout au long de l'histoire de la métaphysique, la *ratio* et le *logos* ont prétendu au rôle suprême ? Le primat de la logique peut-il s'effondrer ? [...] La *Critique de la raison pure* ne se retire-t-elle pas son propre objet si la raison pure se change en imagination transcendantale ? Cette instauration du fondement ne conduit-elle pas à un abîme sans fond ? Kant, en poursuivant radicalement son interrogation, plaça la "possibilité" de la métaphysique devant cet abîme. Il aperçut l'inconnu et fut contraint de reculer » (*Ibid.*, p. 223). Or c'est justement une telle lecture que remet ici en question Henry, de manière tout à fait originale d'ailleurs, car il est à notre connaissance le seul, dans la tradition phénoménologique, à le faire de cette manière : sans doute le tournant « intellectualiste » de la seconde édition est dommageable pour autant qu'il revient à recouvrir le fondement « sensible » ou « imaginaire » du « logique » — ou de la « connaissance » — ; *mais on ne saurait confondre, selon Henry le primat du jugement et celui de l'ego*. Ce que Kant aurait ainsi pressenti, c'est la nécessité de fonder les synthèses « sensibles » sur la structure même de l'ipséité — son tort étant seulement d'avoir confondu une telle structure avec l'unité abstraite et vide d'un « sujet » déterminant au mode d'existence en lui-même indéterminé ; et c'est *a contrario* la méconnaissance d'une telle nécessité de la fondation « subjective » mais non-ekstatique de la temporalité — ou si l'on veut de la « vie sensible » et de la « transcendance » — qui sera reprochée à Heidegger dans la lecture du *Kantbuch* que proposeront les §§ 23-25 de *L'essence de la manifestation*, sans toutefois que l'interprétation heideggérienne de l'écart entre la première et la seconde édition de la *Critique* soit alors discutée.

⁶⁰ Allusion au § 44 de la cinquième des *Méditations cartésiennes*, et à la « réduction de l'expérience transcendantale à la sphère d'appartenance » — réduction « abstraite » consistant à exclure les « fonctions constitutives de l'intentionnalité qui se rapporte directement ou indirectement aux subjectivités étrangères » (*op. cit.*, p. 153).

⁶¹ Sur cette thèse de Scheler et sa proximité, selon Henry, avec celle de Sartre, cf. notre appareil critique au Ms A 5-3-2751 (notes 70 et 71).

⁶² Allusion à Rilke, *Élégies de Duino*, première élégie : « N'est-il pas temps, pour nous qui aimons, / de nous libérer de l'objet aimé, vainqueurs frémissants : / comme le trait vainc la corde pour être, concentré dans le bond, / plus que lui-même ? Car nulle part il n'est d'arrêt. » (trad. fr. J-F. Angelloz, Paris, Aubier Montaigne, 1943, p. 41).

⁶³ Allusion à J. Beaufret, « Martin Heidegger et le problème de la vérité », *op. cit.*, p. 92 *sqq.*, où Beaufret — s'appuyant sur la *Lettre sur l'humanisme* alors inédite — discute la proposition sartrienne et la distingue clairement des enseignements heideggériens.

⁶⁴ Allusion au compte-rendu de la soutenance de thèse de G. Gusdorf, *La découverte de soi*, publié dans la *Revue de métaphysique et de moral*, T. LVIII, n°1, 1949, et plus

particulièrement à l'intervention de René Le Senne : « Monsieur Le Senne demande d'abord à M. G. de préciser ce qu'il entend par le "soi", puisqu'il ne semble pas prendre ce mot en un sens univoque, mais lui donner cinq sens différents ; premièrement, celui d'un *idéal anthropologique* de structure permanente de l'homme, à la fois scientifique et axiologique ; le soi serait un caractère, mais qui supporterait des valeurs ; deuxièmement, celui d'un *sens actif et conscient d'opérations mentales*, à la manière du *cogito* ; troisièmement, celui d'une *structure acquise* dans l'histoire de l'individu, de sa personnalité ; quatrième, celui d'une *visée de valeurs* propres à l'individu ; cinquièmement, celui du *tout* et de l'*interaction des éléments* ; il regrette le manque d'une analyse notionnelle » (p. 98). Derrière cette allusion en elle-même assez anecdotique — d'autres références à GUSDORF seront, plus loin, bien plus essentielles —, Henry semble suggérer qu'il est précisément impossible de fixer une signification univoque de l'ego dès lors qu'il est conçu comme « transcendant ».

⁶⁵ Cette allusion aux « croisés » se retrouve à deux endroits dans l'œuvre publiée (« Le temps phénoménologique et le présent vivant », dans *Autodotation*, *op. cit.*, p. 59, et « Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie ? » dans *Phénoménologie de la vie, tome I, op. cit.*, p. 55), chaque fois dans le but de marquer l'irréalité du « passé transcendant », et en lien avec *Le plus proche village* de Kafka.

⁶⁶ Voir sur ce point René Le Senne, *Traité de morale générale*, Paris, PUF, « Logos », 1942, p. 232 *sqq.* Contrairement à ce que semble suggérer ici Henry, la position de Le Senne est, à l'égard de la « morale du devoir » kantienne, fondamentalement critique. Voir sur ce point *ibid.*, p. 254-255.

⁶⁷ Allusion possible — quoiqu'il n'y sera pas thématiquement question du néo-kantisme — à un chapitre prévu de *L'essence de la manifestation* consacré à « la destruction ontologique du paralogisme de la psychologie rationnelle », et dont Henry avouera, p. 58, qu'il n'a finalement « pas pu trouver place dans ce livre. » Pourtant écrit à l'époque, il ne sera publié qu'en 2009 sous le titre de « Destruction ontologique de la critique kantienne du paralogisme de la psychologie rationnelle » dans *Studia Phœnomenologica IX* (2009), p. 17-53. Cette question sera abordée à diverses reprises dans l'œuvre henryenne : dans *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit.*, p. 63 *sqq.* ; dans *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF, « Epiméthée », 1990, p. 56 *sqq.* ; dans *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris, PUF, « Epiméthée », 1985, chap. IV ; dans « Le concept d'âme a-t-il un sens ? » dans *Revue philosophique de Louvain*, 64, 1969, p. 5-33, repris dans *Phénoménologie de la vie, tome I, op. cit.*, p. 9-38, not. p. 10 *sqq.* ; dans « Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie », *Philosophiques 1* (1978), Montréal, p. 133-150, repris dans *Phénoménologie de la vie, tome I, op. cit.*, p. 39-57, not. p. 45 *sqq.* Nous tentons dans notre présentation, à partir de certaines de ces notes préparatoires, d'en fournir une lecture.

⁶⁸ Référence à la série de leçons sur Plotin publiées par E. Bréhier dans différents numéros de la *Revue des Cours et Conférences* en 1922, et au chapitre sur Plotin du premier tome de son *Histoire de la philosophie. L'antiquité et le moyen-âge*, publié chez Alcan en 1927, II. Période hellénistique et romaine, Chapitre VII : le Néoplatonisme ; cf. notamment p. 464 : « Le but de l'éducation philosophique est la restitution de l'âme dans son état originare de contemplation ; mais ici il faut bien entendre une doctrine qui n'est pas simple ; on ne pourra la comprendre que par une distinction entre mon âme et moi-même. En réalité l'ordre du monde implique que l'intelligence de l'âme (ou partie de l'âme qui contemple l'intelligence) reste éternellement convertie vers le monde intelligible, puisque c'est de cette contemplation que dérive l'existence même du corps qu'elle dirige ; c'est moi qui, au lieu de rester au niveau de ma propre intelligence, descend vers le reflet que mon âme projette ; le moi, c'est cette âme intermédiaire qui est entre l'âme intellectuelle et son reflet et qui peut aller tantôt vers l'un, tantôt vers l'autre, tandis que la partie supérieure de l'âme "reste en haut". Dans un

monde aussi fixe et arrêté que celui de Plotin, la destinée et l'histoire ne peuvent s'introduire que si on laisse cette réalité, que Plotin appelle souvent l'âme et que nous appelons le moi, passer d'une région à une autre ; la destinée de l'âme (ou du moi), c'est le changement qui s'opère en elle, lorsqu'elle s'imprègne successivement de tous les paysages métaphysiques à travers lesquels elle passe. »

⁶⁹ Voir à ce sujet P. Lachièze-Rey, *L'idéalisme kantien*, *op. cit.*, par exemple p. 140 : « L'unité du moi n'est [...] pas l'unité en soi et pour soi d'une substance à l'égard de ses modalités ni d'une puissance à l'égard de ses actes ; elle est ou unité apportante du moi constructeur qui ne renferme en lui aucun divers ou unité apportée du moi construit, selon que le moi est considéré comme sujet ou comme objet ; et, si l'on veut connaître le moi comme unité de la pluralité de ses déterminations, il ne faut pas s'adresser à une conscience expressive qui ne saurait révéler une telle unité préalable puisqu'elle est inexistante, mais à la conscience déterminante qui, s'emparant des phénomènes du sens interne, les coordonnera pour en faire cet ensemble organisé que nous appelons le *moi empirique* ».

⁷⁰ Cf. M. Scheler, *Nature et formes de la sympathie*, trad. fr. M. Lefebvre, Paris, Payot, 1928, p. 359-360 : « Les choses ne se passent [...] pas comme le prétendent les théories que nous venons d'analyser et d'après lesquelles nous utiliserions "nos propres" expériences psychiques, lesquelles nous seraient données "en premier lieu", pour nous faire une idée des expériences psychiques des autres et pour rattacher ensuite ces expériences psychiques (dont nous ne saurions jamais prouver directement qu'elles appartiennent à d'autres) aux phénomènes corporels des autres. Nous concevons les choses autrement : il se produit tout d'abord un courant d'expériences psychiques indifférentes, sans rapport avec le *toi* et avec le *moi*, un courant dans lequel sont intimement mélangées les expériences qui sont à moi, et celles qui sont à autrui ; dans ce courant se forment d'abord, peu à peu, des tourbillons ayant une forme plus définie ; ces tourbillons attirent lentement dans leur sphère des éléments de plus en plus nombreux du courant et sont rattachés successivement et très progressivement à des individus différents. Mais ce qui constitue l'élément essentiel et permanent de ce processus, c'est que : 1/ toute expérience psychique, quelle qu'elle soit, appartient nécessairement, et d'une façon générale, à un individu, quel qu'il soit, et que toutes les fois qu'une expérience psychique est donnée, un *moi* est donné en même temps ; 2/ ce *moi* est nécessairement un *moi* individuel qui est présent dans chaque expérience psychique, pour autant qu'elle est donnée d'une manière adéquate ; autrement dit, il ne résulte pas de la réunion, de l'assemblage d'expériences psychiques ; 3/ d'une façon générale, il n'y a pas de *toi* et de *moi*. Quant à savoir à quel *moi* individuel appartient telle ou telle expérience psychique "vécue", si elle est à nous ou à un autre, c'est ce que l'expérience psychique, en tant que donnée primaire et immédiate, ne nous apprend pas nécessairement. » La critique ici esquissée de telles thèses se trouve développée dans « La communication des consciences et les relations avec autrui », cours donné par Henry à Aix-en-Provence en 1953-1954 et publié dans la *Revue Internationale Michel Henry*, n°2, *op. cit.* ; cf. not. p. 150 et 161. L'affinité, sur ce point, entre Scheler et Sartre, y est également soulignée, p. 159-160. Pour une lecture plus tardive de cette approche schélérienne, voir également « Pour une phénoménologie de la communauté », dans *Phénoménologie matérielle*, *op. cit.*, p. 169-170 : « Dans ce courant psychique anonyme se forment [...], selon Scheler, comme des tourbillons qui font que ces multiples réalités psychiques ne sont pas disposées au hasard ni indifféremment mais s'organisent selon une diversité de mini-systèmes; elles se trouvent ramenées, rapportées à des centres qui sont les divers ego dont elles apparaissent comme les vécus. À Scheler il faut donc demander pourquoi dans ce courant psychique se forment ces tourbillons qui se trouvent être des ego, pourquoi l'unité de l'être psycho-physique se différencie en ce qui est physique, c'est-à-dire ne sent rien et ne se sent pas soi-même, et ce qui est psychique, c'est-à-dire se

sent et s'éprouve soi-même. Il faut demander ce qu'est l'essence de l'ipséité et ce qu'est l'essence de la vie. »

⁷¹ On trouve en effet dans *L'imaginaire* une critique de Bergson (Paris, Gallimard, 1940, p. 120-124), mais c'est en 1936, dans *L'imagination*, qu'elle se trouvait formulée conformément au sens que lui confère ici Henry : « Bergson tient pour négligeable cette caractéristique essentielle du fait de conscience qui est de s'apparaître comme conscient [...]. Comment cette conscience inconsciente et impersonnelle devient-elle conscience consciente d'un sujet individuel ? Et comment, en se rendant "présentes", les images virtuellement représentées enveloppent-elles soudain l'existence d'un "Je" ? C'est ce que Bergson n'explique pas » (Paris, PUF, « Quadrige », 1996, p. 45). Il est bien sûr frappant de constater que cette dernière critique, formulée par Sartre à l'encontre de Bergson, est justement celle que formule à son tour Henry, dans la suite de cette note, à l'encontre de Sartre lui-même.

⁷² Allusion à la thèse de G. Gusdorf, *La découverte de soi*, Paris, PUF, 1948, not. livre III, « L'attitude critique et la connaissance indirecte ».

⁷³ Dans *La transcendance de l'ego*, Sartre écrit en effet de sa thèse directrice qu'elle constitue « la seule réfutation possible du solipsisme » (*op. cit.*, p. 84) et, en écho à l'*incipit* du livre — « Nous voudrions montrer ici que l'Ego n'est ni formellement ni matériellement dans la conscience : il est dehors, dans le monde ; c'est un être du monde, comme l'Ego d'autrui » (*ibid.*, p. 13) — développe ainsi son argument : « Tant que le Je demeure une structure de la conscience, il restera toujours possible d'opposer la conscience avec son Je à tous les autres existants. Et finalement c'est bien Moi qui produit le monde. Peu importe si certaines couches de ce monde nécessitent par leur nature même une relation à autrui. Cette relation peut être une simple qualité du monde que je crée et ne m'oblige nullement à accepter l'existence réelle d'autres Je. Mais si le Je devient un transcendant, il participe à toutes les vicissitudes du monde. Il n'est pas un absolu, il n'a point créé l'univers, il tombe comme les autres existences sous le coup de l'épochè ; et le solipsisme devient impensable dès lors que le Je n'a plus de position privilégiée. [...] Mon Je, en effet, n'est pas plus certain pour la conscience que le Je des autres hommes. Il est seulement plus intime » (*ibid.*, p. 85). Or dans *L'être et le néant*, Sartre souligne lui-même les insuffisances de cette première position : « J'avais cru, autrefois, pouvoir échapper au solipsisme en refusant à Husserl l'existence de son "Ego" transcendantal. Il me semblait alors qu'il ne demeurerait plus rien dans ma conscience qui fut privilégié par rapport à autrui, puisque je la vidais de son sujet. Mais en fait, bien que je demeure persuadé que l'hypothèse d'un sujet transcendantal est inutile et néfaste, son abandon ne fait pas avancer d'un pas la question de l'existence d'autrui. Si même, en dehors de l'Ego empirique, il n'y avait rien d'autre que la conscience de cet Ego — c'est-à-dire un champ transcendantal sans sujet — il n'en demeurerait pas moins que mon affirmation d'autrui postule et réclame l'existence par-delà le monde d'un semblable champ transcendantal ; et, par suite, la seule façon d'échapper au solipsisme serait, ici encore, de prouver que ma conscience transcendantale, dans son être même, est affectée par l'existence extramondaine d'autres conscience de même type » (Paris, Gallimard, 1943, p. 274). C'est la « preuve » de cet être-affecté par autrui que, se séparant tout autant de la dialectique hégélienne — qui, si elle reconnaît qu'une conscience dépend bien de l'autre *en son être*, ne le reconnaît que depuis un point de vue qui survole l'une et l'autre (cf. *ibid.* p. 274 *sqq.*) —, que du *Mitsein* heideggérien — qui ne résout le problème d'autrui que parce qu'il se refuse à le poser frontalement (cf. *ibid.*, p. 283 *sqq.*) —, Sartre cherchera dans la problématique du *regard* : « Si autrui-objet se définit en liaison avec le monde comme l'objet qui voit ce que je vois, ma liaison fondamentale avec autrui-sujet doit pouvoir se ramener à ma possibilité permanente d'être vu par autrui. C'est dans et par la révélation de mon être-objet pour autrui que je dois pouvoir saisir la présence de son être-sujet » (*ibid.*, p. 296). Selon Henry toutefois,

le changement de point de vue qu'institue *L'être et le néant*, loin de conjurer le solipsisme qui, dans son principe, subsistait dans *La transcendance de l'ego*, l'entérine : dans la mesure où c'est au prisme de mon être-objet pour autrui que celui-ci se livre comme « sujet » — dans la mesure donc où la subjectivité étrangère ne m'est pas donnée *comme telle* et *sans médiation* — alors la structure même de l'expérience d'autrui reste solipsiste : c'est bien *mon* être-vu qui reste fil directeur et, bien plus, mon être-vu par un autrui *en général* que telle ou telle personne, ou tel groupe de personnes, vient ou non effectuer. Sur cette question de l'expérience d'autrui, et sur la critique henryenne de Sartre, voir M. Henry, *Textes inédits sur l'expérience d'autrui*, *op. cit.*, not. p. 84 *sqq.*

⁷⁴ Allusion à J. Grenier, *Inspirations méditerranéennes*, Paris, Gallimard, « Les essais », 1947, « Kasbah d'Alger », p. 22-23 : « Que de soirs passés dans cette Kasbah, que de matins ! On s'étonne de l'attrait des ports, des grandes villes, des rassemblements. Mais il y a des jours où l'individu le plus muré en lui-même aspire à sortir de lui — non pas pour se donner, car il en est souvent incapable — mais pour se perdre. Enfin, pense-t-il, je vais devenir anonyme, personne ne me parlera de mes occupations ni de mon métier, ni de ma famille, ni même de moi ; je vais pouvoir m'oublier, me confondre. Plus de rôle à jouer, plus d'attitude à prendre. Assis au café Fromentin, au carrefour de Mohammed Chériff et de la rue Kléber, j'ai souvent regardé dévaler cette suite d'hommes, de femmes et d'enfants allant à leur travail ou à leur plaisir, à la fontaine ou à la prière... »

⁷⁵ B. Pascal, *Pensées*, Texte établi par L. Brunschvicg, Paris, GF Flammarion, 1976, 455 (597 dans le classement Lafuma), p. 179.

⁷⁶ Référence à Descartes, *Lettre à Élisabeth* du 28 juin 1643, AT III, p. 694 : « Je remarque une grande différence entre ces trois sortes de notions, en ce que l'âme ne se conçoit que par l'entendement pur ; le corps, c'est-à-dire l'extension, les figures et les mouvements, se peuvent aussi connaître par l'entendement seul, mais beaucoup mieux par l'entendement aidé de l'imagination ; et enfin, les choses qui appartiennent à l'union de l'âme et du corps, ne se connaissent qu'obscurément par l'entendement seul, ni même par l'entendement aidé de l'imagination ; mais elles se connaissent très clairement par les sens. D'où vient que ceux qui ne philosophent jamais, et qui ne se servent que de leurs sens, ne doutent point que l'âme ne meuve le corps, et que le corps n'agisse sur l'âme ; mais ils considèrent l'un et l'autre comme une seule chose, c'est-à-dire, ils conçoivent leur union ; car concevoir l'union qui est entre deux choses, c'est les concevoir comme une seule. Et les pensées métaphysiques, qui exercent l'entendement pur, servent à nous rendre la notion de l'âme familière ; et l'étude des mathématiques, qui exerce principalement l'imagination en la considération des figures et des mouvements, nous accoutume à former des notions du corps bien distinctes ; et enfin, c'est en usant seulement de la vie et des conversations ordinaires, et en s'abstenant de méditer et d'étudier aux choses qui exercent l'imagination, qu'on apprend à concevoir l'union de l'âme et du corps. »

⁷⁷ Sur le sens de cette expression biranienne, voir notre appareil critique au Ms A 6-12-4446 (note 242).

⁷⁸ Allusion au début d'*Expérience et jugement*, et notamment au § 10 : « Le retour à l'évidence de l'expérience comme retour au monde de la vie. Destruction des idéalizations qui voilent le monde de la vie ».

⁷⁹ Sur cette critique de l'« aliénation ontologique » comme constituant l'essence de la transcendance, cf. *L'essence de la manifestation*, *op. cit.*, § 10, « La distance phénoménologique et le dédoublement de l'être : présence et aliénation ».

⁸⁰ Cf. par exemple, pour une telle interprétation, J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, Paris, PUF, 1945, p. 126 *sqq.* Par son union avec le corps, écrit Laporte, « notre âme assume un attribut nouveau, surajouté à ceux qui la définissent comme substance, et en vertu duquel

elle se trouvera proportionnée au corps et apte à lui être unie [...] En un mot, l'âme, en vertu de la pression qu'elle subit de tout le corps, se dilate, en quelque manière, et reçoit, à ses frontières intérieures, une sorte d'extension indéterminée — un peu, comme chez Bergson, se spatialise, sous l'influence de la vie sociale et du langage, le moi superficiel. Mais c'est une extension de ce genre qui fait [...] l'objet ou plutôt la base de nos connaissances intellectuelles de la matière » (*ibid.*, p. 132).

⁸¹ Allusion probable au § 1 de l'introduction des *Méditations cartésiennes*, *op. cit.*, p. 17 : « On pourrait presque appeler [la phénoménologie] un néo-cartésianisme, bien qu'elle se soit vue obligée de rejeter à peu près tout le contenu doctrinal connu du cartésianisme, pour cette raison même qu'elle a donné à certains thèmes cartésiens un développement radical ».

⁸² Bergson l'avait en effet exprimé dans *Matière et mémoire*, pour autant que la théorie des « images » permettait de contourner l'opposition dualiste rigide entre esprit et matière ; cf. par exemple l'avant-propos à la septième édition : « L'objet de notre premier chapitre est de montrer qu'idéalisme et réalisme sont deux thèses également excessives, qu'il est faux de réduire la matière à la représentation que nous en avons, faux aussi d'en faire une chose qui produirait en nous des représentations mais qui serait d'une autre nature qu'elles. La matière, pour nous, est un ensemble d'"images". Et par "images", nous entendons une certaine existence qui est plus que ce que l'idéaliste appelle une représentation, mais moins que ce que le réaliste appelle une chose — une existence située à mi-chemin entre la "chose" et la "représentation" » (dans *Œuvres*, Paris, PUF, éd. du Centenaire, 1959, p. 161).

⁸³ Allusion à Kierkegaard, *Traité du désespoir*, Appendice, III, « Que le péché n'est pas une négation, mais une position », *op. cit.*, p. 194-200. C'est à ce même passage — et à l'appui de la même idée — que se référera *L'essence de la manifestation*, *op. cit.*, p. 564-565 : « C'est parce que la mise à découvert de l'invisible, telle qu'elle s'accomplit dans le christianisme, est celle de la réalité dans son opposition au milieu de l'irréalité ontologiquement saisie et interprétée comme celui du "monde", qu'une telle opposition n'a rien à voir avec celle qui détermine en général l'éthique, l'éthique chrétienne par exemple, avec l'opposition métaphysique ou morale du Bien et du Mal. Car, et cela dans le christianisme précisément [en note : « Comme l'a bien compris Kierkegaard, cf. *D.* 1944 *sqq.* »], le Mal n'est pas moins réel que le Bien et c'est pourquoi il est éternel comme lui. »

⁸⁴ Sur le sens de cette thèse de Scheler et de sa lecture henryenne, cf. « La communication des consciences et les relations avec autrui », Cours d'Aix en Provence 1953-1954, *op. cit.*, p. 148 *sqq.*

⁸⁵ Allusion, bien sûr, au *Tombeau d'Edgar Poe* de S. Mallarmé : « Tel qu'en Lui-même enfin l'éternité le change, / Le Poète suscite avec un glaive nu / Son siècle épouvanté de n'avoir pas connu / Que la mort triomphait dans cette voix étrange ! »

⁸⁶ Cf. sur ce point Michel Henry, « Notes sur l'expérience d'autrui », dans *Textes inédits sur l'expérience d'autrui*, *op. cit.*, et par exemple le Ms A 5-2-2726, *op. cit.*, p. 86.

⁸⁷ Référence à Jean, 3 : 20 : « Car si notre cœur nous condamne, Dieu est plus grand que notre cœur, et il connaît toutes choses. » Quant à la « causerie » de F. Mauriac à laquelle il est ici fait allusion, il est probable qu'il s'agisse de « Toute une vie », entretiens de 1952 avec J. Amrouche, Collection « Les Grandes Heures » Ina / Radio France.

⁸⁸ Allusion probable à A. De Waelhens, *La philosophie de Martin Heidegger*, Louvain-Paris, Nauwelaerts, « Bibliothèque Philosophique de Louvain », 1942, p. 330 *sqq.* Pour cette lecture henryenne de l'interprétation heideggérienne de Kierkegaard, voir aussi notre appareil critique au Ms A 4-22-2538 (note 36).

⁸⁹ Sur cette théorie henryenne de l'habitus, cf. les Ms A 4-22-2561, A 6-7-4009, A 6-7-4054, et notre appareil critique s'y rapportant (notes 40 et 168).

⁹⁰ Pour une mise en contexte de cette note, à nos yeux décisive, nous nous permettons de renvoyer le lecteur à notre présentation.

⁹¹ Remarque rédigée par Henry au cours d'une lecture suivie de G. Gusdorf, *La découverte de soi*, *op. cit.*, p. 217-218 : « Nous ne sommes pas responsables de notre personnage. Le milieu contribue pour une part essentielle à nous imposer le rôle. [...] Un officier qui se tient mal encourt blâme ou punition. De même l'homme qui devient père de famille, la femme devenue mère, en dehors des servitudes matérielles que comporte le changement de situation, connaissent moralement cette accession à une responsabilité neuve. Un personnage leur est donné. M. Pierre Janet fait dériver la notion du personnage de la fonction sociale. Chaque fonction exige de son titulaire une attitude bien définie. La structure de la société se trouve régie par une hiérarchie de fonctions. Ainsi, se formule une sorte d'univers objectif, imposant à chaque membre d'un groupe quelconque, un modèle auquel il doit se référer comme règle de sa conduite » — Gusdorf renvoyant plus précisément ici à P. Janet, *L'évolution psychologique de la personnalité*, Cours du Collège de France, Chahine, 1929, chapitres XV et XVI. L'intérêt de cette note de Henry est d'insister non pas sur la « réalité » de l'individu en tant qu'elle se distinguerait de son « personnage » socialement déterminé, mais au contraire, dans une préfiguration de certains développements du *Marx*, de situer dans la *réalité* même de l'individu certaines « fonctions » — qui n'ont justement dès lors plus rien de « fonctionnel » — qu'une analyse d'inspiration sociologique situerait plus volontiers du côté d'un moi exclusivement « social ».

⁹² C'est toute l'opposition de Kierkegaard à Hegel — eu égard à la question fondamentale du « mouvement » ou du « devenir » (cf. sur ce point notre dernière note au Ms A 8-04-5847) — qui se trouve ici rejouée relativement à la question plus générale de la « dialectique ». Le concept de « dialectique immanente » qui s'esquisse ici est celui qui se trouvera mobilisé au soixante-dixième paragraphe, si complexe à interpréter, de *L'essence de la manifestation*.

⁹³ Remarque rédigée par Henry au cours d'une lecture suivie de G. Gusdorf, *La découverte de soi*, *op. cit.*, p. 392 : « En fin de compte, les valeurs correspondent bien aux formes dominantes de chaque vie personnelle. Présences secrètes, elles font sentir leur action sur chacun de nos actes. [...] Les grandes fonctions de la vie personnelle dépassent les gestes mêmes, les circonstances où elles se sont incarnées. Ce geste, ce moment précis, devient pour la suite le symbole de l'engagement dont nous avons pris conscience à son occasion. Mais cet engagement remonte toujours plus haut : il désigne une activité antérieure à toute existence, une épreuve de nous-même plus vraie encore que chacune des expériences qui l'expriment. Saveur familière, toujours la même, de nos échecs et de nos réussites, de nos amours et de nos haines, et plus vraie que telle ou telle haine, telle amitié ou tel échec. À la faveur des visages et des situations, c'est nous-même toujours que nous retrouvons, une essence authentique de notre être, cette vérité personnelle par delà les paroles et que toutes nos paroles présupposent. Une parole profonde de Nietzsche [dit] que "si l'on a du caractère, on a dans sa vie un événement typique qui revient toujours" (*Par-delà le Bien et le Mal*, § 70, trad. Henri Albert, Mercure de France, p. 118). Une sorte d'éternel retour immanent s'esquisse ainsi dans le domaine de l'affirmation de soi. Se connaître soi-même, ce serait donc avoir reconnu les attitudes maîtresses sur lesquelles se règle la conscience que nous prenons de toutes les situations particulières où nous nous trouvons engagés. » Lors même qu'il en dénonce ici le caractère transcendant et propose de lui substituer, dans une veine kierkegaardienne, une répétition immanente de l'être même de l'ego — nous renvoyons le lecteur, sur ce point, à notre présentation — on ne peut qu'être frappé par la proximité entre cette libre lecture par Gusdorf du thème de l'éternel retour et ce qu'en dira à son tour Henry dans *Généalogie de la psychanalyse*, *op. cit.*, par exemple p. 298 : « Ce qui demeure au terme de l'ébranlement, c'est justement ce lien, plus fort que le projet de le rompre et faisant de celui-ci la faiblesse — le

lien de l'être à soi en tant que le souffrir qui le jette en lui et ne peut être aboli : "je suis ce que je suis", à jamais et pour l'être de nouveau éternellement, dans l'éternel retour du même, du Même que je suis en tant que je suis ce que je suis. »

⁹⁴ Référence à *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 425, trad. fr. p. 289 : « De même que, dans l'esquive de la mort, celle-ci suit pas à pas celui qui la fuit, de sorte qu'il est justement obligé de la voir tandis qu'il s'en détourne, de même aussi la suite simplement cursive, anodine, infinie des maintenant fait planer une remarquable énigme "sur" le *Dasein*. Car pourquoi disons-nous : le temps *passé*, et non pas *tout aussi* nettement : il naît ? Par rapport à la pure suite des maintenant, il est tout de même possible de dire l'un et l'autre avec le même droit ! En fait, en parlant du temps qui *passé*, le *Dasein* comprend finalement davantage le temps qu'il ne pourrait le croire, ce qui veut dire que la *temporalité* où se temporalise le temps du monde, malgré tout son recouvrement, n'est pas totalement refermée. »

⁹⁵ Sur ce concept d'« origine » ou de « source », cf. ici même les Ms A 6-7-3942 et A 6-7-3943, ainsi que notre appareil critique (notes 151 et 152), et notre présentation.

⁹⁶ Cf. par exemple la conclusion de *La découverte de soi*, *op. cit.*, p. 504 : « Le problème de la connaissance de soi se ramène donc en définitive au problème total de l'activité humaine. La question qu'il nous pose est celle de savoir ce que nous ferons de nous-même, — quel usage, et le plus approprié à notre vraie nature, nous déciderons de choisir pour mettre en œuvre au mieux toutes les virtualités dont nous sentons en nous l'affirmation obscure. »

⁹⁷ Cette note est rédigée au fil d'une lecture suivie du fameux texte de Sartre décrivant le « garçon de café » dans *L'Être et le néant*, *op. cit.*, p. 98 *sqq.* — texte dont nous nous contenterons d'abord de rappeler l'amorce : « Considérons ce garçon de café. Il a le geste vif et appuyé, un peu trop précis, un peu trop rapide, il vient vers les consommateurs d'un pas un peu trop vif, il s'incline avec un peu trop d'empressement, sa voix, ses yeux expriment un intérêt un peu trop plein de sollicitude pour la commande du client, enfin le voilà qui revient, en essayant d'imiter dans sa démarche la rigueur inflexible d'on ne sait quel automate tout en portant son plateau avec une sorte de témérité de funambule, en le mettant dans un équilibre perpétuellement instable et perpétuellement rompu, qu'il rétablit perpétuellement d'un mouvement léger du bras et de la main. Toute sa conduite nous semble un jeu. Il s'applique à enchaîner ses mouvements comme s'ils étaient des mécanismes se commandant les uns les autres, sa mimique et sa voix même semblent des mécanismes ; il se donne la prestesse et la rapidité impitoyable des choses. Il joue, il s'amuse. Mais à quoi donc joue-t-il ? Il ne faut pas l'observer longtemps pour s'en rendre compte : il joue à être garçon de café. Il n'y a rien là qui puisse nous surprendre : le jeu est une sorte de repérage et d'investigation. L'enfant joue avec son corps pour l'explorer, pour en dresser l'inventaire ; le garçon de café joue avec sa condition pour la réaliser » (*ibid.*, p. 98-99).

⁹⁸ Allusion à la suite du texte de Sartre, *op. cit.*, p. 102 : « Que signifie, dans ces conditions, l'idéal de sincérité sinon une tâche impossible à remplir et dont le sens est en contradiction avec la structure de ma conscience ? Être sincère, disions-nous, c'est être ce qu'on est. Cela suppose que je ne suis pas originellement ce que je suis. Mais ici, naturellement, le "tu dois, donc tu peux" de Kant est sous-entendu. Je puis devenir sincère : voilà ce qu'impliquent mon devoir et mon effort de sincérité. Or, précisément, nous constatons que la structure originelle du "n'être pas ce qu'on est" rend d'avance impossible tout devenir vers l'être en soi ou "être ce qu'on est". Et cette impossibilité n'est pas masquée à la conscience : au contraire elle est l'étoffe même de la conscience, elle est la gêne constante que nous éprouvons, elle est notre incapacité même à nous reconnaître, à nous constituer comme étant ce que nous sommes, elle est cette nécessité qui veut que, dès que nous nous posons comme un certain être par un jugement légitime, fondé sur l'expérience interne ou correctement déduit de prémisses *a*

priori ou empiriques, par cette position même nous dépassons cet être — et cela non pas vers un autre être : vers le vide, vers le rien. »

⁹⁹ Allusion à la suite du texte de Sartre, *op. cit.*, p. 109-110 : « Je crois que mon ami Pierre a de l'amitié pour moi. Je le crois *de bonne foi*. Je le crois et je n'en ai pas d'intuition accompagnée d'évidence, car l'objet même, par nature, ne se prête pas à l'intuition [...]. Ce que je définis ainsi comme bonne foi, c'est ce que Hegel nommerait *l'immédiat*, c'est la foi du charbonnier. Hegel montrerait aussitôt que l'immédiat appelle la médiation et que la croyance, en devenant *croyance pour soi*, passe à l'état de non-croyance. [...] Mais la nature de la conscience est telle qu'en elle le médiat et l'immédiat sont un seul et même être. Croire, c'est savoir qu'on croit et savoir qu'on croit, c'est ne plus croire. Ainsi croire c'est ne plus croire, parce que cela n'est que croire, ceci dans l'unité d'une même conscience non théïtque (de) soi. [...] Ainsi, la croyance est un être qui se met en question dans son propre être, qui ne peut se réaliser que dans sa destruction, qui ne peut se manifester à soi qu'en se niant ».

¹⁰⁰ Sur cette interprétation du couple Boehme/Schelling, voir *L'essence de la manifestation*, *op. cit.*, p. 96 *sqq.*

¹⁰¹ Allusion à Matthieu 18 : 3.

¹⁰² Allusion à *L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 76 : la valeur « peut se dévoiler [...] qu'à une liberté active qui la fait exister comme valeur du seul fait de la reconnaître pour telle. Il s'ensuit que ma liberté est l'unique fondement des valeurs et que *rien*, absolument rien, ne me justifie d'adopter telle ou telle valeur, telle ou telle échelle de valeur. En tant qu'être par qui les valeurs existent je suis injustifiable. Et ma liberté s'angoisse d'être le fondement sans fondement des valeurs. »

¹⁰³ Cf. Aristote, *Métaphysique* Λ 9. C'est l'un des arguments donnés par Aristote pour prouver que l'intelligence divine ne pense pas quelque chose d'extérieur à elle, mais se pense elle-même.

¹⁰⁴ Cette thèse quasi-spinoziste, et en tout cas nietzschéenne, selon laquelle la vie ne peut être jugée *parce qu'elle se juge toujours déjà elle-même* sur un mode purement immanent — en fonction des affects qu'elle reçoit, éprouve et « sait » éprouver — constitue déjà l'un des thèmes centraux de la remarquable conclusion de *Philosophie et phénoménologie du corps*, et se retrouvera à l'identique dans la « trilogie » et sa critique du jugement de Dieu comme jugement transcendant. Cf. par exemple *C'est moi la vérité*, *op. cit.*, p. 266-267 : « Si l'ensemble des sentiments qu'éprouve un ego et qui composent sa vie, s'éprouvent comme ils s'éprouvent dans leur auto-donation immédiate, celle-ci n'est pas leur fait ni le fait de l'ego. Pas plus que ne l'est l'auto-donation de cet ego à lui-même dans le Soi de son Ipséité. Pas plus que celle-ci ne *tient* d'elle-même ce qui la joint à elle-même. L'auto-donation de ces sentiments, de cet ego, de ce *Soi*, de cette Ipséité qui les fonde, c'est celle de la Vie absolue se donnant à elle-même en l'Ipséité originelle de l'Archi-Fils. Ainsi la vérité des sentiments n'est-elle pas leur fait, mais celle de *Dieu*. Que cette Vérité des sentiments ne soit pas la leur mais celle de Dieu, voilà qui explique le décalage radical qui existe entre ces sentiments et Dieu lui-même, comment les sentiments les plus bas et les vils, ceux qui occupent habituellement la vie des hommes, les sentiments de la cupidité, de la jalousie, du ressentiment, de la vengeance, mais aussi bien l'ennui ou le dégoût — comment tous ces sentiments donnés à eux-mêmes comme autant de *cogitationes* indubitables et qui sont en effet ce qu'ils sont, dans leur splendeur ou le plus souvent dans leur misère, ne doivent pas cependant leur vérité à eux-mêmes mais à celle de la vie. Car ce n'est pas à eux-mêmes précisément qu'ils doivent de se donner à eux-mêmes, pas plus qu'à l'ego auquel ils appartiennent, pas plus que cet ego ne doit à lui-même d'être donné à soi. Cette auto-donation ils la tiennent de la Vie, absolue et d'elle seulement, qui est l'auto-affection absolue hors de laquelle rien n'est donné à soi ni donné d'aucune façon, hors de laquelle il n'y a ni vivant *ni*

monde. Mais parce que chaque *sentiment* n'est donné à lui-même que dans la donation à soi de la Vie absolue, alors la Vérité absolue de la Vie habite chaque sentiment : en se révélant à soi, elle le révèle à lui-même et l'éclaire tel qu'il est dans ses *moindres* replis, elle le frappe au cœur de cette lumière qu'on ne voit pas et qui voit tout. En lui, dans chaque sentiment, le plus fugace ou le plus infâme, se tient le Juge, le Juge implacable, l'Œil omni-voyant, le Dieu "qui voit dans le secret" ». Cf. aussi, pour un développement analogue, *Paroles du Christ*, Paris, Seuil, 2002, p. 124 : « La Vérité de la Vie absolue n'est pas seulement la condition de tout témoignage absolu — se passant de tout autre témoignage —, elle est aussi celle du Jugement. Car tel est le Jugement de Dieu auquel nul n'échappe, s'il est vrai que c'est dans la Vérité de la Vie absolue, en son auto-révélation invincible que chaque moi est révélé en son cœur. En sorte que *le Jugement n'est pas différent de la venue de chaque Soi en lui-même et l'accompagne aussi longtemps qu'il vit*. Et comme la révélation à soi de la Vie en chaque Soi vivant habite chacune des modalités de sa vie, de ses joies, de ses blessures, des actes qui en résultent, c'est chacun de ces actes, au moment même où il s'accomplit, qui est connu de Dieu, aussi bien que ses motivations avouables ou non. C'est pourquoi ce Jugement auquel nul n'échappe est implacable. »

¹⁰⁵ Allusion à la déclaration finale, acte IV scène XII, de Claude dans la pièce de G. Marcel, *Un homme de Dieu*, Paris, Grasset, 1925, p. 199 : « Être connu tel qu'on est... »

¹⁰⁶ Jean 18 : 36 ; en raison de son caractère laconique, nous n'avons pu éclaircir l'allusion à Claudel.

¹⁰⁷ Allusion probable à A. De Waelhens, *La philosophie de Martin Heidegger*, op. cit., chapitre XV, « La liberté », qui donne en effet de ce thème heideggérien une lecture relativement « anthropologisante » — ce que Henry, tout comme Heidegger lui-même du reste dans la *Lettre sur l'humanisme*, reproche également, et à différentes reprises, au Sartre de *L'être et le néant*.

¹⁰⁸ Allusion à *Vom Wesen des Grundes*, trad. fr. H. Corbin, « De l'être essentiel d'un fondement ou "raison" », dans *Questions I et II*, Paris, Gallimard, « Tel », 1990, p. 156 ; après avoir évoqué le « plutôt que... » constitutif du principe de raison, Heidegger note : « Ainsi donc, le "principe de raison" affecte de son non-être l'être-essentiel de la "raison" [...]. Seulement, il ne faut pas rendre responsable de ce non-être la "légèreté superficielle" de quelques philosophes en particulier ; il ne s'agit donc point de le surmonter par quelque "prolongement" plus ou moins radical. Son "né-ant" (*Un-wesen*), le fondement le doit au fait qu'il tient sa naissance d'une liberté finie. Cette dernière elle-même ne peut pas se dérober à ce qui prend d'elle ainsi naissance. Le fondement qui prend naissance en transcendant repose à son tour sur la liberté elle-même, et celle-ci devient, en tant qu'elle est elle-même origine, le "fondement". *La liberté est le fondement du fondement*, la raison de la raison. » On comprend ici la double opposition de Henry à ce qu'il identifie, chez De Waelhens et chez Sartre, comme une dérive « existentialiste » ou « anthropologique » de la thèse heideggérienne, *mais aussi à cette thèse elle-même* : car toute la théorie de la passivité ontologique originaire consistera à situer le fondement du fondement dans le contraire même d'un « projet », autrement dit dans une non-liberté ontologique fondamentale. Cf. sur ce point *L'essence de la manifestation*, op. cit., § 37 et §§ 41-43, et par exemple p. 366 : « Ce qui n'a plus à l'égard de soi et de sa propre réalité aucun pouvoir se révèle être en sa nature la plus intime essentiellement passif. *La passivité est la détermination ontologique structurelle de l'essence originaire de la révélation, c'est-à-dire de l'être lui-même considéré dans sa réalité interne comme fondamentalement déterminé en lui par l'essence de la non-liberté*. » Pour un développement de cette thèse dans son rapport avec la *Nichtigkeit* de *Vom Wesen des Grundes*, cf. *ibid.*, p. 446, en note ; concernant la question plus générale du lien établi par

Henry entre non-liberté et liberté, nous nous permettons de renvoyer le lecteur à notre présentation.

¹⁰⁹ Cette note est rédigée au cours d'une lecture suivie du *Kantbuch*, et en l'occurrence de sa p. 273 où Heidegger tente de lier intrinsèquement les idées de devoir et d'espoir à celle de finitude : « Là où un devoir est mis en cause, celui qui s'interroge hésite entre un "oui" et un "non", se trouve tourmenté par ce qu'il ne doit pas faire. Un être qui s'intéresse foncièrement à un devoir sait ne s'être pas encore complètement accompli, et il le sait de telle manière qu'il est poussé à se demander ce qu'il y aurait lieu de faire. Ce défaut d'un accomplissement, lui-même encore indéterminé, révèle un être qui, parce que le devoir est son intérêt le plus intime, est en son fond *fini*. Là où un *espoir* est mis en jeu, apparaît quelque chose qui pourrait être accordé ou refusé à celui qui le demande. On se demande ce qu'il est permis et ce qu'il n'est pas permis d'attendre. Mais toute attente manifeste un manque, et si ce manque est relatif à l'intérêt le plus intime de la raison humaine, celle-ci se reconnaît comme essentiellement finie. »

¹¹⁰ Voici le texte de *L'existentialisme est un humanisme* que commente ici Henry : « Pour nous [...], l'homme se trouve dans une situation organisée, où il est lui-même engagé, il engage par son choix l'humanité entière, et il ne peut éviter de choisir : ou bien il restera chaste, ou il se mariera sans avoir d'enfants, ou il se mariera et aura des enfants ; de toute façon, quoiqu'il fasse, il est impossible qu'il ne prenne pas une responsabilité totale en face de ce problème. Sans doute, il choisit sans se référer à des valeurs préétablies, mais il est injuste de le taxer de caprice. Disons plutôt qu'il faut comparer le choix moral avec la construction d'une œuvre d'art [...] A-t-on jamais reproché à un artiste qui fait un tableau de ne pas s'inspirer de règles établies *a priori* ? A-t-on jamais dit, quel est le tableau qu'il doit faire ? [...] Personne ne peut dire quelle sera la peinture de demain ; on ne peut juger la peinture qu'une fois faite. Quel rapport cela a-t-il avec la morale ? Nous sommes dans la même situation créatrice. Nous ne parlons jamais de la gratuité d'une œuvre d'art. Quand nous parlons d'une toile de Picasso, nous ne disons jamais qu'elle est gratuite ; nous comprenons très bien qu'il s'est construit tel qu'il est en même temps qu'il peignait, que l'ensemble de son œuvre s'incorpore à sa vie » (Paris, Nagel, 1946, p. 74-77).

¹¹¹ Allusion à l'exemple fameux que donne Sartre dans *L'existentialisme est un humanisme*, *op. cit.*, p. 39 *sqq.*, d'un élève qui, confronté à l'alternative morale consistant à aider sa mère isolée ou à rejoindre la résistance, vient lui demander conseil sur la décision à prendre. On connaît la réponse de Sartre : « En venant me trouver, il savait la réponse que j'allais lui faire, et je n'avais qu'une réponse à faire : vous êtes libre, choisissez, c'est à dire inventez. Aucune morale générale ne peut vous indiquer ce qu'il y a à faire ; il n'y a pas de signe dans le monde. »

¹¹² Cette remarque de Sartre intervient en conclusion d'un développement relatif au concept de « mauvaise foi » — concept dont Henry, dans plusieurs de ces notes, propose une critique vigoureuse : « Tout homme qui se réfugie derrière l'excuse de ses passions, tout homme qui invente un déterminisme est un homme de mauvaise foi. On objecterait : mais pourquoi ne se choisirait-il pas de mauvaise foi ? Je réponds que je n'ai pas à le juger moralement, mais je définis sa mauvaise foi comme une erreur. Ici, on ne peut échapper à un jugement de vérité. La mauvaise foi est évidemment un mensonge, parce qu'elle dissimule la totale liberté de l'engagement. Sur le même plan, je dirai qu'il y a aussi mauvaise foi si je choisis de déclarer que certaines valeurs existent avant moi ; je suis en contradiction avec moi-même si, à la fois, je les veux et déclare qu'elles s'imposent à moi. Si l'on me dit : et si je veux être de mauvaise foi ? Je répondrai : il n'y a aucune raison pour que vous ne le soyez pas, mais je déclare que vous l'êtes, et que l'attitude de stricte cohérence est l'attitude de bonne foi. Et en outre je peux porter un jugement moral. Lorsque je déclare que la liberté, à travers chaque

circonstance concrète, ne peut avoir d'autre but que de se vouloir elle-même, si une fois l'homme a reconnu qu'il pose des valeurs dans le délaissement, il ne peut plus vouloir qu'une chose, c'est la liberté comme fondement de toutes les valeurs » (*L'existentialisme est un humanisme*, *op. cit.*, p. 81-82).

¹¹³ Allusion à la très sartrienne déclaration de Kyo dans *La condition humaine* : « ... Pour les autres, je suis ce que j'ai fait... Les hommes ne sont pas mes semblables, ils sont ceux qui me regardent et me jugent » (Paris, Gallimard, 1933, p. 67).

¹¹⁴ Cf. *L'existentialisme est un humanisme*, *op. cit.*, p. 89-90 : « Dire que nous inventons les valeurs ne signifie pas autre chose que ceci : la vie n'a pas de sens, *a priori*. Avant que vous ne viviez, la vie, elle n'est rien, mais c'est à vous de lui donner un sens, et la valeur n'est pas autre chose que ce sens que vous choisissez ».

¹¹⁵ Citation d'un passage de *L'existentialisme est un humanisme* dans lequel Sartre, revenant sur l'exemple de l'élève venu lui demander conseil, remarque : « Je crois vous l'avoir assez montré en vous parlant du cas de cet élève qui est venu me trouver et qui pouvait s'adresser à toutes les morales, kantienne ou autres, sans y trouver aucune espèce d'indication ; il était obligé d'inventer sa loi lui-même » (*op. cit.*, p. 77-78).

¹¹⁶ Allusion à la seconde maxime de la « morale par provision » du *Discours de la méthode* : « Ma seconde maxime était d'être le plus ferme et le plus résolu en mes actions que je pourrais, et de ne suivre pas moins constamment les opinions les plus douteuses, lorsque je m'y serais une fois déterminé, que si elles eussent été très assurées » (dans *Œuvres*, *op. cit.*, AT VI, p. 24).

¹¹⁷ Remarque écrite au fil d'une lecture suivie du *Traité du désespoir*, *op. cit.*, p. 66-67 : « Le désespoir est la discordance interne d'une synthèse dont le rapport se rapporte à lui-même. Mais la synthèse n'est pas la discordance, elle n'en est que le possible, ou encore elle l'implique. Sinon, il n'y aurait trace de désespoir, et désespérer ne serait qu'un trait humain, inhérent à notre nature, c'est-à-dire qu'il n'y aurait pas de désespoir, mais ce ne serait qu'un accident pour l'homme, une souffrance, comme une maladie où l'on tombe, ou comme la mort, notre lot à tous. Le désespoir est donc en nous ; mais si nous n'étions une synthèse, nous ne pourrions désespérer, et si cette synthèse n'avait pas reçu de Dieu en naissant sa justesse, nous ne le pourrions pas non plus. D'où vient donc le désespoir ? Du rapport où la synthèse se rapporte à elle-même, car Dieu, en faisant de l'homme ce rapport, le laisse comme échapper de sa main, c'est-à-dire que, dès lors, c'est au rapport à se diriger. Ce rapport, c'est l'esprit, le moi, et là gît la responsabilité dont dépend toujours tout désespoir, tant qu'il existe ; dont il dépend en dépit des discours et de l'ingéniosité des désespérés à se leurrer et leurrer les autres, en le prenant pour un malheur — comme dans le cas du vertige que le désespoir, quoique différent de nature, sur plus d'un point rappelle, le vertige étant à l'âme comme le désespoir à l'esprit et fourmillant d'analogies avec lui. » Pour une thématique plus frontale du problème de la liberté dans le *Traité du désespoir*, voir le début du Livre III : « Le moi est formé d'infini et de fini. Mais sa synthèse est un rapport, qui, quoique dérivé, se rapporte à lui-même, ce qui est la liberté. Le moi est liberté. Mais la liberté est la dialectique des deux catégories du possible et du nécessaire. »

¹¹⁸ Sur cette allusion à Simone de Beauvoir, voir le Ms A 6-12-4231 et notre appareil critique (note 193).

¹¹⁹ Cf. sur ce point *Critique de la raison pure*, *op. cit.*, « Analytique des concepts », § 9, « De la fonction logique de l'entendement dans les jugements », p. 91-92 : « La modalité des jugements en est une fonction tout à fait spéciale qui a ce caractère de ne contribuer en rien au contenu du jugement (car, en dehors de la quantité, de la qualité et de la relation, il n'y a plus rien qui forme le contenu d'un jugement), mais de ne concerner que la valeur de la copule par rapport à la pensée en général. Les jugements sont *problématiques* lorsqu'on admet

l'affirmation et la négation comme simplement *possibles* (arbitraires), *assertoriques* quand on les considère comme *réelles* (vraies), *apodictiques* quand on les y regarde comme *nécessaires*. [...] La proposition apodictique conçoit le jugement assertorique déterminé par les lois mêmes de l'entendement et par suite affirmant *a priori* ; elle exprime ainsi une nécessité logique [...]. On peut nommer ces trois fonctions de la modalité autant de moments de la pensée en général ».

¹²⁰ Allusion à « De l'essence de la vérité », dans *Questions I et II, op. cit.*, p. 172-173 : « Se libérer pour la contrainte d'une mesure n'est possible que si on est *libre* à l'égard de ce qui est manifeste au sein de l'ouvert. Une pareille manière d'être libre se réfère à l'essence jusqu'à présent inconnue de la liberté. L'aperté du comportement, ce qui rend intrinsèquement possible la conformité, se fonde dans la liberté. *L'essence de la vérité est la liberté.* »

¹²¹ Nous n'avons pu éclaircir cette allusion — pourtant récurrente — à Leibniz.

¹²² Référence au § 11 d'*Expérience et jugement*, « L'éclaircissement de l'origine du jugement et la généalogie de la logique dans l'horizon d'ensemble de la problématique transcendantale et phénoménologique de la constitution ». Plus exactement, Henry mentionne ici la p. 89 (trad. fr. p. 98), dans laquelle Husserl précise le rôle des cinesthèses — décrites comme des « *processus subjectifs actifs* » — dans la constitution de l'objet perçu. Et il y a bien là en effet un exemple typique d'une action qui ne se confond nullement avec l'objectivation de quoi que ce soit de « *subjectif* ».

¹²³ Allusion probable au cours sur le jugement publié dans *Célèbres leçons et fragments, op. cit.*, p. 198 *sqq.*, et dans lequel Lagneau développe cette thèse en comparant les conceptions cartésienne et spinoziste de l'erreur eu égard au type de relation qu'elles supposent entre la volonté et l'entendement. Cf. également *ibid.*, p. 109 : « Une proposition n'est reconnue évidente que lorsque l'esprit s'en sépare, s'oppose à elle, et affirme qu'elle s'impose à lui. Ce que nous jugeons évident est ce que nous jugeons qu'il nous faut nécessairement subir. » Il est probable que, concernant cette question, Henry ait également eu à l'esprit le fameux article de Sartre de 1946 sur « La liberté cartésienne », repris dans *Situation I*, Paris, Gallimard, 1947, p. 314 *sqq.*

¹²⁴ Nous n'avons pu retrouver cette citation chez Plekhanov.

¹²⁵ Pour un exposé clair de la position bergsonienne du problème de la liberté dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, voir par exemple le début du chapitre III, « De l'organisation des états de conscience. La liberté », dans *Œuvres, op. cit.*, p. 93 *sqq.*

¹²⁶ Allusion possible à l'analyse de l'action que propose J. Lagneau, au fil notamment d'une discussion des thèses biraniennes, dans le « Cours sur la perception » publié dans *Célèbres leçons et fragments, op. cit.*, p. 135 *sqq.* C'est en tout cas à ces pages — mais pour mettre cette fois en question la critique intellectualiste qui s'y dessine de Maine de Biran (« nous ne nous sentons pas actifs, nous nous jugeons tels » écrit Lagneau) — que renvoie Henry dans *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit.*, p. 92 *sqq.*

¹²⁷ Cette remarque se présente comme un commentaire d'un extrait du § 65 d'*Expérience et jugement*, « La distinction entre objectivités réelles et irréelles (*real-irreal*) dans sa signification large. Que les objectivités d'entendement appartiennent à la région des objectivités de signification (contenus visés). » Plus précisément, Henry se réfère ici à la manière dont Husserl, après avoir défini la réalité par l'individuation spatio-temporelle, propose de nommer « irréelles » les idéalités qui, tout en s'incarnant dans des réalités ainsi conçues, n'y trouvent précisément pas le fondement de leur individualité : « Nous disons *réel* (*real*) au sens particulier *tout ce qui*, appartenant à un objet réel (*reale*) au sens large, *est de par son sens individualisé de façon essentielle par sa place spatio-temporelle ; mais nous disons irréal toute détermination qui, certes, est fondée quant à son surgissement spatio-temporel dans une réalité au sens spécifique, mais peut-être présente comme identique dans*

des réalités (Realität) différentes — et non pas seulement comme semblable. » (*op. cit.*, trad. fr., p. 322). Il s'agit certes des « objectivités d'entendement » dont s'occupe la généalogie de la logique, mais aussi, poursuit Husserl, des « objectivités culturelles » et de leur « sens spirituel » : « La signification spirituelle est “incarnée” dans le monde par son soubassement corporel, mais différents corps peuvent être précisément des incarnations du même “idéal” qui pour cette raison est dit “irréel” (*irreal*) ».

¹²⁸ Référence au § 8 des *Méditations cartésiennes*, « L'ego cogito comme subjectivité transcendante ». Décivant l'épochè, Husserl écrit : « Dans l'attitude réflexive qui m'est propre en tant que philosophe, je n'effectue plus l'acte de croyance existentielle de l'expérience naturelle ; je n'admets plus cette croyance comme valable, bien que, en même temps, elle soit toujours là et soi-même saisie par le regard de l'attention. Il en est de même de toutes les autres intentions qui appartiennent à mon courant de vie et qui dépassent les intuitions empiriques [...]. Je n'exécute pas non plus d'acte d'auto-détermination, je ne “prends pas position” : actes qui sont naturellement et nécessairement exécutés dans l'attitude irréfléchie et naïve de la vie courante ; je m'en abstiens précisément dans la mesure où ces attitudes présupposent le monde et, partant, contiennent en elles une croyance existentielle relative au monde. [...] Les états psychiques concrets [...] sont bien l'objet visé par le regard de l'attention ; mais le moi attentionnel, en tant que moi philosophique, pratique l'abstention envers ce donné intuitif » (*op. cit.*, p. 44-45). Ce que semble refuser ici Henry, c'est la thèse selon laquelle l'épochè à l'égard du monde pourrait également s'appliquer aux « vécus psychiques » — aux *cogitationes* —, et justement parce qu'il conteste qu'il y ait dans la moi « naturel » une « prise de position » à l'égard de lui-même telle qu'il se conçoive immédiatement et naïvement comme un donné « real » appartenant au monde, ou comme un « moi empirique ». Or si tel n'est pas le cas — si le vécu n'a rien d'originellement « real » —, il n'est nul besoin — et il est même illégitime — de lui « appliquer » la méthode de la réduction. Notons que Henry retrouve ici le nœud de la critique heideggerienne de Husserl menée dans les *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, trad. fr. A. Boutot, Paris, Gallimard, 2006, not. p. 146 *sqq.*

¹²⁹ Référence à M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 255 : « L'idée d'un espace unique et celle d'un temps unique, étant appuyées à celle d'une sommation de l'être dont Kant justement a fait la critique dans la Dialectique Transcendantale, doit être mise entre parenthèses et produire sa généalogie à partir de notre expérience effective. Cette nouvelle conception de la réflexion, qui est la conception phénoménologique, revient en d'autres termes à donner une nouvelle définition de l'a priori. Kant a déjà montré que l'a priori n'est pas connaissable avant l'expérience, c'est-à-dire hors de notre horizon de facticité, et qu'il ne peut être question de distinguer deux éléments réels de la connaissance dont l'un serait a priori et l'autre a posteriori. Si l'a priori garde dans sa philosophie le caractère de ce qui *doit* être, par opposition à ce qui existe en fait et comme détermination anthropologique, c'est seulement dans la mesure où il n'a pas suivi jusqu'au bout son programme qui était de définir nos pouvoirs de connaissance par notre condition de fait et qui devait l'obliger à replacer tout être concevable sur le fond de ce monde-ci. » On voit donc qu'à partir d'un même diagnostic — l'a priori kantien n'a pas d'autre être que celui d'être l'a priori de l'a posteriori — Henry annonce une tout autre direction de travail que celle de Merleau-Ponty, consistant non pas, comme ce dernier le précise immédiatement à la suite de ce passage, à faire de « l'ouverture à notre monde de fait » le « commencement de la connaissance », mais à purifier au contraire le transcendantal kantien de sa référence « téléologique » à ce qu'il rend possible, et à lui reconnaître, une fois précisé son « statut » ontologique, une autonomie et une *réalité* propres *en tant que* « possibilité » et comme corrélat d'une « expérience interne transcendante ».

¹³⁰ Cette remarque est formulée par Henry au cours d'une lecture suivie du § 41 d'*Ideen I*, « La composition réelle (*Der reelle Bestand*) de la perception et son objet (*Objekt*) transcendant ». Husserl y distingue la transcendance propre à la chose perçue, et les composantes « réelles » — en tant qu'elles appartiennent à la sphère de la *cogitatio* — de la perception de la chose, qu'il décrit alors comme « un système complexe formé par un divers ininterrompu d'apparences et d'esquisses » dans lequel « viennent s'esquisser eux-mêmes (*sich abschatten*), à travers une continuité déterminée, tous les moments de l'objet qui s'offrent dans la perception avec le caractère de se donner soi-même corporellement » (*op. cit.*, p. 132-133). Mais c'est plus particulièrement sur la fin du paragraphe que se concentre Henry ; Husserl note en effet : « Il ne faut pas perdre de vue que les data de sensation qui exercent la fonction d'esquisse — esquisse de la couleur, esquisse du lisse, esquisse de la forme, etc., autrement dit la fonction de "figuration" — sont par principe complètement différents de la couleur prise absolument, du lisse pris absolument, de la forme prise absolument, bref de tous ces divers moments qui sont des *moments de la chose*. *Bien qu'elle porte le même nom, il est exclu par principe que l'esquisse soit de même genre que ce qui est esquissé*. L'esquisse est du vécu. Or le vécu n'est possible que comme vécu, et non comme spatial. Ce qui est esquissé n'est possible par principe que comme spatial (il est précisément par essence spatial) et n'est pas possible comme vécu. Il est même particulièrement absurde de prendre l'esquisse de forme (celle par exemple d'un triangle) pour quelque chose de spatial, de possible dans l'espace ; ce faisant, on la confond avec la forme esquissée, c'est-à-dire avec la forme qui apparaît. » Et Husserl ajoute : « Ce sera même le thème de recherches importantes d'établir une distinction complète et systématique entre les divers moments réels de la perception en tant que *cogitatio*, et d'autre part les moments qui appartiennent au *cogitatum* transcendant à la perception... » (*ibid.*, p. 134). Or c'est précisément la rigueur d'une division opérée sur une telle base que conteste ici Henry, en opposant le « vécu » au « vivant ». Sans doute le « vécu » se distingue-t-il de l'objet transcendant qui s'y esquisse, comme se distingue la sphère « non spatialisée » des *cogitationes* et l'objet « spatialisé » qui s'y annonce ; mais parce que le vécu, dans sa « réellité » propre, est ici pris comme le vécu de ce qui s'y esquisse, c'est son caractère « vivant » en tant qu'il appartient à la « vie » de la conscience et possède ainsi sa réalité « impressionnelle » propre indépendamment du mode d'être de ce qui, téléologiquement, s'y annonce, qui se trouve recouvert. Ou pour le dire autrement, et dans le langage de *L'essence de la manifestation*, le caractère non spatial des « esquisses » ne doit pas cacher qu'elles se trouvent prises, chez Husserl, dans le mouvement même de la « distanciation phénoménologique », qu'elles se trouvent saisies en tant qu'animées par l'intentionnalité, et ne sont finalement « réelles » qu'à cette condition d'ouvrir ainsi la spatialité comme milieu de manifestation des « choses » spatiales. En ce sens, le « vivant » — autrement dit le « réel » en tant qu'il appartient à la vie et n'est envisagé qu'en tant qu'il y appartient — est ce qui n'est ni spatial ni, en lui-même, *spatialisant* — ce en quoi ne « s'annonce » ou ne « s'esquisse » absolument rien de transcendant. Cette interprétation se trouve confirmée par la suite de la note — qui mène la discussion au prisme plus précis de l'opposition de la forme et de la matière — mais confronte bien entendu Henry au même problème que Husserl, fût-il déplacé d'un cran en direction de l'origine : celui d'établir une distinction complète et systématique — et de déterminer le critère proprement phénoménologique permettant de séparer les « mixtes » — entre les divers moments réels de la vie, selon qu'il s'agit de l'impressionnel « vivant » ou de ce qui, dans la *cogitatio*, se trouve déjà pris dans une fonction téléologiquement déterminée.

¹³¹ La suite de cette note consiste, de manière cohérente, en une lecture suivie du § 85 d'*Ideen I*, « Hylè sensuelle et morphé intentionnelle », qui répète et finalement généralise l'opposition du § 41 entre les composantes « réelles » de la perception et les objets

transcendants qui s’y esquissent — notamment, et l’on sait l’importance que ce point prendra dans la phénoménologie « matérielle », en soulignant l’appartenance, aux « vécus primaires » du § 58 de la VIe des *Recherches logiques*, des « sensations de plaisir » et de « douleur » ainsi que des « moments sensuels de la sphère des “impulsions” (*Triebe*) » (*op. cit.*, p. 288). Or c’est à cette occasion que Husserl formule, mais pour le laisser en suspens, le double problème de leur possible autonomie les unes à l’égard des autres : « Ce n’est pas le lieu de décider si, dans le flux du vécu, ces vécus sensuels sont partout et nécessairement porteurs de quelque “appréhension qui les anime” (en y joignant tous les caractères que cette appréhension exige et rend possible), autrement dit, s’ils sont toujours impliqués dans des *fonctions intentionnelles*. D’autre part, nous laisserons également en suspens, pour commencer, la question de savoir si les caractères qui instituent essentiellement l’intentionnalité peuvent avoir une plénitude concrète sans soubassements sensuels » (p. 289) — ou, dans la formulation de la page suivante, la question de la possibilité de « matières sans forme » et de « formes sans matières ». Mais si cette double possibilité se trouve, au moins méthodologiquement, laissée de côté, c’est pour autant que la méthode phénoménologique reste une « analyse intentionnelle » au sein de laquelle, précisément, « les data sensibles se donnent comme matière à l’égard des formations intentionnelles ou de donations de sens de degré différent, à l’égard de formations simples (*schlichte*) et de formations fondées (*fundierte*) de manière originale » (p. 289). Ce que cherche au contraire Henry, c’est une forme qui ne se contente plus d’animer une « matière » ne se phénoménalisant pour sa part qu’en tant qu’elle s’y esquisse, mais une forme qui, comme « *Wie* », comme un certain *comment* ou un certain « mode » de l’apparaître, soit à elle-même sa propre « matière », et une « matière » qui — par opposition dès lors au concept husserlien de « hylè » — ne soit justement plus ce qui « remplit » une forme qui en serait par principe « séparable » et s’avérerait comme telle dénuée de densité phénoménologique intrinsèque — ce que Henry décrit ici comme une « première couche de transcendance » —, mais la texture « réelle » de l’auto-phénoménalisation de la forme. Pour une première approche de ce point — mais qui dépasse l’horizon husserlien — on se reportera à *L’essence de la manifestation*, § 57 *sqq.* ; et pour un développement davantage thématique, on consultera bien sûr « Phénoménologie matérielle et phénoménologie hylétique », *op. cit.*, not. p. 24 *sqq.* — texte fondamental dont nous trouvons déjà ici l’une des principales lignes directrices.

¹³² Allusion à la fameuse sentence de Démocrite : « L’homme est ce que nous savons tous », cité par Sextus Empiricus, *adv. Math.*, II, 5.

¹³³ La question de l’origine des catégories est l’un des nœuds de la lecture henryenne de Maine de Biran (cf. *Philosophie et phénoménologie du corps*, *op. cit.*, p. 30 *sqq.*), avant de l’être de celle de Marx (cf. par exemple *Marx I*, *op. cit.*, p. 429 *sqq.*) Mais plus que leur *origine*, c’est leur *connaissance* par l’esprit qui est ici en question, et c’est en effet cet aspect problématique de la *Critique de la raison pure* que soulignait P. Lachièze-Rey dans *L’idéalisme kantien*, *op. cit.*, notamment p. 52 *sqq.*, en l’étendant à « l’activité » de l’esprit en général : « Les catégories, nous dit Kant dans la *Critique de la raison pure*, sont les principes de la reconnaissance des phénomènes, — mais, avant d’être principes de reconnaissance, elles demandent à être reconnues ; — il n’y a qu’une expérience, qu’un seul espace et qu’un seul temps, nous dit-il encore ; mais cette unité de l’expérience ou des formes, il faut bien la reconnaître comme telle dans chaque représentation ; le *je pense* est la copule suprême d’Univers ; mais cette copule elle-même doit être aperçue comme identique au-delà de toute multiplicité de ses manifestations » (*ibid.*, p. 52). Or c’est précisément ce que la lettre du kantisme, selon Lachièze-Rey, ne permet pas : « La conscience transcendantale qui, orientée vers l’expérience dont elle doit faire l’unité, apparaît comme le fondement même de tout l’édifice, est littéralement un pur rien, en tant que conscience de soi, c’est-à-dire en tant que

renfermant une lumière intérieure qui la révélerait à elle-même. » (*ibid.*, p. 56) Aussi est-ce vers une réforme tout à fait henryenne du kantisme que s'oriente Lachièze-Rey : « Il est donc essentiel, tout en étudiant le mécanisme de la construction opérée par la conscience déterminante, de mettre en lumière ce qui ne peut entrer dans le cadre de cette construction et doit pourtant être considéré comme une acquisition positive [...]. La philosophie du sujet prendra une valeur autonome et cessera d'être simplement un moyen pour la philosophie de l'objet ; au reste, ne serait-elle qu'un moyen, comment admettre sans réserve cette thèse paradoxale selon laquelle, l'objet n'étant que par le sujet et ne pouvant être connu que par la conscience qu'a le sujet de sa loi de construction, ce dernier ne saurait cependant être connu ? » (*ibid.*, p. 58-59). Mais bien entendu, et c'est ce que semble suggérer l'allusion à Renouvier, il ne saurait s'agir ici de faire dépendre l'objectivité des catégories kantienne de l'arbitraire d'une connaissance « subjective ». Cf. sur ce point notre note suivante.

¹³⁴ Allusion possible à E. Bréhier, *Histoire de la philosophie, tome III, XIX^e-XX^e siècles*, Paris, PUF, 1964 (initialement paru chez Alcan en 1928), et à l'idée selon laquelle les catégories, qui faisaient chez Kant l'objet d'une déduction transcendantale, deviennent chez Renouvier de simples objets de « croyance » : « Il n'y a rien de pareil, chez Renouvier, à la déduction transcendantale kantienne qui démontre les catégories d'après le principe de la possibilité de l'expérience ; elles sont chez lui de simples faits, des faits généraux, qui sont "proposés à la croyance à titre de formes essentielles de la réalité" » (p. 847). Nulle doute que ce qui apparaît ici à Henry comme une « dérive psychologue » trouve à ses yeux son fondement dans l'insuffisance de la déduction kantienne des catégories elle-même — telle que, pour en rester au kantisme français, P. Lachièze-Rey avait su la souligner, ouvrant toutefois à la philosophie une tout autre voie que celle du psychologisme. Cf. sur ce point notre note précédente.

¹³⁵ Pour cette allusion à Roland Dalbiez, *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*, Paris, Desclée de Brouwer, 1949, voir *L'essence de la manifestation, op. cit.*, p. 498, note 1, et beaucoup plus tardivement *Généalogie de la psychanalyse, op. cit.*, p. 354 : « Dalbiez avance sans cesse une théorie de la conscience qui réaffirme sous des formes diverses son inconscience originelle. C'est ainsi par exemple que dans notre perception d'un arbre, "nous ne connaissons en aucune manière notre vision, nous ne la saisissons qu'après coup, par un second acte". Et cela est vrai non seulement de "la sensation externe", c'est-à-dire de la vision, mais de la vie psychique en général. La conception d'une couleur n'exhibe que cette couleur, la conception, inconsciente en elle-même, ne devenant consciente qu'à la suite d'un nouvel acte spécifique de saisie faisant d'elle aussi, mais alors seulement, une "connaissance". L'hétérogénéité du second acte par rapport au premier s'exprime dans sa contingence, dans le fait que le premier n'implique nullement sa prise de conscience, fût-ce sous la forme d'une modalité ultérieure : "il est parfaitement concevable que la sensation et l'intellection se produisent en nous mais restent à l'état inconscient". "Celle postériorité de la conscience par rapport à la connaissance", dont l'auteur ajoute qu'elle "a été mise en relief par les néo-réalistes américains", ne signifiant rien d'autre, si l'on veut bien sonder ses ultimes implications ontologiques, que la non-phénoménalité de la phénoménalité comme telle, son voilement dans le phénomène, dans l'ob-stance de la table, de la couleur, etc., c'est la méthode psychanalytique qui va lui fournir son illustration la plus remarquable et un semblant de vérité. »

¹³⁶ Cette remarque intervient au fil d'une lecture suivie du § 113 d'*Ideen I*, « Positions actuelles et potentielles » — paragraphe très complexe dans lequel Husserl « répète » en quelque sorte temporellement les considérations consacrées à la « modification de neutralité ». Plus précisément, il s'agit d'opposer « conscience positionnelle » actuelle et potentielle, mais aussi de distinguer entre les manières spécifiques qu'ont la conscience

positionnelle et la conscience « neutre » d'être « potentielles », et d'appliquer ces distinctions à la « perception » des « vécus » eux-mêmes. Or c'est au fil de cette discussion aride qu'intervient le passage que commente ici spécifiquement Henry : « Chaque vécu réel, en tant qu'il est présent ou, comme l'on peut dire encore en tant qu'unité temporelle constituée dans la conscience phénoménologique du temps, porte avec soi d'une certaine manière son caractère d'être, de la *même manière qu'une chose perçue*. À toute présence actuelle du vécu correspond au point de vue idéal une modification de neutralité : elle consiste en une présence possible du vécu mais à titre d'image ; cette présence correspond exactement à la précédente quant à son contenu. Un tel vécu imaginaire se caractérise non plus comme étant réellement présent mais comme étant "quasi"-présent. En fait tout se passe exactement comme lorsque l'on compare les données noématiques d'une perception quelconque avec celle d'une imagination (d'une contemplation en imagination) qui, au point de vue idéal lui correspond exactement : le perçu est caractérisé comme "être réellement présent", l'imaginaire qui lui est parallèle, comme être identique quant au contenu, mais comme "pure image", comme être "quasi"-présent. Ainsi : *la conscience originelle du temps joue elle-même le rôle d'une conscience perceptive* et a sa contrepartie dans une conscience imageante correspondante. Cette conscience du temps qui embrasse tout n'est pas, cela va de soi, *un percevoir immanent continu* au sens fort du mot, c'est-à-dire au sens d'un percevoir *qui pose l'être de façon actuelle*, ce percevoir étant lui-même un vécu en notre sens, un vécu situé dans le temps immanent, doté d'une durée présente, constitué dans la conscience du temps. En d'autres termes, elle n'est pas, comme il va de soi, une réflexion interne continue où les vécus, *posés* au sens spécifique, *saisis* de façon actuelle *comme étant*, seraient objectivés » (p. 377-378). Malgré la critique ici formulée par Henry, on ne peut qu'être frappé par la tentative husserlienne de conférer ici un sens phénoménologique à la présence à soi du flux — que le § 83 décrira comme une « Idée au sens kantien » — en termes de « conscience non actuelle » du temps total, ce que Henry lui-même, dès *Philosophie et phénoménologie du corps*, tentera d'appréhender dans les termes d'une « possibilité ontologique » *réelle en tant que possibilité* et dominant les différentes dimensions du flux temporel (*op. cit.*, p. 39-40, p. 134-135, p. 162, p. 239, p. 259, p. 261).

¹³⁷ Cette remarque se présente comme un commentaire d'un extrait du § 96 d'*Expérience et jugement*, « Le jugement particulier », c) *Les jugements particuliers imaginaires comme jugement d'existence « a priori »* (*op. cit.*, p. 452). Dans ce paragraphe, Husserl tente de rendre compte du jugement d'existence en tant qu'il porte sur des possibilités *a priori* de particularité — et ainsi d'un certain usage de l'expression « il y a ». Lorsque nous disons « il y a des triangles », nous ne posons pas l'existence d'un certain triangle, mais nous affirmons, écrit Husserl, qu'« *il est possible a priori qu'il y en ait* ». La dimension *a priori* d'un tel jugement est ici cruciale : il s'agit de « propositions existentielles réelles », mais qui expriment « *l'existence de possibilités*, de la possibilité qu'il y ait des triangles, mais non pas purement et simplement le fait qu'il y a des triangles » (p. 453). La difficulté, soulignée par Husserl, est toutefois qu'un tel concept de possibilité a dès lors un double statut : il désigne une possibilité *a priori* de tel ou tel « réalité » ou de tel ou tel étant — en l'occurrence d'un triangle — qui est *elle-même* une certaine réalité. Comme l'écrit Husserl, « les possibilités pures sont elles-mêmes de l'étant, quelque chose qui est en vérité, et ainsi les propositions particulières qui sont données dans leur ipséité comme possibilités pures dans une production originaire sont également quelque chose d'étant » (p. 454). On comprend dès lors ce qui aura retenu l'attention de Henry dans ce passage : sans doute y a-t-il là un risque de réduire le concept phénoménologique de « possibilité » à son sens mathématique, et plus généralement d'en dégager la portée à partir de la fonction qu'il occupe dans la constitution de certaines ontologies régionales ; mais ce qui importe tout autant ici, c'est la thèse d'une réalité *de la*

possibilité en tant que possibilité — d'une autonomie de la possibilité par rapport à ce qu'elle rend possible — thèse qui constitue, depuis *Philosophie et phénoménologie du corps*, l'un des fils conducteurs de la méditation de Henry sur l'être de l'ego. C'est ce que suggère d'ailleurs une note préparatoire à *Philosophie et phénoménologie du corps* dans laquelle Henry, en référence explicite au sens de la possibilité eidétique décrite par Husserl au § 135 des *Ideen I*, note pour lui-même : « Reprise [du concept de] possibilité ontologique réelle [...]. Le corps est le mouvement réel de la pure possibilité, par lui ce qui est entendu par ontologique prend une signification soigneusement déterminée. » (Ms A 5-6-2866). Et c'est en effet ce qu'établira le texte publié : « L'être de la connaissance ontologique a été identifié par Maine de Biran avec celui de l'ego, mais l'ego, c'est le corps. Voilà pourquoi la connaissance ontologique n'est pas une possibilité vide, pourquoi son existence n'est pas une existence virtuelle qui aurait besoin du concours d'une réalité étrangère pour passer à l'acte, pourquoi, enfin, elle est un être réel, parce qu'elle est l'être même de notre corps... » (*Philosophie et phénoménologie du corps*, *op. cit.*, p. 131). On verra plus loin que c'est également au fil du problème de la possibilité — de la *réalité* de la possibilité — que Henry tente à plusieurs reprises de se situer par rapport à la problématique heideggerienne.

¹³⁸ Cette remarque est rédigée au fil d'une lecture suivie du § 10 d'*Expérience et jugement*, « Le retour à l'évidence de l'expérience comme retour au monde de la vie. Destruction des idéalizations qui voilent le monde de la vie », *op. cit.*, p. 47 *sqq.* Husserl note : « Le retour au monde de l'expérience est *retour au "monde de la vie"*, c'est-à-dire au monde dans lequel nous vivons toujours déjà, et qui constitue le sol de toute opération de connaissance et de toute détermination scientifique. » La critique que formule ici Henry — « la dénonciation de ce concept de monde par la mise en lumière du *Lebenswelt* ne fait nullement sortir du monisme et ne pose même pas le *problème du monde comme tel* » — préfigure celle qui sera menée plus systématiquement dans le *Marx*, mais surtout dans *La Barbarie* : dans la mesure où le « monde de la vie » ne se trouve conquis que dans un « questionnement en retour » depuis la sphère des idéalités, et que le sol ainsi atteint est lui-même saisi eu égard à la constitution des idéalités qu'il a rendu possible et dont il s'agit justement d'éclaircir le fondement et l'origine, la « dénonciation » husserlienne reste prise dans le « monisme ontologique » de la « phénoménalité du monde », entendu « dynamiquement » et conformément au *telos* de la fondation qui l'anime — l'empêchant de poser le problème du « monde de la vie » en référence à la vie elle-même en tant qu'elle diffère, dans sa phénoménalité, de celle du monde. Voir sur ce point *La barbarie*, Paris, PUF, « Quadrige », 2004, p. 23 : « C'est par là que le savoir scientifique est homogène au savoir de la conscience en général et le prolonge simplement, parce qu'il obéit comme lui au *telos* de l'évidence, c'est-à-dire à un même effort pour porter en pleine lumière devant le regard ce qui dans cette lumière sera clairement aperçu et, de cette façon, indubitable » ; et de même p. 74 : « Ici se découvre à nous l'insuffisance de la démarche déjà classique de la phénoménologie qui, prenant le contre-pied de la science galiléenne, accomplit la question en retour du monde-de-la-science au monde-de-la-vie et de celui-ci à la conscience de ce monde. Car la conscience du monde [est] "conscience de", [...] intentionnalité, ou, plus ultimement, [...] ek-stase de l'Être où l'intentionnalité à son tour se déploie » ; cf. enfin p. 105 : « Quand la subjectivité n'est plus rien d'autre que l'extériorité et son déploiement, quand elle n'est plus rien de vivant et que ce par quoi elle est la vie est perdu de vue, nié ou occulté, et cela par la philosophie aussi bien que par la science, alors la première n'a aucune leçon à rappeler à la seconde, elles vivent l'une et l'autre dans le même oubli, dans la même stupeur devant ce qui est là-devant, qui a seul le titre d'être à leurs yeux. »

¹³⁹ Notre « intuitus », écrit Kant dans des pages célèbres, « n'est pas originaire, c'est-à-dire tel que l'existence même de l'objet de l'intuition soit donnée par lui (mode qui, autant que

nous pouvons en juger, ne peut convenir qu'à l'Être suprême), mais qu'il dépend de l'existence de l'objet, et que par conséquent il n'est possible qu'autant que la capacité représentative du sujet est affectée par l'objet » (*Critique de la Raison pure*, « Esthétique transcendantale », § 8, AK B72). Dans *Kant et le problème de la métaphysique*, Heidegger répétera ce thème en tentant d'en extraire un concept *proprement ontologique* de sensibilité : « Si l'intuition humaine est réceptive en tant que finie et si la possibilité de recevoir un "don" présuppose une affection, il nous faut en effet des organes capables d'être affectés, c'est-à-dire des "sens". L'intuition humaine n'est point "sensible" parce que son affection se produit au moyen des organes des sens ; le rapport est inverse : c'est parce que notre existence est finie... qu'elle doit nécessairement recevoir [l'étant], ce qui signifie qu'elle doit offrir à l'étant la possibilité de s'annoncer. Des organes sont nécessaires pour que cette annonce puisse se transmettre. L'essence de la sensibilité se trouve dans la finitude de l'intuition. Les organes sont au service de l'affection, sont donc des organes des sens parce qu'ils appartiennent à l'intuition finie, c'est-à-dire à la sensibilité. Kant trouve ainsi pour la première fois un concept ontologique et *non sensualiste* de la sensibilité » (*op. cit.*, § 5, p. 87). Le concept henryen d'auto-affection peut être compris comme une tentative de dépasser ce lien intrinsèque et ontologique entre sensibilité et finitude.

¹⁴⁰ Cette remarque est rédigée par Henry en marge d'une lecture suivie du § 25 d'*Ideen I* intitulé « Le positiviste considéré dans la pratique comme savant, le savant considéré au moment de la réflexion comme positiviste », *op. cit.*, p. 79-81, paragraphe dans lequel Husserl tente de faire valoir que, lors même qu'il la rejette en théorie, le savant naturaliste ne cesse de faire un usage pratique d'une connaissance proprement eidétique. Mais l'expression de « vrai positivisme » est bien entendu une allusion au § 20 : « Si par "positivisme", on entend l'effort, absolument libre de préjugé, pour fonder toutes les sciences sur ce qui est "positif", c'est-à-dire susceptible d'être saisi de façon originale, c'est nous qui sommes les véritables positivistes » (*ibid.*, p. 69). Pour une discussion, dans le prolongement de cette note, du rapport entre positivisme et intuitionnisme phénoménologique, voir *L'essence de la manifestation*, *op. cit.*, p. 60 sqq.

¹⁴¹ Cette remarque intervient en marge d'une lecture suivie du § 46 des *Ideen I*, qui tire les conclusions, concernant le cogito lui-même, des distinctions diversement établies dans les paragraphes précédents entre donation immanente et donation transcendante (voir sur ce point notre appareil critique au Ms A 6-2-3618, à laquelle la présente note fait très clairement écho). Husserl remarque en effet : « De toute cette analyse se dégagent d'importantes conséquences. Toute perception immanente garantit nécessairement l'existence (*Existenz*) de son objet. Quand la réflexion s'applique sur mon vécu pour le saisir, j'ai saisi un absolu en lui-même, dont l'existence (*Dasein*) ne peut par principe être niée ; autrement dit, l'idée que son existence ne soit pas, est par principe impossible ; ce serait une absurdité de croire possible qu'un vécu *donné de cette façon* n'existe *pas* véritablement. Le flux du vécu, qui est mon flux, celui du sujet pensant, peut être aussi largement qu'on veut non-appréhendé, inconnu quant aux parties déjà écoulées et restant à venir ; il suffit que je porte le regard sur la vie qui s'écoule dans sa présence réelle et que dans cet acte je me saisisse moi-même comme le sujet pur de cette vie [...] pour que je puisse dire sans restriction et nécessairement : *Je suis*, cette vie est, je vis : cogito. Tout flux vécu, tout moi en tant que tel, implique la possibilité de principe d'atteindre à cette évidence : chacun porte en soi-même la garantie de son existence (*Daseins*) absolue, à titre de possibilité de principe » (p. 148-149). On le voit, Husserl n'est pas loin de tenir ici une position similaire à celle que suggère Henry dans le Ms A 6-2-3618, au fil d'une lecture suivie des §§ 44 et 82 d'*Ideen I* : que la perception immanente des vécus, en tant que temporels, soit elle-même — quoique d'une autre manière que l'est la donation transcendante de la chose — par principe « inadéquate », n'empêche que, sur un autre plan,

l'existence absolue du sujet qui les porte s'atteste indubitablement. Il s'agirait donc de distinguer la donation absolue-relative des vécus et celle, véritablement absolue, de l'existence du sujet qui les vit. Mais c'est justement la manière dont Husserl esquisse ici cette seconde donation que met en question Henry : d'une part en tant qu'elle serait le corrélat d'un « regard » porté sur le vécu, et qui plus est d'un regard « possible » — comme si l'existence ne s'attestait pas elle-même et d'elle-même toujours *avant* et *indépendamment* de ce « regard », et comme si la phénoménalité de cette auto-attestation ne tranchait pas avec celle de l'intuition du vécu au travers duquel, selon Husserl, elle se trouve appréhendée ; et d'autre part — mais toute la force de Henry est de montrer qu'il s'agit finalement d'une même question — en tant que c'est le mode de donation de l'ipséité de cette existence qui se trouve ici laissé dans l'ombre.

¹⁴² Cette remarque se trouve rédigée au cours d'une lecture suivie du § 7 des *Méditations cartésiennes* (« L'évidence de l'existence du monde n'est pas apodictique. Que cette évidence est comprise dans la révolution cartésienne », *op. cit.*, p. 40), dans lequel Husserl note : « Il est clair que l'expérience sensible universelle, dans l'évidence de laquelle le monde nous est perpétuellement donné ne saurait être considérée sans plus comme apodictique, c'est-à-dire comme excluant de façon absolue la possibilité de douter de l'existence du monde, c'est-à-dire la possibilité de sa non-existence » (*ibid.*, p. 41).

¹⁴³ Cette remarque se rapporte au § 8 des *Méditations cartésiennes* ; le passage auquel Henry fait plus précisément référence — en parlant de la subjectivité transcendante comme du « couple » évidence/contenu — est peut-être celui-ci : « L'“époque phénoménologique”, cette “mise entre parenthèses” du monde objectif, ne nous placent pas devant un pur néant. Ce qui, en revanche et par là même, devient mien, à moi sujet méditant, c'est ma vie pure avec l'ensemble de ses états vécus purs et de ses objets intentionnels, c'est-à-dire l'universalité des “phénomènes” au sens spécial et élargi de la phénoménologie. On peut dire aussi que l'époque est la méthode universelle et radicale par laquelle je me saisis comme moi pur, avec la vie de conscience pure qui m'est propre, vie dans et par laquelle le monde objectif tout entier existe pour moi, tel justement qu'il existe pour moi. » (*op. cit.*, p. 46).

¹⁴⁴ Cette remarque se trouve rédigée au fil d'une lecture suivie du § 9 des *Méditations cartésiennes* (« Portée de l'évidence apodictique du “je suis” », *op. cit.*, p. 47). Husserl note, en ouverture de ce paragraphe : « La question suivante est de savoir si cette réduction rend possible une *évidence apodictique* de l'existence de la subjectivité transcendante. L'expérience transcendante du moi ne pourra servir de support à des jugements apodictiques que si elle est elle-même apodictique » (p. 47-48) — tout le problème étant finalement pour Henry de savoir si le concept d'apodicticité est dans les deux cas identique. Notons qu'il y a là, ramassé en quelques phrases, l'essentiel de la critique henryenne de « l'intuitionnisme » et de la « méthode phénoménologique » en tant qu'elle se fonde sur son « monisme ».

¹⁴⁵ Cette remarque intervient en marge d'une lecture suivie du § 15 des *Méditations cartésiennes* ; après avoir évoqué l'époque, le « dédoublement du moi » — « au-dessus du moi naïvement intéressé au monde s'établira en *spectateur désintéressé* le moi phénoménologique » — et la « description pure » des événements de la vie psychique rendue dès lors possible, Husserl note que c'est « dans cette pureté seulement » que peut se fonder une « *critique générale de la conscience*, comme l'exigent nos préoccupations philosophiques » — laquelle suppose à la fois une critique de l'évidence et « une attitude d'absolue indépendance de toute pré-conception » (*op. cit.*, p. 68-69).

¹⁴⁶ Cette remarque se trouve rédigée au cours d'une lecture suivie du § 64 des *Méditations cartésiennes* (« Epilogue », *op. cit.*, p. 244). Plus précisément, Henry semble ici se référer au passage dans lequel, avoir déclaré que « la phénoménologie transcendante,

systématiquement et pleinement développée, est *eo ipso* une *authentique ontologie universelle* [...], non pas une ontologie formelle et vide, mais une ontologie qui inclut toutes les possibilités régionales d'existence, selon toutes les *corrélations* qu'elles impliquent » (*ibid.*, p. 249), Husserl ajoute, « afin d'éviter les malentendus », que la phénoménologie « n'élimine que la métaphysique naïve, opérant avec les absurdes choses en soi, mais qu'elle n'exclut pas la métaphysique en général. [...] À l'intérieur de toute sphère monadique effective, et, à titre de possibilité idéale, à l'intérieur de la sphère monadique imaginable, réapparaissent tous les problèmes de la réalité contingente, de la mort, du destin, le problème de la possibilité d'une vie "authentiquement" humaine et ayant un "sens" dans l'acception la plus forte de ce terme et, parmi ces problèmes, ceux du "sens" de l'histoire et ainsi de suite, en remontant toujours plus haut. Nous pouvons dire que ce sont là des problèmes éthiques et religieux, mais posés sur un terrain où doit être posée toute question qui peut avoir un sens possible pour nous » (*ibid.*, p. 250).

¹⁴⁷ Cette remarque intervient en marge d'une lecture suivie du § 7 c) de *Sein und Zeit*, et plus particulièrement de ce fameux passage où l'on peut en effet lire : « Plus haut que l'effectivité se tient la possibilité. La compréhension de la phénoménologie consiste uniquement à se saisir d'elle comme possibilité » (*op. cit.*, p. 38, trad. fr. p. 49).

¹⁴⁸ Cette remarque est rédigée au fil d'une lecture suivie du § 82 d'*Expérience et jugement*, « Les généralités empiriques et leur extension. L'idéalité du concept ». Plus précisément, Henry évoque ici la distinction proposée par Husserl entre les possibilités ou généralités réelles, « qui appartiennent à l'extension des concepts empiriques », et « les possibilités pures auxquelles se rapportent les généralités pures » (*op. cit.*, p. 401). Mais l'importance de cette note réside dans le témoignage qu'elle apporte d'une des préoccupations principales de Henry dans tout ce travail préparatoire : dégager un nouveau concept de *possibilité* qui soit à la mesure de l'être de l'ego. Voir sur ce point notre appareil critique au Ms A 6-4-3859 (note 137).

¹⁴⁹ Sur cette référence à la p. 450 d'*Expérience et jugement*, voir notre appareil critique au Ms A 6-4-3859 (note 137).

¹⁵⁰ Cette remarque est formulée à l'occasion d'une lecture suivie de la *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 479-480 : « Le temps [...] n'est pas autre chose qu'une fuite générale hors du Soi, la loi unique de ces mouvements centrifuges, ou encore, comme dit Heidegger, une "ek-stase" [...]. Le temps dans l'expérience primordiale que nous en avons n'est pas pour nous un système de positions objectives à travers lesquelles nous passons, mais un milieu mouvant qui s'éloigne de nous, comme le paysage à la fenêtre du wagon. Cependant, nous ne croyons pas pour de bon que le paysage se meut, le garde-barrière passe en coup de vent, mais la colline là-bas bouge à peine, et, de même, si le début de ma journée s'éloigne déjà, le début de ma semaine est un point fixe, un temps objectif se dessine à l'horizon et doit donc s'ébaucher dans mon passé immédiat. Comment cela est-il possible ? Comment l'ekstase temporelle n'est-elle pas une désintégration absolue où l'individualité des moments disparaît ? C'est que la désintégration défait ce que le passage du futur au présent avait fait [...]. Puisque dans le temps être et passer sont synonymes, en devenant passé, l'événement ce cesse pas d'être. L'origine du temps objectif avec ses emplacements fixes sous notre regard ne doit pas être cherchée dans une synthèse éternelle, mais dans l'accord et le recouvrement du passé et de l'avenir à travers le présent, dans le passage même du temps. » La question ici posée par Merleau-Ponty — comment comprendre *qu'il y a* un passé, comment comprendre son immobilité dans son irréductible *facticité*, comment comprendre, en somme, *le fait que le passé est justement ce qui ne passe pas* ? — est celle que répétera à son tour P. Ricoeur dans *Temps et récit*, à l'occasion de sa lecture critique des *Leçons husserliennes* : « La modification rétentionnelle, semble-t-il, fait comprendre la *retombée*

dans le passé, non la *fixité* de la situation dans le temps » (P. Ricœur, *Temps et récit, tome III : Le temps raconté*, Paris, Seuil, « Essais » 1985, p. 69). Or c'est de manière tout à fait conforme à ce qui est ici esquissée que Henry l'abordera pour sa part dans « Phénoménologie matérielle et phénoménologie hylétique ». Cf. par exemple *op. cit.*, p. 54-55 : « Quand la sensation originaire se retire, il y a quelque chose qui ne se retire pas, c'est, disons-nous, son essence en tant que l'auto-affection de la vie. Ce qui demeure n'est donc pas comme une substance inchangée au milieu de l'universel écoulement, comme une pierre au fond de la rivière — c'est l'historial de l'absolu, l'éternelle venue en soi de la vie. Parce que cette venue ne cesse d'advenir, ce qui demeure est le changement, non pas la déhiscence et l'échappement hors de soi à chaque instant mais ce qui, au contraire, dans l'épreuve de soi et comme l'implosion de cette épreuve, parvient en soi, s'empare de soi, s'accroît de son être propre. Ce qui demeure est l'accroissement. L'accroissement est le mouvement de la vie qui s'accomplit en elle en raison de ce qu'elle est, de sa *subjectivité* » (*op. cit.*, p. 54-55). Cf. aussi sur ce point le Ms A 6-7-3946 et notre appareil critique (note 154).

¹⁵¹ Cette note est rédigée en marge d'une lecture suivie de Maître Eckhart, *Traité et sermons, op. cit.*, Sermon n° 3, « La surabondance de l'être divin », p. 129 *sqq.* Le passage précis auquel se réfère ici Henry est le suivant : « Les choses que l'on ne voit ici-bas que remplies d'infirmité, on les connaît là-haut exemptes de tout défaut, et on les reçoit telles qu'elles sont toutes, indivises et proches les unes des autres ; les choses qui sont ici-bas éloignées les unes des autres sont rapprochées là-haut, parce que toutes n'y sont que dans la présent. Ce qui est arrivé le premier jour et ce qui arrivera au dernier, tout y est présent » (p. 130). Cette note marque bien l'ambiguïté de ce que l'on nomme souvent « l'intemporalité » ou l'éternité de la vie henryenne. Sans doute Henry retient-il, notamment de sa lecture d'Eckhart, l'idée d'une irréalité essentielle de l'être-passé et de l'être-futur, et ainsi d'une présence qui, non ekstatique, contiendrait la réalité de tout ce qui est réel ; mais une telle présence n'est pas « statique », autrement dit doit être animée par un mouvement de temporalisation tel que, demeurant en soi, elle rende néanmoins possible *et son propre devenir* » et la *temporalisation des ekstases*. Cf. sur ce point notre présentation, ainsi que notre note suivante.

¹⁵² Cette note est rédigée en marge d'une lecture suivie de Maître Eckhart, *Traité et sermons, op. cit.*, Sermon n° 10, « Comment l'âme saisit Dieu dans son origine fondamentale », p. 165 *sqq.* Lu plus en détail, le passage que commente Henry laisse clairement voir son lien avec le problème de la temporalité, et plus précisément avec celui d'un « éternel présent » auquel il tente déjà, au prisme des thèmes de l'engendrement et de la naissance, de conférer une dimension proprement *génétique* : « Si nous allions dire que Dieu a créé le monde hier ou qu'il le créera demain, ce serait folie de notre part. Dieu crée le monde et toutes choses dans un éternel présent. Même le temps qui est passé depuis mille ans est aussi présent à Dieu et aussi proche que le temps actuel. L'âme qui est dans l'instant présent, le père engendre en elle son Fils unique et par le même engendrement l'âme est réengendrée en Dieu. Aussi souvent que l'âme est réengendrée dans une telle naissance, le Père la réengendre dans son Fils unique » (*op. cit.*, p. 167). Mais c'est précisément parce qu'il s'agit là d'un processus dynamique que le concept henryen de « passivité ontologique originaire » sera un concept « temporal », et qu'il appellera de lui-même celui de « naissance » — une naissance saisie à la fois comme la « source » de l'être et du temps, et comme le processus de son engendrement ou, comme le dira de manière récurrente *L'essence de la manifestation*, comme sa « venue », pour autant toutefois que la « venue » ne « vienne » ni de l'horizon du futur, ni du présent lui-même, mais bien, comme le dira une autre note, du « passé », de « l'origine » (Ms A 6-7-3997). Nous renvoyons le lecteur, sur ce point, à notre présentation.

¹⁵³ Cette remarque intervient en marge d'une lecture suivie de la *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 325-326. À propos des « perceptions ambiguës » — « celles auxquelles nous donnons nous-mêmes un sens par l'attitude que nous prenons ou qui répondent à des questions que nous nous posons » — Merleau-Ponty note : « Elles ne peuvent pas servir à l'analyse du champ perceptif, puisqu'elles sont prélevées sur lui, qu'elles le présupposent et que nous les obtenons justement en utilisant les montages que nous avons acquis dans la fréquentation du monde. Une première perception sans aucun fond est inconcevable. Toute perception suppose un certain passé du sujet qui perçoit et la fonction abstraite de perception, comme rencontre des objets, implique un acte plus secret par lequel nous élaborons notre milieu. » Mais l'important, dans cette remarque critique de Henry, n'est pas seulement qu'il conteste la conception proposée ici du passé — au fil directeur de l'opposition gestaltiste fond/figure — mais aussi et surtout qu'il la conteste *au nom de la nécessité de concevoir le passé comme effectivement « agissant »*. C'est donc toute la problématique de l'*habitus* qui se trouve ici rejouée, et telle que, dès *Philosophie et phénoménologie du corps*, elle se trouve abordée *au prisme de l'équivalence entre être de l'ego, habitude, possibilité d'agir et mémoire* — série à laquelle *Généalogie de la psychanalyse* ajoutera l'inconscient comme inconscient « agissant » ou « effectif ». Voir par exemple *op. cit.*, p. 134-135 : « Nous appelons habitude l'être réel et concret de la possibilité ontologique et nous exprimons aussi bien l'idée que le corps est un pouvoir en disant qu'il est une habitude, l'ensemble de nos habitudes. Quant au monde, il est le terme de toutes nos habitudes, et c'est en ce sens que nous en sommes véritablement les habitants. [...] Le corps n'est pas un savoir instantané, il est ce savoir permanent qu'est mon existence même, il est mémoire. »

¹⁵⁴ Cette remarque se trouve rédigée au fil d'une lecture suivie de la *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 484-485. Citons ici un peu plus longuement le passage que recopie partiellement Michel Henry, afin d'en préciser le contexte : « Il n'y a du temps pour moi que parce que j'y suis engagé, c'est-à-dire parce que je m'y découvre déjà engagé, parce que tout l'être ne m'est pas donné en personne, et enfin, parce qu'un secteur de l'être m'est si proche qu'il ne fait pas même tableau devant moi et que je ne peux pas le voir, comme je ne peux pas voir mon visage. Il y a du temps pour moi parce que j'ai un présent. C'est en venant au présent qu'un moment du temps acquiert l'individualité ineffaçable, le "une fois pour toutes", qui lui permettront ensuite de traverser le temps et nous donneront l'illusion de l'éternité. Aucune des dimensions du temps ne peut être déduite des autres. Mais le présent (au sens large, avec ses horizons de passé et d'avenir originaires) a cependant un privilège parce qu'il est la zone où l'être et la conscience coïncident. » À certains égards, on notera une proximité entre la thèse merleau-pontienne — notamment dans sa charge critique à l'égard de Heidegger — et celle qu'annonce ici Henry et qu'il développera plus systématiquement dans « Phénoménologie matérielle et phénoménologie hylétique ». Mais c'est dire que ce qui est en jeu, dans ce commun primat accordé au présent, c'est la nature même de ce dernier, et bien plus, la nature de son rapport à l'ego dont il n'est pour Henry le présent que parce que la « coïncidence » dont parle Merleau-Ponty n'a précisément pas d'« horizon » : l'individuation des « moments » n'a lieu que par le « maintenant » en tant qu'il n'est pas une détermination d'un « champ de présence », mais une impression de l'ego sur le fond d'une auto-impressionnalité qu'on ne peut sans circularité situer dans le flux temporel. Pour le sens d'une telle problématique et de son traitement henryen, voir notre appareil critique au Ms A 6-7-3940 (note 150) ainsi que notre présentation.

¹⁵⁵ Ici, Michel Henry commente en le recopiant un large passage de la p. 489 de la *Phénoménologie de la perception*. Etant donné l'importance des thèmes émergeant dans cette note — la temporalisation comme « venue », dans son lien avec la question de la naissance

entendue comme « passivité ontologique originaire » —, nous avons jugé opportun de la publier en l'état.

¹⁵⁶ Sur le thème de « l'éternel présent » de Dieu chez Maître Eckhart, et la lecture que tente d'en faire ici Henry, voir notre appareil critique aux Ms A 6-7-3942 et Ms A 6-7-3943 (notes 151 et 152).

¹⁵⁷ Cf. B. Pascal, *Pensées*, *op. cit.*, 278 (424), p. 128.

¹⁵⁸ Sur cette critique de l'unilatéralité de l'analyse hégélienne de la lutte pour la reconnaissance, cf. *Textes inédits sur l'expérience d'autrui*, *op. cit.*, p. 91-103, et notre présentation, *ibid.*, p. 42 *sqq.*

¹⁵⁹ Allusion probable à Henry Birault, « Heidegger et la pensée de la finitude », *Revue internationale de philosophie*, Tome XIV, 1960, p. 160-162 : « Il y a un voile de l'Être absolument essentiel à son dévoilement [...]. La pensée remémorative de ce voile, de ce Néantir de l'Être, ou mieux encore, de ce refus dans la profusion *est* le mémorial de l'Être lui-même. En effet, cette déchirure angoissante de l'Être fait toute la spécificité de l'Être heideggérien. Elle est la racine cachée de l'identité essentielle de l'Être et du Temps dans *Sein und Zeit* [...]. Aussi est-il plus clair maintenant que Heidegger n'a jamais cessé d'être étranger à ce grand mouvement de la négativité et de la finitude modernes qui commence avec Hegel et qui s'achève dans l'existentialisme sartrien [...]. La véritable négativité [...], c'est maintenant au cœur même de la subjectivité humaine qu'il faut les chercher parce que l'Esprit, comme le rappelle Sartre avec Hegel et contre Heidegger, est le Négatif. [...] Pour Heidegger [...], il ne s'agit pas de mobiliser l'esprit après avoir consolidé la nature [...]. Sous le couvert de l'*Endlichkeit* et du Néant, c'est la pensée de l'être lui-même qui cherchait à se frayer un chemin dans le *Kampfplatz* de toute la métaphysique occidentale. »

¹⁶⁰ Cette note intervient au fil d'une lecture de l'analyse hégélienne de l'idéalisme dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, *op. cit.*, tome I, et plus particulièrement de sa page 198. Hegel y distingue en effet la certitude immédiate de l'idéalisme comme « assertion », et sa « vérité », qui n'est telle que « devenue », c'est-à-dire conquise dans le devenir dialectique ayant contraint le moi à passer par l'existence des autres moi, tout aussi fondés que lui à énoncer la certitude immédiate qui constitue le contenu même de l'idéalisme — à savoir qu'il est toute la réalité, que l'en soi est seulement en tant qu'il est pour la conscience, et que ce qui est pour la conscience est précisément « en soi » : « L'idéalisme qui, au lieu de présenter ce chemin, débute avec cette affirmation, n'est [...] qu'une pure *assertion* qui ne se conçoit pas soi-même et ne peut se rendre concevable aux autres. Il énonce une *certitude immédiate* en regard de laquelle se tiennent d'autres certitudes immédiates qui ont été perdues seulement le long de ce même chemin. C'est donc avec un droit égal que se présentent à côté de l'*assertion* de cette certitude les *assertions* des autres certitudes. La raison fait appel à la conscience de soi de chaque conscience singulière : Moi = Moi ; mon objet et mon essence *est* Moi, et aucune de ces consciences ne démentira cette vérité auprès de la raison. Mais, puisque la raison fonde la vérité sur cet appel, elle sanctionne par là même la vérité de l'autre certitude, de celle-ci précisément : *il y a un Autre pour moi* ; un Autre que *moi* m'est objet et essence, ou lorsque je suis à moi-même objet et essence, je suis cela seulement quand je me retire de l'Autre en général, et me mets à côté de lui comme une réalité effective. — C'est seulement quand la raison, comme *réflexion*, émerge de cette certitude opposée, que son affirmation de soi ne se présente plus seulement comme certitude et assertion, mais comme vérité ; et non à côté d'autres vérités, mais comme l'unique vérité. La *manifestation immédiate* de la vérité est l'*abstraction* de son être-présent, dont l'*essence* et l'être-en-soi sont le concept absolu, c'est-à-dire le mouvement de son être-devenu. » À la lumière de ce texte, on voit combien s'avère complexe la position que Henry — de manière ici, il est vrai, laconique — tente de conquérir : il s'agit d'abord de saluer le concept hégélien de vérité, en tant qu'il s'oppose à

une présence de l'absolu entendue comme « certitude immédiate » — « certitude immédiate » que *L'essence de la manifestation* mettra vigoureusement en question dans sa critique de « l'intuitionnisme » ; ou, pour le dire autrement, il s'agit d'abord pour Henry de faire sienne l'idée qu'il n'y a de vérité que *devenue* ; mais il s'agit *en même temps* de contester qu'un tel devenir ait à obéir au mouvement « dialectique » — à ses yeux tout aussi abstrait, c'est-à-dire « transcendant », que la « certitude immédiate » à laquelle il est supposé s'opposer. Tout le problème — que dans la lignée de Kierkegaard, Henry poursuivra jusque dans ses derniers écrits — étant donc de dégager *la possibilité d'un devenir immanent*, dans l'idée d'une « venue originaire » propre à une passivité elle-même pensée tout autrement que sur un mode « statique ». Nous renvoyons le lecteur, sur ce point, à notre présentation.

¹⁶¹ Cette remarque capitale est formulée par Henry au cours d'une lecture suivie de J. Wahl, *La pensée de Heidegger et la poésie d'Hölderlin*, « Les cours de Sorbonne », Centre de Documentation Universitaire, Paris, 1952. À la p. 5, après avoir rappelé le sens usuel du terme « *Andeken* », J. Wahl écrit : « Le poème “Andeken” pose des questions, et des questions non pas dirigées vers le passé, mais dirigées vers ce qui va venir et vers ce qui dans le passé est à venir, s'essencifiant vers l'avenir (*nach Wesend*) ».

¹⁶² Cf. J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, *op. cit.*, p. 38-39 : « Ponge a dit, dans un très bel article : “L'homme est l'avenir de l'homme”. C'est parfaitement exact. Seulement, si on entend par là que cet avenir est inscrit au ciel, que Dieu le voit, alors c'est faux, car ce ne serait même plus un avenir. Si l'on entend que, quel que soit l'homme qui apparaît, il y a un avenir à faire, un avenir vierge qui l'attend, alors ce mot est juste ».

¹⁶³ Cf. J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, *op. cit.*, p. 50-51 : « À partir du moment où les possibilités que je considère ne sont pas rigoureusement engagées par mon action, je dois m'en désintéresser, parce qu'aucun Dieu, aucun dessein ne peut adapter le monde et ses possibles à ma volonté. Au fond, quand Descartes disait “se vaincre plutôt soi-même que le monde”, il voulait dire la même chose : agir sans espoir ». On voit, à la lecture de cette note, que ce que Henry oppose à l'approche sartrienne, fondée sur la discordance entre une conscience, dès lors malheureuse, et un état du monde qui ne dépend pas d'elle — discordance que seul un espoir illégitime pourrait souhaiter voir résorbée indépendamment des effets de l'action elle-même —, c'est une approche de l'action d'inspiration kierkegaardienne, fondée sur l'intériorité où ce n'est pas tel ou tel état du monde, mais la singularité de l'existant elle-même qui doit être conquise — ou du moins qui constitue l'objet de « l'espérance » : le salut n'est pas dans le monde, mais dans l'être-soi du Soi.

¹⁶⁴ Voir sur ce point notre appareil critique au Ms A 6-7-4054 (note 168).

¹⁶⁵ Triple référence à Kierkegaard, *La répétition. Essai d'expérience psychologique*, par Constantin Constantius, trad. fr. P.-H. Tisseau, Paris, Alcan, 1933, p. 26, p. 29, et p. 182. Cette note confirme l'importance capitale du concept de « répétition » chez Henry, notamment dans la lecture critique qu'elle annonce de Heidegger. Nous renvoyons le lecteur, sur ce point, à notre présentation.

¹⁶⁶ Cette note est rédigée en marge d'une lecture suivie de Maître Eckhart, *Traité et sermons*, *op. cit.*, Sermon n° 10, p. 184 *sqq.* Maître Eckhart y développe une conception tripartite de l'âme qui, dans la lignée d'Augustin et conformément à un geste devenu courant au Moyen-Âge, se calque sur la Trinité : « Les maîtres et les saints disent communément que l'âme a trois puissances, par lesquelles elle ressemble à la Trinité. La première est la mémoire et veut dire : une force céleste, cachée ; elle désigne le Père. La seconde a pour nom intelligence ; c'est une présence instantanée, une connaissance, un savoir. La troisième s'appelle volonté ; c'est une émanation du Saint-Esprit » (p. 184). L'importance de cette note est qu'elle corrobore et précise les directions de travail esquissées dans les Ms A 6-7-3942 et A 6-7-3943, et notamment le projet de penser « temporalement » la « passivité ontologique

originaires » comme une certaine forme de passé « non ekstatique ». Car c'est bien ce qui intéresse ici Henry dans le concept eckhartien de « mémoire ». Du reste, et même si ce point exigerait et mériterait de bien plus amples développements — d'autant que Henry n'en dit rien ici — on ne peut qu'être frappé par le fait que ce n'est pas seulement le Père qui se trouve pensé « temporairement » par Eckhart, mais bien la Trinité elle-même, de telle sorte que ce sont les trois ekstases qui s'en trouvent clarifiées : le Fils étant pour sa part pensé au prisme de la « présence », le Saint Esprit — comme « volonté » — tendant plutôt du côté du « futur ». Pensée « dynamiquement », et comme un processus d'engendrement, la Trinité constituerait ainsi l'image d'une temporalisation de la temporalité à partir d'un passé « immanent », et dès lors d'une ouverture de la présence — et de son horizon — à partir d'une mémoire non ekstatique, dans un mouvement auquel, comme l'indique d'ailleurs Henry, l'être-présent de l'ego ne ferait que « collaborer » pour être présent à soi et au monde. Dès lors est-ce le processus d'engendrement d'une première Ipséité par la venue à soi de la Vie absolue, mais aussi celui — « illusoirement transcendantal » — de l'ego et de l'horizon de son souci, qui en recevraient un fondement « temporel » ; et tel est bien, dès ces notes préparatoires, la manière dont Henry aborde la « passivité ontologique originaires » comme source du Temps. Comme l'indique la suite et la référence au Heidegger du *Kantbuch*, c'est alors dans les termes kierkegaardiens d'une « répétition » que Henry tente ici de se saisir d'une telle « ouverture » — mais précisément, d'une répétition qui « ne se fait pas à partir d'un horizon ». Nous renvoyons le lecteur, sur ce point, à notre présentation.

¹⁶⁷ Cette référence au *Kantbuch* doit être comprise dans le contexte ouvert par la référence à Eckhart (voir à ce sujet notre note précédente) — et c'est dans ce contexte qu'elle permet de préciser le rapport de Henry à l'ontologie-fondamentale. Henry se rapporte ici à la traduction du § 42 de *Kant et le problème de la métaphysique* proposée par H. Corbin dans *Qu'est-ce que la métaphysique ?, suivi d'extraits sur l'être et le temps et d'une conférence sur Hölderlin*, Paris, Gallimard, « Les Essais VII », p. 212 sqq. Après avoir évoqué l'oubli de l'être et son lien intrinsèque à la finitude humaine, Heidegger note : « Toute construction d'ontologie fondamentale qui tend à dévoiler la possibilité intérieure de l'intelligence de l'être doit, en accomplissant son pro-jet, arracher à l'oubli ce qu'elle capte de ce projet. L'acte d'ontologie fondamentale qui est à la base de la métaphysique de la réalité-humaine en tant que fondation de la métaphysique, est par conséquent un "Re-mémorial" » (*ibid.*, p. 214). Suit alors le passage recopié ici par Henry : « Un "mémorial-intérieur" (*Erinnerung*) authentique doit sans cesse intérioriser (*verinnerlichen*) l'objet *remémoré* : en d'autres termes, il doit toujours plus le faire re-venir à sa rencontre dans sa possibilité la plus intime » (*ibid.*, p. 215). Mais pour Henry, tout le problème est de comprendre ce « Remémorial » : est-il dévoilé dans un projet ekstatique — le temps de la remémoration et du « remémoré » lui-même étant suspendu à l'ekstase de l'avenir — ou bien est-il, comme il le suggère, une répétition immanente de l'origine, une coïncidence avec ce qui demeure et se phénoménalise toujours hors de toute condition — fût-elle liée à la finitude « projetée » du temps — de sorte que, comme le montrera *L'essence de la manifestation*, c'est l'idée même de « re-mémorial » qui en deviendrait impropre, et pour autant que c'est depuis le « passé de l'origine » que se temporalise, depuis toujours et toujours déjà, la temporalité ? Telle est l'alternative fondamentale qui ici se dessine — et c'est bien entendu la seconde de ses branches qui caractérise, voire à nos yeux *fonde* la pensée henryenne.

¹⁶⁸ Allusion aux « deux formes de la mémoire » chez Bergson, dont l'illustration la plus claire et le plus didactique reste sans doute l'exemple, proposé dans *Matière et mémoire*, de la leçon apprise par cœur grâce à ses répétitions successives : « Le souvenir de la leçon, en tant qu'apprise par cœur, a tous les caractères de l'habitude. Comme l'habitude, il s'acquiert par la répétition d'un même effort. Comme l'habitude, il a exigé la décomposition d'abord, puis la

recomposition de l'action totale. Comme tout exercice habituel du corps, enfin, il s'est emmagasiné dans un mécanisme qu'ébranle tout entier une impulsion initiale, dans un système clos de mouvements automatiques, qui se succèdent dans le même ordre et occupent le même temps. Au contraire, le souvenir de telle lecture particulière, la seconde ou la troisième, par exemple, n'a *aucun* des caractères de l'habitude. L'image s'est nécessairement imprimée du premier coup dans la mémoire, puisque les autres lectures constituent, par définition même, des souvenirs différents. C'est comme un événement de ma vie : il a pour essence de porter une date, et de ne pouvoir par conséquent se répéter. Tout ce que les lectures ultérieures y ajouteraient ne ferait qu'en altérer la nature originelle ; et si mon effort pour évoquer cette image devient de plus en plus facile à mesure que je la répète plus souvent, l'image même, envisagée en soi, était nécessairement d'abord ce qu'elle sera toujours » (dans *Œuvres*, Paris, PUF, « édition du Centenaire », 1959, p. 225-226). À vrai dire, cette simple remarque de Henry suffirait à poser correctement la question de son rapport à la philosophie de Bergson : car s'il salue ici cette distinction bergsonienne, et précisément comme la condition d'une réévaluation de la problématique de la vie intérieure, c'est en effet en un sens opposé à Bergson. Là où ce dernier en effet, entendant montrer que le passé « se survit sous deux formes distinctes » — dans des « mécanismes moteurs » et dans « des souvenirs indépendants » (*ibid.*, p. 224) — place la mémoire proprement dite, et dès lors l'esprit dans son opposition à la matière, du côté des seconds, c'est au contraire du côté de l'habitude que Henry, dès *Philosophie et phénoménologie du corps*, situe l'être de l'ego, les « souvenirs indépendants », au sens bergsonien du terme, étant rejetés du côté de l'irréalité de la représentation. Mais c'est précisément, comme il le souligne ici, en raison d'une divergence ontologique fondamentale quant à l'être du corps, conçu par Bergson comme « corps objectif » (porteur de « mécanismes moteurs »), et auquel Henry oppose un corps subjectif impensable en termes mécanistes, s'épuisant dans l'expérience transcendantale de sa « possibilité ontologique » d'agir qui n'est précisément rien d'autre que l'habitude ou la « mémoire » elle-même comprise d'un point de vue « immanent ». Cf. sur ce point le Ms A 6-7-4009 (« Il faut distinguer [la] connaissance par la mémoire de l'auto-présence de l'être-total de l'Ego dans l'habitus ontologique ») et le Ms A 6-7-4029 (« Bergson a eu une intuition juste : le passé “vit” en nous : grâce à la répétition dans le cœur du *moi réel* où peuvent se lever toutes les intentionnalités. »). Cf. également, pour une brève mise au point concernant le concept ontologique de « possibilité » mobilisé par Henry dans sa propre théorie du corps, notre apparat critique au Ms A 6-7-3944 (note 153).

¹⁶⁹ Cf. Descartes, *Méditations métaphysiques*, deuxième méditation, *op. cit.*, p. 21.

¹⁷⁰ Allusion probable au jeune homme dont l'histoire est mise en scène par Kierkegaard dans *La répétition*, et qui vit son amour présent sur le mode du passé : « Ce jeune homme était épris au plus intime de son être, c'était clair, et pourtant, dès les premiers jours, il pouvait se ressouvenir de son amour. Au fond, il en avait déjà fini » (*op. cit.*, p. 35).

¹⁷¹ Référence à Kierkegaard, *Le concept d'angoisse*, trad. fr. P.-H. Tisseau Paris, Gallimard, 1935, p. 56, en note ; nous citerons ici la reprise de cette traduction dans l'édition des *Œuvres complètes* de Kierkegaard, *op. cit.*, tome VII. Dans cette note, Kierkegaard renvoie à *Crainte et tremblement*, puis à *La répétition*. Le passage complet que ne recopie ici que partiellement Henry est le suivant : « Dans la sphère de la nature, la répétition est dans son inébranlable nécessité. Dans la sphère de l'esprit, il ne s'agit pas d'obtenir de la répétition un changement, et de s'accommoder à peu près du régime de la répétition comme si l'esprit ne soutenait qu'un rapport extérieur avec les répétitions de ce domaine (le bien et le mal alternant alors comme l'été et l'hiver) ; il s'agit d'intérioriser la répétition, d'en faire la tâche propre de la liberté et son intérêt suprême si, alors que tout change, elle peut vraiment réaliser la répétition. C'est ce dont désespère l'esprit dans sa nature finie, et Constantin Constantius l'a indiqué en entrant

lui-même dans l'ombre pour permettre à la répétition de paraître chez le jeune homme en vertu du religieux. Aussi Constantin dit-il à plusieurs reprises que la répétition est une catégorie religieuse trop transcendante pour lui, le mouvement en vertu de l'absurde, et que l'éternité est la répétition véritable » (p. 120).

¹⁷² Allusion probable à *How green was my valley*, roman « nostalgique » écrit en 1939 par Richard Llewellyn, dépeignant la vie quotidienne des communautés de mineurs du sud du Pays De Galles peu à peu confrontées à leur dissolution. John Ford en proposera en 1941 une adaptation cinématographique.

¹⁷³ Allusion au second Faust : « J'aimerais contempler ce peuple qui se presse, / Libre sur un sol libre, en son sein me plonger! / Alors je pourrais dire à cet instant qui passe ; / Arrête-toi, tu es si beau! / Car de mes jours mortels au grand jamais la trace / Ne pourra sombrer au tombeau » (Goethe, *Faust I et II*, trad. fr. Jean Malaplate, Paris, Garnier Flammarion, 1984, p. 479).

¹⁷⁴ Référence au *Concept d'angoisse*, trad. fr. citée p. 123 : « On sait que par *prôtè philosophia*, Aristote désigne en tout premier lieu le métaphysique (...); un défaut de réflexion profonde sur l'infini fit (...) que, dans le paganisme, la théologie ait été traitée à cette place ; le même défaut de réflexion profonde sur l'infini fit aussi que dans le paganisme, le théâtre fut en réalité une sorte de service divin. Si maintenant l'on fait abstraction de cette ambiguïté, on pourrait donc bien conserver le terme, et par *prôtè philosophia* entendre la science en sa totalité ; on pourrait appeler ethnique [au sens de "païenne" NdT] celle dont l'essence est l'immanence ou, comme diraient les Grecs, la réminiscence ; et par *secunda philosophia* désigner celle dont l'essence est la transcendance ou la répétition ». On notera ici que l'usage que Henry fait des concepts d'immanence et de transcendance inverse rigoureusement celui de Kierkegaard ; et il n'y a pas là un simple problème terminologique, s'il est vrai que le modèle de la « réminiscence », fût-il radicalisé, continue d'habiter la pensée de M. Henry, du début à la fin de son œuvre. Le concept, en effet, est utilisé — mais en un sens biranien — dès *Philosophie et phénoménologie du corps*, *op. cit.*, p. 112, p. 139-140, p. 224-225, où il double finalement ceux d'habitude et de mémoire, mais c'est dans *L'essence de la manifestation* que, sous les traits du « Re-mémorial » et au fil d'une critique implicite de Heidegger, il se trouve saisi thématiquement. Sans doute est-ce alors l'idée selon laquelle la réminiscence — comme détermination « existentielle » — pourrait imposer une condition à la phénoménalisation de l'absolu, qui se trouve frontalement mise en question, et ceci jusqu'à désigner au contraire sa condition d'impossibilité. Cf. par exemple *op. cit.*, p. 485-486 : « À la pensée qui se meut en général dans l'extériorité comme à celle qui, dans le Re-mémorial qu'elle croit authentique de l'être, se donne explicitement pour thème l'objet de l'ontologie, cette extériorité même, échappe nécessairement au contraire et se dérobe par principe la condition la plus ultime de celle-ci. Voilà pourquoi et comment l'oubli est le fait de la pensée, pourquoi et comment il est l'oubli de l'essence : *parce que la pensée se dirige vers l'extériorité hors de laquelle se retient, en raison de sa structure même, l'essence originelle de la présence pure, l'immanence. [...] Parce que le Re-mémorial de l'être s'accomplit dans la pensée et vise à travers elle son objet, il répète en réalité, à l'égard de l'immanence originelle, l'oubli de la conscience naïve et le porte à l'absolu. Ainsi dans la pensée l'oubli de l'essence ne peut-il se changer en son contraire, puisque celui-ci, bien plutôt, lui est identique.* » Mais Henry parle également de la possibilité d'un « Remémorial authentique » (*ibid.*, p. 489), et tout le thème de *l'oubli de la Vie*, fût-il le fait même de sa phénoménalisation propre en tant qu'« Immémoriale », et en ce sens une détermination positive (il en est de même, du reste, de l'oubli de l'être heideggérien), témoigne pour la persistance d'un tel modèle. Cf. sur ce point — et afin d'évoquer des textes plus tardifs — le § 36 (« L'oubli de la vie et son rappel dans le pathos de la praxis quotidienne ») et le § 37

(« L'oubli de la vie et son rappel pathétique dans l'angoisse ») d'*Incarnation*, et ces pages finalement embarrassées de *C'est moi la vérité* : « La thèse philosophique accréditée depuis Platon et selon laquelle la possibilité de toute connaissance — la possibilité par exemple d'entendre les Écritures — ne serait jamais qu'une re-connaissance présupposant la connaissance en nous de ce que nous ne ferions alors, pour cette raison, que retrouver, reconnaître dans les choses — en l'occurrence dans les Écritures —, cette thèse ne concerne la révélation chrétienne qu'à la condition de subir une modification si essentielle qu'on peut se demander si c'est *bien* encore de la même pensée qu'il s'agit. Cette modification ou peut-être cette subversion mesure l'abîme qui sépare la pensée grecque des intuitions chrétiennes. Si c'est une connaissance préalable en nous qui rend possible la connaissance *effective* de tout ce que nous pouvons saisir — laquelle n'est donc que la réminiscence de cette connaissance première —, tout dépend alors de la nature de celle-ci. Il ne suffit donc pas d'avancer selon le schéma platonicien que seule la contemplation intemporelle des Idées qui sont les archétypes des choses nous permet de connaître celles-ci en les reconnaissant pour ce qu'elles sont [...]. Ce qui importe en tout premier lieu, c'est plutôt la nature de cette connaissance primitive qui est en moi et dont la réminiscence rendra possible toute connaissance ultérieure sous la forme d'une re-connaissance. Ce qui est en question du même coup, c'est la nature de la re-connaissance. Est-elle du même ordre que la connaissance primitive ? Qu'elle en soit la *réminiscence*, cela signifie-t-il qu'elle se rapporte intentionnellement à elle dans un souvenir, c'est-à-dire dans une pensée ? La connaissance primitive est-elle elle-même une pensée, un voir ? L'une et l'autre, l'une ou l'autre, se déploient-elles dans la vérité du monde ? Que veut dire, enfin, le « en moi » de la connaissance primitive — de cette connaissance dont je dois en effet disposer de quelque façon, de manière à pouvoir connaître à partir d'elle, en m'appuyant sur elle, tout ce que je connaîtrai et serai capable de connaître ? Dans le christianisme, la *connaissance primitive* — celle notamment qui nous permet de reconnaître la vérité des Écritures —, c'est la condition de Fils. Ce n'est donc pas *moi*, l'ego, qui serai capable en tant qu'ego, de par ma pensée ou ma volonté propres, de re-connaître que les Écritures sont vraies. Ce n'est pas moi qui déciderai que cette voix est la voix de l'ange ou du Christ : c'est seulement en moi la Parole de la Vie. C'est seulement parce que je suis le Fils généré à chaque instant dans l'auto-génération de la Vie, auto-révéle dans son auto-révélation qui est sa Parole, que celle-ci, la Parole de la Vie, peut me dire en effet que je suis ce Fils et, de cette façon, que ce que disent les Écritures, à savoir que je suis le Fils, est vrai. La nature de la connaissance primitive telle que la conçoit le christianisme échappe donc à toute équivoque : c'est l'auto-révélation de la vie. C'est précisément parce qu'elle est l'auto-révélation de la vie en laquelle je suis autorévéle, que je la porte en moi comme cette connaissance primitive qui me permet de re-connaître tout ce que je connaîtrai à partir d'elle. Du même coup, c'est la nature de la re-connaissance qui se trouve déterminée. Ce n'est précisément pas le mode de manifestation en lequel je re-connaiss les Archétypes des choses et ainsi ces choses pour ce qu'elles sont, ce n'est pas le Voir primitif en lequel j'ai contemplé ces Idées une première fois — ce n'est pas un Voir, ce n'est pas la vérité du monde. C'est pathétiquement, en me donnant à moi dans l'étreinte en laquelle elle se donne à elle-même, que la Vie m'a donné d'éprouver que je suis le Fils, et seule cette épreuve pathétique, pour autant qu'elle s'accomplit en moi, me permet de reconnaître la vérité que disent les Écritures dans la parole qu'elles adressent aux hommes : que je suis le Fils » (*op. cit.*, p. 288-290). Mais cette modification dans le « mode de connaissance » et « l'objet » de la réminiscence — modification de sa « nature » dit Henry, de la « pensée » à l'autorévélation pathétique de la Vie — ne change rien à son modèle, et il nous semble rester bien plus platonicien — et heideggérien — qu'il ne le dit. À tort ou à raison, peu importe ici ; mais le fait est que c'est frontalement contre un tel « motif » que tente de penser Kierkegaard.

¹⁷⁵ Allusion au « Livre des morts », projet très tôt entrepris par M. Henry, auquel il tenait beaucoup et tentera ponctuellement, mais sans succès, de revenir. Cf. sur ce point « Vivre avec Michel Henry. Entretien avec A. Henry » dans *Autodonation*, Paris, Beauchesne, 2004, p. 250, et l'entretien entre A. Henry et J. Leclercq dans *Les dossiers H. Michel Henry, op. cit.*, p. 18, où la mention d'une note des *Carnets de guerre* encore inédits permet d'en préciser ainsi l'intention : « Ce livre est une somme des expériences humaines. Il s'agit de la vérité de la mort surmontée. En quoi elle est mort et en quoi elle est mort surmontée [...], la vie ».

¹⁷⁶ Allusion, bien entendu, au *Lac* de Lamartine et à sa méditation sur la fuite du temps — « Ô temps ! suspends ton vol... »

¹⁷⁷ Dans « La réalité et son ombre », article publié dans *Les temps modernes* en novembre 1948, n°38, 4^e année, Lévinas s'oppose à ce qu'il nomme « l'idolâtrie artistique » (p. 789) et décrit l'art comme une fuite — vouée du reste à l'échec — devant la réalité, devant l'exigence d'en répondre et de la transformer : « Unique parce que non dépassable, parce que, incapable de finir, il ne peut aller vers le *mieux*, il n'a pas la qualité de l'instant vivant auquel le salut du devenir est ouvert et où il peut finir et se dépasser [...]. Le monde à achever est remplacé par l'achèvement essentiel de son ombre. Ce n'est pas le désintéressement de la contemplation, mais de l'irresponsabilité. [...] Il y a quelque chose de méchant et d'égoïste et de lâche dans la jouissance artistique. Il y a des époques où l'on peut en avoir honte, comme de festoyer en pleine peste » (*ibid.*, p. 787).

¹⁷⁸ Pour l'analyse hégélienne de la conscience malheureuse, voir par exemple *Phénoménologie de l'Esprit, tome I, op. cit.*, p. 176 *sqq.* : « Cette conscience malheureuse, scindée à l'intérieur de soi, doit donc, forcément, puisque cette contradiction de son essence est pour elle une conscience *unique*, avoir dans une conscience toujours l'autre aussi ; ainsi elle est expulsée immédiatement et à nouveau de chacune, au moment où elle pense être parvenue à la victoire et au repos de l'unité » (p. 176-177). Dans la mesure où la conscience n'est « malheureuse », selon Hegel, qu'en tant que traversée par une scission fondamentale qu'il s'agira pour elle, dans une réconciliation essentielle, de reconduire à l'unité, on comprend que M. Henry puisse l'assimiler, ontologiquement, à l'« être hors de soi » caractéristique du *Dasein* heideggérien. L'analyse hégélienne de la foi obéit au même schéma général, et se trouve menée au prisme de l'universalité abstraite de la vertu en tant que, comme non encore effective, elle ne peut être qu'un objet de croyance : « Pour la conscience vertueuse, l'*universel* est authentiquement dans le *foi*, ou *en soi* ; il n'est pas encore une universalité effective réelle, mais une universalité *abstraite* ; dans cette conscience même il est comme *but*, et dans le cours du monde il est comme *Intérieur*. » (*Ibid.*, p. 314-315). C'est de ce thème que Kierkegaard proposera une lecture opposée, puisque le paradoxe de la foi consistera à situer au contraire l'individualité au-dessus de toute « universalité », au-dessus du « général ». Pour une analyse de la Foi comme forme vidée de son contenu par l'*Aufklärung*, à laquelle pense peut-être également Henry ici, cf. *ibid.*, p. 120-122.

¹⁷⁹ Référence à Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, texte édité par Heidegger à titre de tirage spécial du « Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung », Bd. IX, et publié par Max Niemeyer Verlag en 1928. La page 430 à laquelle Henry se rapporte d'abord correspond au tout début du § 37, « Les apparitions d'objets transcendants comme unités constitués » — mais il est difficile de déterminer à quel passage précis il pense en assimilant le temps à la « distance phénoménologique » ; en revanche, la fin de la note se réfère clairement à celle du célèbre § 36, dans lequel Husserl affirme la nécessité de désigner « en image » (*im Bilde*) (« métaphoriquement » dans la traduction française de 1964 par H. Dussort) la subjectivité absolue comme flux.

¹⁸⁰ Allusion probable à J. Lagneau, *Célèbres leçons et fragments*, *op. cit.*, « Cours sur la perception », p. 169-170, « le temps et l'étendue » : « On ne peut faire sortir l'espace de la succession qu'à la condition que cette succession soit le temps ; mais cela présuppose l'idée d'une détermination des choses les unes par les autres, c'est-à-dire de l'étendue. La succession en elle-même, c'est le fait qu'une sensation en remplace une autre. Le temps c'est un ordre fixe, c'est l'unité de tous les mouvements successifs, c'est la représentation par laquelle nous saisissons à la fois toutes nos sensations successives pour leur reconstituer une simultanéité. Avant de construire l'espace avec le temps, il faudrait avoir construit le temps. Or, le temps n'existe que si l'on ressuscite le passé. Mais, si je n'ai pas l'idée d'un ordre réel, arriverai-je jamais à retrouver dans le passé ce qui m'a affecté ? [...] Qu'est-ce qui fait qu'un moment du temps se distingue des autres ? C'est que nous considérons que toute notre perception a été liée à un état total du monde. Nous ne pouvons considérer l'ordre du temps comme vrai qu'à la condition que nous puissions considérer comme déterminés les événements dans le monde ».

¹⁸¹ Sur le « Livre des morts », voir notre appareil critique au Ms A 6-8-4079 (note 175).

¹⁸² Allusion à J. Beaufret, « Martin Heidegger et le problème de la vérité » ; sur la question du rapport de l'être et du *Dasein* au prisme de leur commune « transcendance », cf. par exemple *op. cit.*, p. 86 *sqq.*

¹⁸³ Concernant Malraux, allusion probable à *L'espoir*, Paris, Gallimard, 1937, et à la déclaration de Garcia à Monsieur Magnin relative à la distinction de la révolution et de l'Apocalypse : « L'Apocalypse veut tout, tout de suite ; la révolution obtient peu — lentement et durement. Le danger est que tout homme porte en soi-même le désir d'une Apocalypse. Et que, dans la lutte, ce désir, passé un temps assez court, est une défaite certaine, pour une raison très simple : par sa nature même, l'Apocalypse n'a pas de futur. Même quand elle prétend en avoir un » (I-1, chap. III, p. 119-120). On comprend dès lors le sens de la remarque de Henry : si « pour tout ce qui est essentiel aucun délai n'est laissé à l'homme », c'est bien contre toute approche « eschatologique » — fût-elle révolutionnaire — qu'il s'agit de restituer « l'immédiat apocalyptique » : une « fin du monde » effective qui par définition « n'a pas de futur », par opposition à un discours sur la fin des temps en tant qu'elle est à venir. C'est dans ce contexte qu'il faut également comprendre la référence à Hegel, quoiqu'elle soit plus complexe : si l'Esprit hégélien est eschatologique, le discours hégélien se situe au moment même de son « achèvement », eschatologie et apocalypse coïncidant en ce sens dans le savoir absolu. Mais c'est justement la thèse selon laquelle l'absolu pourrait se réaliser dans le temps — quand bien même nous habiterions le « moment » de sa réalisation achevée — que conteste ici Henry, lui opposant l'immédiateté d'un savoir absolu se possédant lui-même hors du temps historique et coexistant par conséquent à l'identique avec chaque « moment » de sa supposée réalisation. Comme il l'écrira dans *L'essence de la manifestation*, « 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 » (*op. cit.*, p. 200-201). En ce sens, l'apocalypse n'est pas plus « immédiate » à la fin qu'au début de l'histoire, parce qu'elle est l'immédiateté de l'absolu lui-même, et que « l'absolu [...] ne se produit pas dans l'histoire » (*ibid.*, p. 203). C'est cette immédiateté — et cette éternité — que la suite de la note tente d'appréhender à partir de la pensée de Kierkegaard, et en opposition avec la lecture qu'en propose Heidegger.

¹⁸⁴ Pour la « catégorie » kierkegaardienne du « soudain », voir par exemple *Le concept d'angoisse*, *op. cit.*, p. 226-227 ; pour celle de la « grâce », cf. *ibid.*, p. 251 *sqq.* Mais à vrai dire, ce qui intéresse Henry ici n'est pas tant leur contenu — auquel il ne se référera d'ailleurs jamais dans son œuvre publiée — que leur statut ; il s'agit, comme le montre bien cette note, de trouver des « catégories » adaptées au mode d'être de la subjectivité comme « immédiate »

— de la même manière, mais précisément contre lui, que Heidegger avait forgé, en marge des « catégories » adaptées au mode d'être de la *Vorhandenheit*, le concept d' « existentiels » pour désigner les structures ontologiques du *Dasein*.

¹⁸⁵ Allusion à *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 338 note 1, trad. fr. p. 237 : « C'est sans doute S. Kierkegaard qui a discerné avec le plus de pénétration le phénomène *existentiel* de l'instant, ce qui ne signifie point qu'il soit pour autant parvenu à en donner au même degré une interprétation existentielle. Kierkegaard, en effet, reste attaché au concept vulgaire du temps et détermine l'instant à l'aide du maintenant et de l'éternité. Lorsqu'il parle de "temporalité", il a en vue l'"être-dans-le-temps" de l'homme. Or le temps comme intratemporalité connaît uniquement le maintenant, jamais un instant. Mais que celui-ci soit existentiellement expérimenté, et alors une temporalité plus originaire est nécessairement présumée — même si ce présumé demeure existentiellement tacite. » Pour la question plus générale de la lecture henryenne de l'interprétation heideggerienne de Kierkegaard, cf. notre appareil critique au Ms A 4-22-2538 (note 36), ainsi que notre présentation.

¹⁸⁶ Pour le sens de cette distinction, cf. par exemple *L'essence de la manifestation*, *op. cit.*, § 18 : « Le concept de représentation : structure ontologique et compréhension existentielle », et notamment p. 179 : « Prendre garde à l'être ou n'y prendre pas garde dans un acte de saisie est sans rapport avec le prendre garde à l'être inhérent à l'essence de la conscience, c'est-à-dire à l'être lui-même. L'opposition de la conscience naturelle et du savoir vrai est inessentielle. Faisons ici une distinction importante pour la suite de nos recherches, une distinction entre ce qui est ontologique et ce qui est existentiel. Le "prendre garde à l'être" du savoir vrai et le "ne pas prendre garde à l'être" de la conscience naturelle sont des modes de la vie de la conscience, des déterminations de son existence. Nous appellerons ces déterminations des *déterminations existentielles*. Le "prendre garde à l'être" inhérent à l'essence de la conscience et, comme tel, indifférent au "prendre garde à l'être" du savoir vrai comme au "ne pas prendre garde à l'être" de la conscience naturelle est au contraire, comme cette manifestation de soi originaire de l'être qui constitue la conscience elle-même dans son essence universelle, une *structure ontologique*. Le rapport entre la structure ontologique de la conscience et les déterminations existentielles que celle-ci est susceptible de revêtir dans sa vie est facile à comprendre, du moins pour ce qui en est dit ici : la structure ontologique de la conscience est à la fois indifférente et immanente aux déterminations existentielles de celle-ci. Indifférente, parce que cette structure ne prescrit pas que telle ou telle détermination existentielle de la conscience se produise et, par exemple, que la conscience, se retournant sur sa propre essence, se dirige sur elle pour la saisir dans le savoir vrai. Conformément à cette indifférence, la conscience peut exister sans que le savoir vrai se produise en elle. *Les déterminations existentielles sont inessentielles*, ce sont, par rapport à l'essence, des prédicats contingents et variables. »

¹⁸⁷ Allusion au § 76 de *Sein und Zeit*, « L'origine existentielle de l'enquête historique à partir de l'historicité du *Dasein* », et plus généralement à l'ensemble du chapitre V, « Temporalité et historicité ».

¹⁸⁸ Allusion à Sartre, *L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 164 : « Le Passé est un Pour-soi ressaisi et noyé par l'En-soi. Comment cela peut-il se faire ? [...] Le Passé est une loi ontologique du Pour-soi, c'est-à-dire que tout ce que peut être un Pour-soi, il doit l'être là-bas, derrière soi, hors de portée. C'est en ce sens que nous pouvons accepter le mot de Hegel : "*Wesen ist was gewesen ist*." Mon essence est au passé, c'est la loi de son être. » Ce que conteste ici Henry, ce n'est pas cette prévalence du passé — comme nous le montrons dans notre présentation, c'est au contraire à une telle prévalence que conduit également le concept de « passivité ontologique originaire » —, mais c'est l'idée qu'une essence ainsi conçue puisse porter le

sceau de la subjectivité, pour autant précisément que « l'en soi », comme transcendant, est par définition « non subjectif ».

¹⁸⁹ Cf. sur ce point *L'être et le néant*, *op. cit.*, « La temporalité », III. « Temporalité originelle et temporalité psychique », p. 196 *sqq.*, et par exemple p. 199-200 : « Dans le surgissement du pour soi comme présence à l'être, il y a une dispersion originelle : le pour soi se perd dehors, auprès de l'en-soi et dans les trois ek-stases temporelles. Il est hors de lui-même et, au plus intime de soi, cet être-pour-soi est ek-statique puisqu'il doit chercher son être ailleurs, dans le reflétant s'il se fait reflet, dans le reflet s'il se pose comme reflétant. Le surgissement du pour-soi entérine l'échec de l'en-soi qui n'a pu être son propre fondement. La réflexion demeure une possibilité permanente du pour-soi comme tentative de reprise d'être. Par la réflexion, le pour-soi qui se perd hors de lui tente de s'intérioriser dans son être [...], il s'agit, pour lui, *d'être pour soi-même ce qu'il est*. Si en effet, la quasi-dualité reflet-reflétant était ramassée comme une totalité pour un témoin qui serait elle-même, elle serait à ses propres yeux ce qu'elle est. Il s'agit, en somme, de surmonter l'être qui se fuit en étant ce qu'il est sur le mode du n'être pas et qui s'écoule en étant son propre écoulement, qui fuit entre ses propres doigts, et d'en faire enfin *ce qu'il est* ; il s'agit de ramasser en l'unité d'un regard cette totalité inachevée qui n'est inachevée que parce qu'elle est à elle-même son propre inachèvement, de s'échapper de la sphère du perpétuel renvoi qui a à être soi-même renvoi, et, précisément parce qu'on s'est évadé des mailles de ce renvoi, de *le faire être* comme renvoi *vu*, c'est-à-dire comme renvoi qui est ce qu'il est. Mais en même temps, il faut que cet être qui se reprend et se fonde comme donné [...] soit lui-même ce qu'il reprend et fonde, ce qu'il sauve de l'éparpillement ekstatique. La motivation de la réflexion consiste en une double tentative simultanée d'objectivation et d'intériorisation. Être à soi-même comme l'objet-en-soi dans l'unité absolue de l'intériorisation, voilà ce que l'être-réflexion a à être. »

¹⁹⁰ Pour cette lecture classique — hégélienne — de la philosophie dans l'empire romain comme philosophie de la subjectivité « abstraite », cf. par exemple Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, « Tel », 1979 [1947], p. 115 *sqq.*

¹⁹¹ On trouve cette expression dans un beau passage de *Philosophie et phénoménologie du corps*, *op. cit.*, p. 43-44 : « Le monde est un monde vécu par l'ego et non pas séparé de lui, de sorte qu'il n'est pas non plus un monde mort, mais qu'il a une vie, celle-là même que lui prête l'ego. La vie du monde est celle de l'ego [...]. Le cosmos est l'ensemble des éléments, c'est-à-dire de ce que sont originellement les choses pour nous. Ce qui fait que l'eau est de l'eau, c'est que je ne puis la retenir entre mes doigts et que, si je me plonge en elle, je m'y enfonce et, faute d'une technique appropriée, risque de m'y perdre. Le milieu liquide signifie pour moi la fin du règne de la solidité, l'absence d'un sol et de tout point d'appui fixe. Le plaisir de la contemplation de la mer ne va pas sans une angoisse secrète, toute chose porte dans le cœur de son être l'image d'une destinée humaine, le monde est traversé par une vie qui est la mienne : je suis la vie du monde. »

¹⁹² Référence à *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 227, trad. fr. p. 167-168 : « Toute vérité, conformément à son mode d'être essentiel, par lequel elle est à mesure du Dasein, est relative à l'être de celui-ci. Cette relativité signifie-t-elle autant que : toute vérité est "subjective" ? Sûrement pas si l'on interprète "subjectif" au sens de "livré au bon gré du sujet". Car le découvrir, en son sens le plus propre, soustrait l'énoncé à l'arbitraire "subjectif" et place le Dasein découvrant devant l'étant lui-même. Et c'est seulement parce que la "vérité" comme découvrir est un mode d'être du Dasein qu'elle peut être soustraite à son arbitraire. Même la "validité universelle" de la vérité est simplement enracinée dans le fait que le Dasein peut découvrir et libérer de l'étant en lui-même. C'est ainsi seulement que cet étant peut lier en lui-même tout énoncé possible, c'est-à-dire toute mise-au-jour de lui. La vérité bien comprise est-

elle le moins du monde compromise par le fait qu'elle n'est ontiquement possible que dans le « sujet », et apparaît et disparaît avec l'être de ce sujet ? »

¹⁹³ Pour cette critique de la révélation, toute sartrienne, chez S. De Beauvoir — critique davantage dirigée contre la « science » marxiste que contre la révélation chrétienne, quoiqu'elle établisse précisément entre elles un rapport d'analogie — voir *Pour une morale de l'ambiguïté*, Paris, NRF, « Les essais », 1947, p. 30-32 : « Pratiquement, le marxisme ne nie [...] pas toujours la liberté ; la notion même d'action perdrait tout sens si l'histoire était un déroulement mécanique où l'homme n'apparaît que comme un conducteur passif de forces étrangères ; en agissant, comme aussi en prêchant l'action, le révolutionnaire marxiste s'affirme comme un véritable agent [...]. Tout se passe donc en chaque homme et dans la tactique collective comme si les hommes étaient libres. Mais alors quelle révélation un humanisme cohérent peut-il prétendre opposer au témoignage que l'homme porte sur lui-même ? [...] Cependant, alors que cette concession leur est arrachée par la pratique même de l'action, c'est au nom de l'action qu'ils prétendent condamner une philosophie de la liberté ; ils déclarent avec autorité que l'existence de la liberté rendrait impossible toute entreprise concertée ; selon eux, si l'individu n'était pas contraint par le monde extérieur à vouloir ceci plutôt que cela, rien ne le défendrait contre ses caprices. On retrouve ici, en un autre langage, le reproche formulé par le croyant respectueux des impératifs surnaturels. » Pour une répétition plus thématique de cette mise en question henryenne de la critique « existentialiste » de la révélation, voir la discussion récurrente, dans l'œuvre publiée, de la fameuse formule sartrienne selon laquelle « c'est toujours moi qui déciderai que cette voix est la voix de l'ange » (*L'existentialisme est un humanisme*, *op. cit.*, p. 30). Cf. par exemple *L'essence de la manifestation*, *op. cit.*, p. 689-690 : « C'est [...] une erreur absolue, un contresens ontologique total que de prétendre justement saisir dans la pensée, à l'intérieur du pouvoir de compréhension qu'elle met chaque fois en œuvre, le contenu de la révélation originelle du Logos, de telle manière que ce qui est dit dans ce contenu, ce contenu lui-même comme contenu manifeste, se trouverait subordonné à un acte de compréhension et à son libre mode de réalisation, ne serait plus rien d'autre qu'un contenu dépendant, un signe, si l'on veut, mais dont toute la signification, constituée dans la vie de la conscience et par elle, lui viendrait de celle-ci, lui viendrait de notre pensée. Nous ne recevons notre religion que par nos propres mains, dit Montaigne. Et Sartre : "c'est toujours moi qui déciderai que cette voix est la voix de l'ange", en sorte qu'"il n'y a pas de signe", car "l'homme déchiffre le signe comme il lui plaît". Et sans doute en ce qui concerne l'ange, sa voix, et autres choses semblables, tous les signes et les oracles que les hommes écoutent et sont habiles à interpréter depuis qu'il y a un monde, tout cela, tout ce que l'homme se représente et comprend au sujet de la révélation, dépend évidemment de lui, de sa pensée, est compris librement par lui. Mais la révélation elle-même, la révélation originelle, n'a aucun rapport avec ce que l'homme pense ou se représente à son sujet, avec la pensée de la représentation en général. » Sur le même thème, cf. aussi *Marx I*, *op. cit.*, p. 389-390, *C'est moi la vérité*, *op. cit.*, p. 289, et *Paroles du Christ*, *op. cit.*, p. 84, en note.

¹⁹⁴ Cette note intervient en marge d'une lecture continue du § 8 de *Kant et le problème de la métaphysique*, et plus particulièrement du passage suivant : « Il est [...] nécessaire de fournir quelques indications générales sur le caractère fondamental de la progression par laquelle s'instaure le fondement de la métaphysique. Le mode de recherche se laisse définir comme une "analytique", prise en un sens très large. Cette analytique a trait à la raison pure et finie pour autant que celle-ci, par son essence même, rend possible une synthèse ontologique. C'est pourquoi Kant considère la *Critique* comme une "étude de notre nature intérieure" [AK A 703, B 731]. Ce dévoilement du *Dasein* humain "est même un devoir pour le philosophe". » (*op. cit.*, p. 101).

¹⁹⁵ Allusion à un plan projeté de *L'essence de la manifestation*.

¹⁹⁶ Pour le sens de ce sigle, cf. notre appareil critique au Ms A 4-21-2425/2426 (note 14).

¹⁹⁷ Référence à Saint Jean de la Croix, *La montée du Carmel*, chap. XIII : « Comment l'âme doit entrer dans la nuit des sens ». Henry évoque ici, successivement, la troisième et la première des huit « maximes » constituant, selon les mots de Saint Jean de la Croix, et conformément à l'alternance du tout et du rien, autant d'instructions « pour monter jusqu'au sommet de l'union dont le mont Carmel est l'image » : « 1° Pour en arriver à aimer le tout / Ne cherchez de satisfaction en rien ; 2° Pour en arriver à tout savoir, / Ne cherchez le savoir en rien ; 3° Pour en arriver à tout posséder, Ne recherchez la possession de rien ; 4° Pour en arriver à devenir le tout, / Ne cherchez pas à être quelque chose en rien ; 5° Pour en arriver à ce que vous ne goûtez pas, / Il faut passer par où vous ne goûtez rien ; 6° Pour apprendre ce que vous ignorez, / Il faut passer par où vous ne savez rien ; 7° Pour en arriver à ce que vous ne possédez pas, / Il faut passer par où vous ne possédez rien ; 8° Pour en arriver à ce que vous n'êtes pas, / Il faut passer par où vous n'êtes rien » (trad. fr. par le Chanoine H. Hoornaert, Lille-Paris-Bruges-Bruxelles, Soc. Saint-Augustin, Desclée De Brouwer, 1915, p. 66-67).

¹⁹⁸ Sur le désir d'en-soi habitant le pour soi sartrien, cf. notamment la conclusion de *L'Être et le néant*, *op. cit.*, « I. En-soi et pour-soi : aperçus métaphysiques ».

¹⁹⁹ Allusion à la fameuse formule de Sartre qui, avant sa conclusion, clôt *L'Être et le néant* : « Toute réalité-humaine est une passion, en ce qu'elle projette de se perdre pour fonder l'être et pour constituer du même coup l'en-soi qui échappe à la contingence en étant son propre fondement, l'*Ens causa sui* que les religions nomment Dieu. Ainsi la passion de l'homme est-elle inverse de celle du Christ, car l'homme se perd en tant qu'homme pour que Dieu naisse. Mais l'idée de Dieu est contradictoire et nous nous perdons en vain ; l'homme est une passion inutile ».

²⁰⁰ Allusion possible à la conclusion de *L'imaginaire*, *op. cit.*, p. 343-344 : « Nous pouvons à présent poser la question métaphysique qui a été lentement dévoilée par ces études de psychologie phénoménologique. Elle pourrait se formuler ainsi : quels sont les caractères qui peuvent être conférés à la conscience du fait qu'elle est une conscience qui peut imaginer ? [...] La fonction d'imaginer est-elle une spécification contingente et métaphysique de l'essence "conscience", ou bien au contraire doit-elle être décrite comme une structure constitutive de cette essence ? » Comme on sait, c'est à la seconde branche de cette alternative que se range ici Sartre.

²⁰¹ Peut-être faut-il voir là un sous-titre que Henry projetait d'ajouter au titre de sa thèse.

²⁰² Pour cette critique sartrienne de Hegel, cf. *L'Être et le néant*, *op. cit.*, p. 274 *sqq.*

²⁰³ Pour cette critique de la lecture heideggerienne de Kierkegaard, voir notre appareil critique au Ms A 4-22-2538 (note 36), ainsi que notre présentation.

²⁰⁴ Pour la lecture henryenne de la critique par Hegel de la « belle âme », voir notre appareil critique au Ms A 6-12-4312/4313 (note 212).

²⁰⁵ La critique henryenne du concept hégélien de temps obéit au même schéma que sa lecture plus générale de la « phénoménalité hégélienne » : le temps chez Hegel se présente comme la réalisation de l'essence dans un être-là, mais ce devenir-phénoménal, cet apparaître de l'essence, n'est rien d'autre que sa disparition — le mouvement de l'apparaître n'étant donc qu'un auto-disparaître. Cf. sur ce point *L'essence de la manifestation*, *op. cit.*, p. 885 : « *Le donné phénoménologique* est toujours constitué par un maintenant concret, par un être-là déterminé. Ce qui fait cependant qu'un tel donné phénoménologique est temporel, c'est que chaque élément concret qui le compose *apparaît* en tant qu'il est seulement un maintenant, c'est-à-dire *en tant qu'il s'évanouit*. » Quant à la lecture de la critique menée par Heidegger de la temporalité hégélienne au § 82 a) de *Sein und Zeit*, elle intervient immédiatement : « Il

est à la fois vrai et faux de dire qu'il n'y a chez Hegel aucune philosophie de la temporalité originaire. Sans doute le temps authentique n'est-il pas saisi par Hegel en et pour soi. La raison en est que *le pour-soi n'est pas, dans l'hégélianisme, une propriété de l'origine*. Celle-ci demeure foncièrement obscure, elle n'est rien d'autre, comme telle, que le *mouvement vers la lumière*, vers ce que Hegel appelle la réalité. Le temps originaire n'a pas de réalité propre, il est ce mouvement vers la réalité, c'est-à-dire la "*réalisation*" *en tant que telle*. Qu'une telle "*réalisation*" soit une "*chute*", cela résulte immédiatement du fait que ce qui est produit par un tel mouvement, c'est la réalité donnée, c'est le temps *vorhanden* où le temps originaire se perd pour se réaliser. Le temps n'est rien d'autre que ce mouvement de se perdre. La "*chute*" est donc le temps lui-même. Tout ceci résulte finalement du monisme qui identifie la réalité avec l'objectivité en tant que telle. [...] Le temps lui-même est cette entrée dans la réalité donnée, il est sa propre suppression en tant que temps pur. Le temps *vorhanden* est la vérité du temps originaire. Le temps lui-même est l'accomplissement de cette vérité, c'est-à-dire de l'Esprit. [...] Il est inexact de dire, sans plus d'explication, que l'esprit "*tombe dans le temps*". Le temps qui se situe en face de l'esprit comme une réalité donnée et dans lequel l'esprit doit "*tomber*", n'est que le temps *vorhanden*. Mais le temps originaire n'est pas extérieur à l'Esprit. Ce n'est pas, d'autre part, d'une façon mystérieuse et, pour Hegel, incompréhensible, que le temps *vorhanden* se situe en face de l'Esprit, mais l'Esprit qui est le temps originaire est le mouvement même par lequel *la réalité se réalise, c'est-à-dire se pose en face de Soi en tant que réalité historique*. » On comprend le sens d'une telle critique : s'il est légitime d'opposer une temporalité originaire à une temporalité « déchu », il ne l'est pas — comme semble le faire Heidegger — de reprocher à Hegel de s'en être tenu à cette dernière, et ceci parce que le temps hégélien est justement d'abord, selon Henry, le mouvement, le passage, le devenir de la première dans la seconde, et ceci conformément à sa conception générale de la phénoménalité : « De quel temps est-il question, toutefois, lorsque l'être de celui-ci est interprété comme le devenir conscient de l'esprit ? Il ne s'agit alors, en réalité, ni de la temporalité authentique ni du temps déchu, mais du mouvement même par lequel le temps originaire se transforme en un temps *vorhanden* et *devient* ainsi une réalité donnée. Le temps est le devenir conscient de l'esprit sous la forme d'une chute, *il est l'essence même de l'objectivation* » (*ibid.*, p. 886). Au fond, le reproche formulé à l'encontre de Heidegger est limpide : on ne peut pas à la fois opposer un temps originaire à un temps « déchu », et conserver, sans en avoir une conscience expresse, un concept de phénoménalité conformément auquel le second n'est en dernière instance que la vérité ou le devenir phénoménal du premier. Reproche sans doute un peu rapide, mais qui n'en possède pas moins une incontestable pertinence — s'il est vrai que, leur distinction étant clairement établie dans *Sein und Zeit*, la manière dont Heidegger rend compte de la « chute » de la temporalité originaire dans le temps *vorhanden*, la manière dont elle s'opère et dont elle se trouve fondée dans l'être même du *Dasein*, n'est pas sans comporter — comme l'ensemble de ce qui relève du reste de sa « quotidienneté » — un certain nombre de zones d'obscurité « architectoniques ». S'il est, pour Henry, un temps véritablement originaire, ce ne saurait par conséquent être que celui de l'essence dont l'apparaître ne consiste plus dans le disparaître — temps de l'auto-apparaître donc, qu'on aurait tort de se contenter de penser dans les termes vagues et purement négatifs d'« intemporalité », et qu'il tente d'appréhender ici au prisme d'un concept kierkegaardien de « mouvement » ou de « devenir », pour autant qu'il désigne la venue en soi du Soi au sein de la passivité ontologique originaire. Sur ce point, nous renvoyons le lecteur à notre présentation.

²⁰⁶ Que l'action ne soit pas la « réalisation » — ou « l'objectivation » — d'une instance subjective en attente de « réalité », que la *possibilité* d'agir soit en elle-même « réelle » et constitue même la réalité de tout ce qui est réel, telle est la thèse fondamentale défendue par

Henry dès *Philosophie et phénoménologie du corps*. Cf. sur ce point notre appareil critique au Ms A 4-22-2561 (note 40).

²⁰⁷ Sur la « catégorie » kierkegaardienne de « soudain », cf. Ms A 6-8-4099/4100, et notre appareil critique (note 184).

²⁰⁸ Sur cette critique de l'« indifférence » de la phénoménalité transcendante à l'égard de ce dont elle permet l'apparaître, cf. Ms A 6-12-4318 et notre appareil critique (note 213).

²⁰⁹ Conformément à la ligne directrice des remarques que Henry consacre à Hegel, c'est l'unité immédiate — non médiatisée par un mouvement dialectique « transcendant » — de la subjectivité concrète et de l'universalité qui se trouve poursuivie. Ici, c'est à la théorie hégélienne des « grands hommes » que fait sans doute allusion Henry, allusion d'autant plus frappante que c'est justement dans l'affectivité — dans la « passion » qui les anime — que Hegel situe l'unité de leur particularité — ou de leur « caractère » — et de l'universalité de l'Esprit dont ils se font les « instruments ». Cf. sur ce point *La raison dans l'histoire*, *op. cit.*, chap. 2, « La réalisation de l'Esprit dans l'histoire », p. 120 *sqq.* : « Ce sont [...] les grands hommes historiques qui saisissent cet universel supérieur et font de lui leur but; ce sont eux qui réalisent ce but qui correspond au concept supérieur de l'Esprit. C'est pourquoi on doit les nommer des *héros*. Ils n'ont pas puisé leurs fins et leur vocation dans le cours des choses consacré par le système paisible et ordonné du régime. Leur justification n'est pas dans l'ordre existant, mais ils la tirent d'une autre source. C'est l'Esprit caché, encore souterrain, qui n'est pas encore parvenu à une existence actuelle, mais qui frappe contre le monde actuel parce qu'il le tient par une écorce qui ne convient pas au noyau qu'elle porte. [...] Les véritables buts ne peuvent surgir que du contenu que l'Esprit intérieur a lui-même élaboré en vertu de sa puissance absolue. Et les individus historiques sont ceux qui ont voulu et accompli non une chose imaginée et présumée, mais une chose juste et nécessaire et qu'ils l'ont compris parce qu'ils ont reçu intérieurement la révélation de ce qui est nécessaire et appartient réellement aux possibilités du temps. » Et un peu plus loin : « Ce qui est en soi et pour soi nécessaire se manifeste ici sous la forme de la passion. Ces grands hommes semblent obéir uniquement à leur passion, à leur caprice. Mais ce qu'ils veulent est l'Universel. C'est là leur côté pathétique. Leur passion est devenue l'énergie de leur moi ; sans la passion ils n'auraient rien pu produire. Le but de la passion est le même que celui de l'Idée : la passion est l'unité absolue du caractère et de l'Universel. Il y a quelque chose d'animal dans la manière dont l'Esprit dans sa particularité subjective s'identifie avec l'Idée. » Voir aussi sur ce thème la *Phénoménologie de l'Esprit*, *tome II*, *op. cit.*, p. 194 *sqq.*

²¹⁰ Sur le sigle « MC », voir notre appareil critique au Ms A 6-12-4259 (note 196).

²¹¹ Allusion à G. Politzer, *Critique des fondements de la psychologie. La psychologie et la psychanalyse*, Paris, PUF, 1974 (1928), et au concept de « drame », utilisé pour désigner « la vie proprement humaine », la « *vie dramatique de l'homme* » en tant qu'elle se distingue de sa vie biologique factuelle (p. 11). Le « drame humain » constitue ainsi, aux yeux de Politzer, l'objet propre de la psychologie à la fois subjective et objective dont il entend poser les fondements, et qui doit tout à la fois se garder de convertir le drame en chose — ce qu'évoque ici Henry — et éviter d'en faire un simple ensemble de vécus s'offrant à une analyse introspective ; il s'agit en ce sens d'échapper « à l'alternative du “dedans” et du “dehors” » (*ibid.*, p. 247).

²¹² Pour l'analyse que J. Hyppolite consacre au thème hégélien de la « belle âme », cf. *Genèse et structure de la phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris, Aubier Montaigne, 1946, p. 495 *sqq.* Pour le passage auquel, probablement, se réfère plus particulièrement Henry ici, voir *ibid.*, p. 498 : « Hegel a reproduit toute [l']évolution de la belle âme, et il a insisté surtout sur le caractère contemplatif de cette belle âme ; elle est la subjectivité élevée à l'universalité, mais incapable de sortir de soi et, en agissant vraiment, de “transformer sa

pensée en être et de se confier à la différence absolue” ». Comme le remarque immédiatement Hyppolite, « le portrait de la belle âme — celle du Christ dans les *Travaux de jeunesse* — n’avait pas cette nuance péjorative » — quoiqu’elle se trouvait *in fine* soumise à la critique en raison de son incapacité à entrer dans l’histoire effective ; et il nous semble évident que, en amont de cette note préparatoire, se situe l’opposition henryenne à la lecture hégélienne du christianisme, et plus spécifiquement à sa compréhension de la figure du Christ. Sur ce point, nous nous permettons de renvoyer le lecteur à notre présentation de M. Henry, *Textes inédits sur l’expérience d’autrui*, *op. cit.*, p. 44 *sqq.*

²¹³ Allusion à Heidegger, *Lettre sur l’humanisme*, trad. fr. R. Munier dans *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, « Tel », 1976 ; pour la critique heideggérienne des « valeurs », cf. *ibid.*, p. 109 *sqq.* ; et sur la subordination des étants à l’être, cf. par exemple *ibid.*, p. 88 : « Quant à savoir si l’étant apparaît et comment il apparaît, si le dieu et les dieux, l’histoire et la nature entrent dans l’éclaircie de l’Être et comment ils y entrent, s’ils sont présents ou absents et de quelle manière, l’homme n’en décide pas. La venue de l’étant repose dans le destin de l’être. » Cette *indifférence* de l’être à l’égard de ce qu’il fait apparaître — et ainsi, l’indifférence de la question de l’être elle-même au problème de la valeur — se trouvera mise en question dans *L’essence de la manifestation* (cf. par exemple *op. cit.*, p. 151 et p. 321), mais c’est à partir de *C’est moi la vérité* qu’elle se trouve thématiquement soumise à la critique, comme constitutive de cette « vérité du monde » caractérisée par la duplicité du fait d’apparaître et des apparaissants — et précisément, par l’indifférence du premier aux seconds. Cf. par exemple *op. cit.*, p. 21 : « Ce qui se montre, c’est le ciel gris, ou l’égalité des rayons. Mais le fait de se montrer n’a rien à voir avec ce qui se montre, avec le gris du ciel ou avec des propriétés géométriques, il leur est même totalement indifférent. Preuve en est qu’un ciel bleu se montrerait tout aussi bien à nous, de même que d’autres propriétés géométriques, d’autres figures, ou encore la fureur des populations qui s’entre-tuent, la beauté d’un tableau, le sourire d’un enfant. Le fait de se montrer est aussi indifférent à ce qui se montre que la lumière à tout ce qu’elle éclaire, luisant, selon l’Écriture, sur les justes aussi bien que sur les injustes ». Un peu plus loin, cette même affirmation acquiert une portée davantage axiologique : « Ce qui se montre dans la vérité du monde, se montre en elle comme autre qu’elle, comme délaissé par elle, découvert en elle comme ceci ou cela, mais un cela qui pourrait être différent de ce qu’il est, un contenu contingent, abandonné à lui-même, perdu. Ce qui est vrai dans la vérité du monde ne dépend aucunement de cette vérité, il n’est pas tenu par elle, gardé par elle, aimé par elle, sauvé par elle. La vérité du monde — c’est-à-dire le monde lui-même — ne contient jamais la justification ou la raison de ce à quoi elle permet de se montrer en elle et ainsi d’“être” — pour autant qu’être c’est se montrer » (*ibid.*, p. 26). Et c’est justement à cette indifférence à la fois ontologique et axiologique de la « vérité du monde » que Henry opposera alors la « vérité de la Vie » — tout comme il tente, dans cette note préparatoire, d’opposer à l’Être heideggérien « la pensée intérieure de l’essence » en tant qu’elle exclut cet « arbitraire » et ses « dangers ».

²¹⁴ Sur le sigle « MC », voir notre appareil critique au Ms A 4-21-2425/2426 (note 14).

²¹⁵ Allusion à J. Beaufret, « Martin Heidegger et le problème de la vérité », *op. cit.* ; la citation de *Vom Wesen der Wahrheit* se trouve p. 82 ; pour une discussion du problème de l’idéalisme, voir *ibid.*, p. 86 *sqq.*

²¹⁶ Allusion à la manière discrète dont Heidegger se saisit dans *Sein und Zeit* du problème de l’effort et de la résistance, dans un paragraphe consacré à une critique de Dilthey et de Scheler : « *L’expérience de la résistance [...] n’est ontologiquement possible que sur la base de l’ouverture du monde. [...] La résistance caractérise le “monde extérieur” au sens de l’étant intramondain, mais jamais au sens de monde* » (*op. cit.*, p. 210-211, trad. fr. p. 158).

Mais précisément, pour Henry, le problème de la résistance — et donc de l'effort — se pose avant celui de l'ouverture de la *Weltlichkeit*, et ne dépend pas de sa « vérité ».

²¹⁷ La critique hégélienne de « l'intellectuel » se trouve dans la *Phénoménologie de l'esprit*, tome I, op. cit., p. 324-343 ; à vrai dire, comme le remarque Hyppolite dans une note, et suivant en cela une suggestion d'E. Bréhier, Hegel considère ici plus généralement « les spécialistes, professeurs, artistes, qui donnent à leur tâche une valeur absolue », s'enfermant ainsi en eux-mêmes et constituant le « règne animal de l'esprit » (« *Das geistige Tierreich* »). L'expression d'« intellectuel », en un sens davantage moderne du terme, se trouve en revanche au centre du commentaire donné par Kojève de ce passage dans son *Introduction à la lecture de Hegel*, op. cit., p. 90 sqq. Il conclue ainsi son analyse : « L'action de l'Intellectuel est purement pensée ; pour lui [...], l'action collective veut dire que sa pensée doit devenir universelle, universellement valable. Il est arrivé ainsi à l'idéalisme moralisant de Kant et de Fichte, qui est l'idéologie-type de l'Intellectuel. » (*ibid.*, p. 94).

²¹⁸ Sur cette expression, voir le Ms A 6-12-4224 et notre appareil critique (note 191).

²¹⁹ Sur ce problème de l'action comme « subjective transcendantale », voir notre appareil critique au Ms A 6-3-3787 (note 122).

²²⁰ Cf. Balzac, *Le médecin de campagne* dans *La comédie humaine*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », tome VIII, p. 520-537.

²²¹ Cf. sur ce point M. Henry, *Textes inédits sur l'expérience d'autrui*, op. cit., p. 91 sqq., et notre présentation, *ibid.*, p. 42 sqq.

²²² Pour l'approche hégélienne de l'ironie, voir notamment *Esthétique*, tome I, trad. fr. S. Jankélévitch, Paris, Flammarion, 1979, p. 97 sqq., « Ironie et romantisme ». Pour sa critique kierkegaardienne, on consultera bien sûr et en priorité *Le concept d'ironie constamment rapporté à Socrate*, trad. fr. P-H. Tisseau et E-M. Jacquet-Tisseau dans *Œuvres complètes*, op. cit., tome II, notamment p. 239-245. Michel Henry reviendra sur cette question de l'ironie chez Kierkegaard, mais cette fois au prisme de la critique kierkegaardienne de Schelling, dans *Marx I*, op. cit., p. 166 sqq.

²²³ Allusion à la *Phénoménologie de la perception*, op. cit., notamment p. 484 : « Ce qui ne passe pas dans le temps, c'est le passage même du temps. Le temps se recommence : hier, aujourd'hui, demain, ce rythme cyclique, cette forme constante peut bien nous donner l'illusion de le posséder d'un coup tout entier, comme le jet d'eau nous donne un sentiment d'éternité. Mais la généralité du temps n'en est qu'un attribut secondaire et n'en donne qu'une vue inauthentique, puisque nous ne pouvons seulement concevoir un cycle sans distinguer temporellement le point d'arrivée et le point de départ. Le sentiment de l'éternité est hypocrite, l'éternité se nourrit du temps. Le jet d'eau ne reste le même que par la poussée continuée de l'eau. » Cette critique du « temps de survol » se trouve alors prolongée par une critique de la duplicité rigide du transcendantal et de l'empirique dans la conception kantienne de la subjectivité : « Si le Je est le Je transcendantal de Kant, nous ne comprendrons jamais qu'il puisse en aucun cas se confondre avec son sillage dans le sens intime, ni que le moi empirique soit encore un moi. Mais si le sujet est temporalité, alors l'autoposition cesse d'être une contradiction. Le temps est "affection de soi par soi" » (*ibid.*, p. 486-487).

²²⁴ Il s'agit du problème de l'unité du moi transcendantal et du moi empirique. L'expression de « jonction des deux moi » est celle qui donne son titre au chapitre III a) du livre de P. Lachièze-Rey consacré à *L'idéalisme kantien*, op. cit., p. 149-207.

²²⁵ Voir sur ce point le Ms A 6-12-4434 et notre appareil critique (notes 230 à 233).

²²⁶ Référence à Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl », NRF, janvier 1939, repris dans *Situations I*, Paris, Gallimard, 1947, p. 35.

²²⁷ Allusion probable au personnage de la fable d'Esop *Le renard et les raisins* : « Un renard affamé, voyant des grappes de raisin pendre à une treille, voulut les attraper ; mais ne

pouvant y parvenir, il s'éloigna en se disant à lui-même : "C'est du verjus." Pareillement certains hommes, ne pouvant mener à bien leurs affaires, à cause de leur incapacité, en accusent les circonstances. » (trad. fr. E. Chambry dans *Fables*, Paris, Les belles lettres, 1927, p. 32). Comme l'on sait, La Fontaine en donnera lui-même une version en en reprenant jusqu'au titre : « Certain renard gascon, d'autres disent normand, / Mourant presque de faim, vit au haut d'une treille / Des raisins mûrs apparemment, / Et couverts d'une peau vermeille. / Le galand en eut fait volontiers un repas; / Mais comme il n'y pouvait atteindre : / Ils sont trop verts, dit-il, et bons pour des goujats. / Fit-il pas mieux que de se plaindre ? »

²²⁸ Sur cette interprétation du Schelling du *Système de l'idéalisme transcendantal*, voir *L'essence de la manifestation*, *op. cit.*, p. 96-99 et p. 146-147.

²²⁹ Sur cette question de l'ironie, et sur la critique kierkegaardienne de sa conception par Hegel, cf. Ms A 6-12-4328, Ms A 6-12-4413, et notre appareil critique à cette dernière note (note 222).

²³⁰ Allusion à F-R. De Chateaubriand, *René*, dans *Atala, René, Les aventures du dernier Abencérage*, Paris, GF-Flammarion, 1996, p. 181 : « Ce dégoût de la vie que j'avais senti dès mon enfance, revenait avec une force nouvelle. Bientôt mon cœur ne fournit plus d'aliment à ma pensée, et je ne m'apercevais de mon existence que par un profond sentiment d'ennui » ; René se dit alors décidé « à [se] débarrasser du poids de la vie. »

²³¹ Sur la théorie schopenhauerienne du caractère contradictoire de la « négation de soi » dans le suicide, cf. *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. fr. A. Burdeau, revue et corrigée par R. Roos, Paris, PUF, 1966, p. 499-504. La négation du « vouloir-vivre », écrit Schopenhauer, ne peut être confondue avec « la suppression effective de notre phénomène individuel, je veux dire le suicide. Bien loin d'être une négation de la Volonté, le suicide est une marque d'affirmation intense de la Volonté. [...] Celui qui se donne la mort voudrait vivre ; il n'est mécontent que des conditions dans lesquelles la vie lui est échue. Par suite, en détruisant son corps, ce n'est pas au vouloir-vivre, c'est simplement à la vie qu'il renonce » (*ibid.*, p. 499). On trouve diverses allusions, dans l'œuvre henryenne, à cette théorie schopenhauerienne du suicide ; cf. par exemple *L'essence de la manifestation*, *op. cit.*, p. 592 : « L'impuissance du sentiment ne peut être levée, biffée au profit de la détermination contraire, sa négation dans l'imagination est celle de l'essence même de l'affectivité et de ce qu'elle fonde. C'est pourquoi, en réalité, une telle négation ne peut être pensée, seule peut l'être la suppression extérieure de l'essence et, parce que celle-ci fonde chaque fois l'être du Soi, une telle suppression se propose à lui sous une forme concrète dans l'idée du suicide. Ce dernier révèle dans son concept l'impuissance du moi à se défaire de soi comme constitutive de son être, de telle manière qu'elle ne peut être levée que par la destruction extérieure de celui-ci, comme Alexandre ne pouvant défaire le nœud gordien le trancha de son épée. » Cf. aussi *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*, Paris, Bourin, 1998, p. 197-198, et « L'émergence de l'inconscient dans la pensée occidentale », entretien avec Sergio Benvenuto, paru en anglais dans *l'European journal of psychoanalysis*, n. 12/13, 2001, et repris dans *Les Dossiers H. Michel Henry*, *op. cit.*, rétroversion en français par R. Vaschalde, p. 85-86.

²³² Allusion à E. Lévinas, « Il y a », dans *Deucalion*, Cahiers de philosophie, publiés sous la direction de J. Wahl, éditions de la Revue Fontaine, 1, 1946. Lévinas y évoque « l'impossibilité de la mort, l'universalité de l'existence jusque dans son anéantissement », et ajoute : « Tuer, comme mourir, c'est chercher une sortie de l'être, aller là où la liberté et la négation opèrent. L'horreur est l'événement d'être qui retourne au sein de cette négation, comme si rien n'avait bougé. » (p. 150). Vient alors une référence à Macbeth, que Lévinas commente ainsi : « Cette impossibilité de s'évader d'une existence anonyme et incorruptible constitue le plus profond du tragique shakespearien. La fatalité de la tragédie antique devient la fatalité de l'être irrémédiable » (*ibid.*, p. 151). Mais pour Henry, ce n'est pas l' « il y a » —

et en ce sens la « dissolution du sujet », la négation de la dimension « privée » de son existence (*ibid.*, p. 152) — qui fonde l'impossibilité de la mort, mais *l'être même de la subjectivité comme absence radicale de distance à soi*. Pour le dire trop rapidement, là où l'être-rivé à soi, exprimant l'auto-position d'un soi autonome et constituant en ce sens une première sortie de l'« il y a », peut être lu chez Lévinas comme une première victoire sur « l'existence anonyme et incorruptible », il se présente chez Henry, en tant qu'il constitue la définition phénoménologique même de la subjectivité, comme l'impossibilité — *dès lors personnelle et « privée »* — de mourir. Mais justement, comme le remarque J. Rolland dans sa belle introduction à *De l'évasion*, la sortie lévinassienne de l'« Il y a » n'est pas à proprement parler une évasion de l'être (introduction à Lévinas, *De l'évasion*, Paris, Fata Morgana, 1982, p. 68) ; l'existant qui se pose comme « sujet » rompt bien avec « l'universalité de l'existence » et avec son irrémédiosité, mais c'est justement pour découvrir l'impossibilité, non pas d'accéder à une existence « privée », mais précisément, et selon un modèle cette fois tout à fait henryen, *de rompre avec elle*, « de sortir de soi-même, c'est-à-dire de briser l'enchaînement le plus radical, le plus irrémédiosible, le fait que le moi est soi-même » (*ibid.*, p. 98) et ainsi la manière dont « l'être est dans son fond un poids pour lui-même » (*ibid.*, p. 114). Sans pouvoir insister ici sur cette duplicité de l'irrémédiosibilité de l'être ou de l'existence chez Lévinas, on ne peut donc qu'être frappé par sa proximité avec Henry, et plus encore par la commune proximité de Henry et de Lévinas avec Kierkegaard. Car c'est bien Kierkegaard qui note, en ouverture du chapitre III du *Traité du désespoir* (« Le désespoir est "la maladie mortelle" ») : « Cette idée de "maladie mortelle" doit être prise en un sens spécial. À la lettre elle signifie un mal dont le terme, dont l'issue est la mort et sert alors de synonyme d'une maladie dont on meurt. Mais ce n'est point en ce sens qu'on peut appeler ainsi le désespoir ; car, pour le chrétien, la mort même est un passage à la vie. À ce compte, aucun mal physique n'est pour lui "maladie mortelle". La mort finit les maladies, mais n'est pas un terme en elle-même. Mais une "maladie mortelle" au sens strict veut dire un mal qui aboutit à la mort, sans plus rien après elle. Et c'est cela le désespoir. Mais en un autre sens, plus catégoriquement encore, il est la "maladie mortelle". Car loin qu'à proprement parler on en meure, ou que ce mal finisse avec la mort physique, sa torture, au contraire, c'est de ne pouvoir mourir, comme dans l'agonie le mourant qui se débat avec la mort sans pouvoir mourir. Ainsi être malade à mort, c'est ne pouvoir mourir, mais ici la vie ne laisse d'espoir, et la désespérance, c'est le manque du dernier espoir, le manque de la mort. Tant qu'elle est le suprême risque, on espère en la vie ; mais quand on découvre l'infini de l'autre danger, on espère dans la mort. Et quand le danger grandit tant que la mort devient l'espoir, le désespoir c'est la désespérance de ne pouvoir même mourir. » Du reste, sans mentionner Kierkegaard, c'est bien au concept de *désespoir* que fait appel Lévinas — « le désespoir de cette présence inéluctable [qui] constitue cette présence même » (*De l'évasion, op. cit.*, p. 118) —, et c'est cette même thèse qui se trouve, dans cette note préparatoire, esquissée par Henry, avant d'être développée de manière thématique dans le dernier paragraphe de *L'essence de la manifestation* : « *L'incapacité du moi de se détruire lui-même, de rompre la relation à soi qui le constitue, l'impuissance de principe où il se trouve de briser le lien qui l'attache à lui-même, est dans le désespoir ce qui fait de celui-ci une expérience. [...] La structure interne de l'immanence, l'unité absolue qu'elle renferme et constitue, c'est là ce que Kierkegaard appelle l'éternité, et cela à bon droit si une telle structure se détermine par l'exclusion hors d'elle du temps de la transcendance, si, positivement, l'unité qu'elle renferme et constitue, l'unité intérieure et vivante de la vie, ne peut être brisée.* Voici donc comment et pourquoi le désespoir est la maladie mortelle, comment et pourquoi il est éternel, *en tant que la relation à soi subsiste dans le moi qui veut rompre cette relation comme la condition et l'essence de son désespoir.* Le désespoir porte en lui la vie, l'éternité, son vouloir mourir n'est pas la mort

mais un mode de la vie, et c'est de cela qu'il meurt, de là que vient "sa torture... de ne pouvoir mourir". » (*op. cit.*, p. 853-854).

²³³ Cette contradiction du nihilisme — l'impossible négation de soi de la vie — constituera l'un des thèmes centraux de *La barbarie*. Cf. par exemple *op. cit.*, p. 127-128 : « Vouloir éliminer la vie, quand ce projet prend naissance dans la Vie elle-même, procède toujours d'un secret mécontentement — un mécontentement qui est le fait de la vie, dans la mesure où c'est elle qui veut cette élimination, un mécontentement à son endroit, dans la mesure où ce qu'elle veut éliminer, c'est elle-même. Nous avons donné la théorie de ce mécontentement en tant que mécontentement de soi : il est le vouloir de la souffrance de se défaire de soi. Se défaire de soi, se nier soi-même, c'est là toutefois ce que ni la souffrance ni la vie en général ne peuvent faire, n'étant chacune rien d'autre qu'un s'éprouver soi-même en chaque point de son être et ainsi, comme effectuation phénoménologique de l'auto-affection dans le Souffrir primitif, comme passivité radicale et insurmontable de la vie à l'égard de soi et comme son essence, que le lien absolu du pathos, le lien qui ne peut être délié. Vouloir briser ce lien, c'est en quelque sorte accroître son infrangibilité : l'éprouver plus fortement. *La faiblesse de la vie* consiste dans sa volonté de se fuir soi-même — et c'est là une tentation permanente — mais la vraie faiblesse, *ce qui fait d'elle la faiblesse*, c'est l'impossibilité où elle se trouve de mener à bien ce projet, l'échec insurmontable auquel se heurte dans la vie son vouloir se défaire de soi. L'impossibilité de rompre le lien qui lie la vie à elle-même, c'est-à-dire aussi bien d'échapper à sa souffrance, redouble celle-ci, exaspère la volonté de lui échapper et, du même coup, en retour, le sentiment de son impuissance, le sentiment du Soi comme impossibilité principielle d'échapper à soi, lequel sentiment culmine finalement et se résout dans l'angoisse. ».

²³⁴ Une telle lecture du phénomène de l'ennui, qui préfigure les développements thématiques que lui consacra *La barbarie*, *op. cit.*, p. 191 *sqq.*, n'est pas sans rappeler l'analyse qu'en propose déjà Kierkegaard, au fil conducteur de la problématique du « démoniaque », dans *Le concept d'angoisse*, *op. cit.*, p. 229 *sqq.*

²³⁵ Allusion au § 10 de *Sein und Zeit*, « Délimitation de l'analytique du *Dasein* par rapport à l'anthropologie, la psychologie et la biologie » ; plus précisément, Henry pense sans doute aux p. 46-48, dans lesquelles Heidegger passe en effet d'une mise en lumière de l'insuffisante élaboration ontologique du concept de vie à cette même mise en lumière concernant la subjectivité, au prisme d'une lecture critique du problème de la « personne » chez Dilthey et Husserl.

²³⁶ Allusion, sans doute, à l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, dont Henry reconnaît à plusieurs reprises dans ces notes les mérites — à ses yeux toutefois relatifs.

²³⁷ Allusion à la *Lettre sur l'humanisme* et à la critique heideggérienne de Sartre, *op. cit.*, not. p. 85 *sqq.*

²³⁸ Double allusion à l'analyse hégélienne du désir dans la *Phénoménologie de l'esprit*, tome I, *op. cit.*, « IV. La vérité de la certitude de soi-même », p. 145 *sqq.*, et à A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, « En guise d'introduction », p. 11 *sqq.*, qui en constitue finalement un commentaire.

²³⁹ Cette opposition entre la structure ontologique et les déterminations contingentes de la subjectivité — ou, dans une terminologie que fixera définitivement *L'essence de la manifestation*, entre « l'ontologique » et « l'existentiel » — se trouve déjà mobilisée pour mettre en question la « dialectique de la reconnaissance » hégélienne et son interprétation kojévienne dans les notes de jeunesse de Henry consacrées à l'expérience d'autrui. Voir sur ce point notre présentation à M. Henry, *Textes inédits sur l'expérience d'autrui*, *op. cit.*, p. 42 *sqq.*

²⁴⁰ Pour une tentative de réponse à cette question — et le parallèle entre constitution du monde et constitution d'autrui — cf. M. Henry, *Textes inédits sur l'expérience d'autrui*, op. cit., Ms C 9-471-2922/2923 et Ms C 9-471-2928, p. 104-105.

²⁴¹ Cf. sur ce point le Ms A 6-12-4437 et notre appareil critique (note 235).

²⁴² Sur le sens de cette expression biranienne, voir *Philosophie et phénoménologie du corps*, op. cit., chap. IV, « Le double emploi des signes et la constitution du corps propre », et par exemple p. 151-152 : « Ce corps que nous voyons et que nous appelons aussi, il est vrai, le nôtre, présuppose, comme Biran nous l'a montré, un autre corps qui voit et qui touche, qui voit et touche toutes choses et, parmi elles, ce corps qui est vu et qui est touché. C'est cet autre corps qui est le corps originaire, dont l'être a été déterminé comme appartenant à la sphère de la subjectivité absolue hors de laquelle il ne pouvait surgir sans perdre aussitôt tout ce qui fait de lui ce qu'il est. Ce pouvoir ontologique ne peut en vérité passer dans l'élément de l'être transcendant, il ne peut être identifié ou incorporé à un élément de la nature, cette identification est une représentation naïve et, à vrai dire, une illusion. C'est la théorie générale de cette illusion que Maine de Biran nous propose dans l'analyse de ce qu'il appelle "le double emploi des signes" ».

²⁴³ Cette note intervient au fil d'une lecture suivie de la *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 396-397. Nous resituons la citation plus spécifiquement commentée ici par Henry dans son contexte : « Nous ne coupons pas la conscience d'elle-même, ce qui interdirait tout progrès du savoir au-delà de l'opinion originaire et en particulier la reconnaissance philosophique de l'opinion originaire comme fondement de tout le savoir. Il faut seulement que la coïncidence de moi avec moi, telle qu'elle s'accomplit dans le cogito, ne soit jamais une coïncidence réelle, et soit seulement une coïncidence intentionnelle et présomptive. De fait, entre moi-même qui vient de penser moi et moi qui pense que je l'ai pensé, s'interpose déjà une épaisseur de durée et je peux toujours douter si cette pensée déjà passée était bien telle que je la vois à présent. Comme, par ailleurs, je n'ai pas d'autre témoignage sur mon passé que ces témoignages présents et que, cependant, j'ai l'idée d'un passé, je n'ai pas de raison d'opposer l'irréfléchi comme un inconnaissable à la réflexion que je fais porter sur lui. Mais ma confiance dans la réflexion revient finalement à assumer le fait de la temporalité et le fait du monde comme cadre invariable de toute illusion et de toute désillusion ; je ne me connais que dans mon inhérence au temps et au monde, c'est-à-dire dans l'ambiguïté ».

²⁴⁴ Référence à F. Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Paris, Editions du Myrte, 1947, p. 255-256. À la suite d'une citation de *L'être et le néant* (« nous courons vers nous-mêmes et nous sommes, de ce fait, l'être qui ne peut se rejoindre »), Jeanson écrit : « Une fois de plus, nous rencontrons cet échec de la réalité humaine [...]. [Mais] le fait que [la réalité humaine] puisse décrire ses propres attitudes naturelles indique assez qu'elle n'est point enfermée en elles, et que, donc, cet échec par exemple dont il vient d'être question ne comporte aucun caractère fatal : il résulte d'une intention, celle de se rejoindre soi-même, et [...] toute intention peut être renoncée au profit d'une intention nouvelle. Il n'y a donc pas lieu [...] de se scandaliser d'une mise au point ontologique qui situe toute tentative sur un fond d'échec — puisqu'elle ne fait que manifester par là la possibilité pour la tentative de conquérir la signification humaine qu'elle était spontanément ».

²⁴⁵ Allusion probable au cours sur le jugement de J. Lagneau dans *Célèbres leçons et fragments*, op. cit., p. 198 sqq.

²⁴⁶ Allusion probable à la thèse de doctorat de V. Brochard intitulée *De l'erreur*, Paris, Berger-Levrault, 1879. Contre l'idée selon laquelle l'erreur résiderait dans une privation, Brochard propose de « considérer le jugement faux comme tout aussi positif que le jugement vrai », et de penser ainsi l'erreur comme une « synthèse fausse ». Voir notamment le chapitre VII, « De la nature de l'erreur ».

²⁴⁷ Allusion ambiguë à Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, qui, à différentes reprises — c'est toute la théorie du « cogito tacite » — oppose au contraire le cogito comme « fait culturel » au cogito à proprement parler. Cf. par exemple *op. cit.*, p. 425 : « Une pensée qui serait vraiment dépassée par ses objets les verrait foisonner sous ses pas sans être jamais capable d'en saisir les rapports et d'en pénétrer la vérité. C'est moi qui reconstitue le *Cogito* historique, c'est moi qui lis le texte de Descartes, c'est moi qui y reconnais une vérité impérissable, et en fin de compte le *Cogito* cartésien n'a de sens que par mon propre cogito [...] ». Cf. aussi *ibid.*, p. 460-461.

²⁴⁸ Voir sur ce point notre appareil critique au Ms A 7-14-5479 (note 251).

²⁴⁹ Allusion probable à Malebranche, *De la recherche de la vérité*, livre premier, chapitre V, § 2, dans *Œuvres complètes, tome I*, Paris, Vrin, 1962, p. 77 : « Ce ne sont pas nos sens qui nous trompent, mais c'est notre volonté qui nous trompe par ses jugements précipités. Quand on voit, par exemple, de la lumière, il est très certain que l'on voit de la lumière ; quand on sent de la chaleur, on ne se trompe point de croire que l'on en sent [...]. Mais on se trompe quand on juge que la chaleur que l'on sent est hors de l'âme qui la sent [...]. Les sens ne nous jetteraient donc point dans l'erreur si nous faisons bon usage de notre liberté, et si nous ne nous servions point de leur rapport pour juger des choses avec trop de précipitation. Mais parce qu'il est très difficile de s'en empêcher, et que nous y sommes quasi contraints à cause de l'étroite union de notre âme avec notre corps, voici de quelle manière nous nous devons conduire dans leur usage pour ne point tomber dans l'erreur. Nous devons observer exactement cette règle de ne juger jamais par les sens de ce que les choses sont en elles-mêmes, mais seulement du rapport qu'elles ont avec notre corps. »

²⁵⁰ Allusion probable à la théorie husserlienne de la « déception » (*Enttäuschung*), qui, dans son opposition au « remplissement », se trouve déjà développée au § 11 de la sixième des *Recherches logiques* : « Dans la sphère [...] des actes qui, en général, admettent des différences d'intention et de remplissement, à côté du remplissement, à titre de contraire excluant celui-ci, se situe la *déception*. L'expression, la plupart du temps négative, dont on a coutume de se servir à ce sujet, comme par exemple aussi celle de non-remplissement, ne vise pas une simple privation du remplissement, mais un nouveau fait descriptif, une forme de synthèse tout aussi spécifique que le remplissement » (Husserl, *Recherches logiques, tome III. Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance, Recherche VI*, trad. fr. H. Elie, A.-L. Kelkel, et R. Schérer, Paris, PUF, « Epiméthée », 2000, p. 57-58) ; et un peu plus loin : « En conséquence, nous devons pouvoir dire de manière générale : *une intention ne se déçoit sur le mode du conflit que par ce fait qu'elle est une partie d'une intention plus vaste, dont la partie complémentaire se remplit* » (*ibid.*, p. 59).

²⁵¹ Allusion à Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, *op. cit.*, p. 218. Commentant l'analyse hégélienne de l'Idéalisme (dans *Phénoménologie de l'Esprit, tome I, op. cit.*, p. 196), Hyppolite note : « La nouveauté de ce texte de Hegel n'est pas dans la définition très générale qu'il donne de l'idéalisme [...], elle est plutôt dans le fait de présenter cet Idéalisme comme un "phénomène de l'histoire de l'esprit". C'est Nicolai Hartmann qui dans son beau livre sur l'Idéalisme allemand a remarqué l'originalité de cette présentation. Tandis que les philosophes allemands antérieurs, un Fichte et un Schelling, ont présenté l'idéalisme comme une thèse philosophique, l'un faisant appel à une intuition fondamentale de la conscience de soi, l'autre à un principe originaire de l'identité, Hegel rencontre l'idéalisme sur le chemin historique de la conscience humaine se développant pour elle-même [...], et c'est pourquoi il montre les défauts d'un idéalisme qui se donne d'emblée comme une thèse philosophique en négligeant les présuppositions historiques de cette thèse. » On peut à cet égard considérer qu'à rebours, l'un des points nodaux de la lecture henryenne de Hegel sera de montrer le défaut d'une telle lecture « historicisante » de

l'idéalisme, pour autant qu'elle est dès lors incapable — et c'est toute l'ambiguïté du concept hégélien de « savoir absolu » comme lieu de rencontre de l'éternité de l'Esprit et du lieu « temporel » de sa réalisation achevée — d'en récupérer la vérité « éternelle ». Cette difficulté était du reste clairement soulignée par Hyppolite lui-même dans les dernières pages de *Genèse et structure de la phénoménologie de l'Esprit*, comme étant celle de la « liaison » voire de la « réconciliation » de la *Phénoménologie* et de la *Logique*, et dans des termes qui ne sont pas sans rappeler, de manière certes paradoxale, ceux du Kierkegaard des *Miettes philosophiques* : « Comment un savoir, en soi intemporel, un savoir absolu, peut-il avoir des conditions temporelles dans l'existence et le devenir de l'humanité ? La solution de ces divers problèmes n'est pas nette dans l'hégélianisme et c'est à leur sujet que la grande synthèse hégélienne doit, chez les successeurs du philosophe, tendre à se disloquer » (*ibid.*, p. 575). Sans doute la difficulté est-elle par principe levée si ces conditions temporelles sont elles-mêmes produites par le savoir absolu, et comme ses propres conditions. Mais ce qui fait alors problème — et c'est toute la force de la lecture de Henry, au § 20 de *L'essence de la manifestation*, que de mettre l'accent sur ce point —, c'est justement l'idée que le savoir absolu soit un « moment » de son propre développement et en quelque sorte une partie de lui-même.

²⁵² Allusion à la lecture heideggérienne de Descartes au § 6 de *Sein und Zeit*. Pour sa mise en question henryenne, voir le Ms A 7-14-5483, ainsi que notre appareil critique (note 253).

²⁵³ Référence à *Sein und Zeit*, *op. cit.*, § 6, « La destruction de l'histoire de l'ontologie », p. 22, trad. fr. p. 39. Après avoir évoqué les principales étapes de la mutation de « l'ontologie grecque », Heidegger ajoute : « Mais comme, au cours de cette histoire, ce sont des régions d'être déterminées et privilégiées qui sont prises en vue, et même qui guident primordialement la problématique (l'*ego cogito* de Descartes, le Moi, la raison, l'esprit, la personne), ces régions, conformément à l'omission complète de la question de l'être, demeurent non questionnées quant à l'être et à la structure de leur être. Bien plutôt le fonds catégoriel de l'ontologie traditionnelle, au prix des formalisations correspondantes et de restrictions purement négatives, est-il transposé à cet étant, à moins que la dialectique ne soit appelée à l'aide en vue d'une interprétation ontologique de la substantialité du sujet. » Cette note de Henry, tout à fait remarquable, nous semble non seulement contenir en germe la lecture de Descartes que proposera *Généalogie de la psychanalyse*, mais aussi et surtout — à une époque où il n'avait probablement pas pu prendre connaissance des cours sur Nietzsche — la mise en question vigoureuse à laquelle Henry y procédera de la tentative heideggérienne d'inscrire le cogito dans « l'histoire de la métaphysique ».

²⁵⁴ Cette remarque intervient en marge d'une lecture suivie du § 7 d'*Expérience et jugement* — « Le monde, sol universel de la croyance en tant que toujours déjà donné à toute expérience d'objets singuliers » — dans lequel Husserl note que le « sol universel de la croyance au monde est ce que présuppose toute pratique, aussi bien la pratique de la vie que la pratique théorique du connaître. L'être du monde dans sa totalité est ce qui va de soi, ce qui n'est jamais mis en doute, ce qui ne résulte pas d'une activité du jugement, mais qui constitue le présupposé de tout jugement. La conscience du monde est une conscience qui a pour mode la certitude de la croyance : elle n'est pas obtenue par un acte exprès qui s'insérerait dans la continuité du vécu, comme acte de position de l'être, de saisie de l'étant, ou même comme l'acte du jugement prédicatif d'existence. Car tous ces actes présupposent déjà la conscience du monde dans la certitude de la croyance » (*op. cit.*, p. 34).

²⁵⁵ Cf. *L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 81 *sqq.*, et plus particulièrement, pour l'analyse du cogito préreflexif dans son lien avec la mauvaise foi, p. 115 *sqq.*

²⁵⁶ À trois reprises au moins dans l'œuvre publiée — *Philosophie et phénoménologie du corps*, *op. cit.*, p. 293, note 1 ; *Incarnation*, *op. cit.*, p. 302 ; « Entretien avec Virginie

Caruana », dans *Entretiens*, Arles, Sulliver, 2005, p. 118 — Henry cite la deuxième des *Elégies de Duino* et son « baiser des amants » pour illustrer l'impossibilité pour l'amour, comme détermination immanente de la vie, de transparaître dans la sphère transcendante du monde — ou, comme il l'écrit ici, dans la « réflexion » ; cf. R.-M. Rilke, *Elégies de Duino*, deuxième élégie, dans *Œuvres poétiques et théâtrales*, trad. fr. J.-P. Lefebvre, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », p. 532 : « Ainsi vous promettez-vous presque / de l'étreinte l'éternité. Et cependant, quand vous surmontez les effrois / des premiers regards et le désir nostalgique à la fenêtre, / et la première promenade ensemble, *une* seule fois, dans / le jardin : / amoureux, êtes-vous encore aimants ? Lorsque vous vous portez chacun jusqu'à la bouche de l'autre et mariez vos lèvres — quand / vos philtres se touchent : / ô comme étrangement alors le buveur échappe à l'action » — ou bien, pour ce dernier vers et conformément à la traduction utilisée ici par Henry : « Ah ! comme le buveur alors de l'acte étrangement s'évade. »

²⁵⁷ Sur cette critique de Merleau-Ponty — critique un peu « forcée », la *Phénoménologie de la perception* disant finalement le contraire — voir notre appareil critique au Ms A 7-14-5459 (note 247).

²⁵⁸ Allusion à Alain, *Les arts et les dieux*, XII. Les dieux, *livre quatrième* — Christophore, 1. L'esprit, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 1958, p. 1321 : « La religion de l'Esprit a ruisselé de mille sources. Nullement par une construction de soi à soi ; ce serait philosophie ; et non sans périls, comme on l'a assez vu. Mais plutôt par des métaphores, neuves, émouvantes, conquérantes, et d'ailleurs, si on veut chercher, aussi vieilles que l'esprit. [...] Je ne pense pas qu'on puisse débrouiller ce texte d'images, ni même qu'on ose l'essayer, si l'on a d'abord quelque idée des embarras et des contradictions que la notion d'esprit porte en elle, au désespoir, souvent, de ceux qui ont cru la former. Prenons donc sérieusement l'esprit, pour une sorte de revue des données, si l'on peut parler ainsi, de ce qui n'est jamais donné ni fait, et en un mot de l'éternel absent ».

²⁵⁹ Allusion probable à *L'idée de la phénoménologie*, que M. Henry avait pu lire en allemand, dès 1950, dans l'édition préparée par Biemel pour le deuxième tome des *Husserliana*. Dans la troisième leçon, Husserl note en effet : « Avec Descartes, nous pouvons maintenant faire (*mutatis mutandis*) le pas suivant : tout ce qui est donné par une *clara et distincta perceptio* ainsi que l'est la *cogitatio* singulière, nous pouvons en disposer aussi bien. Cela laisse prévoir, il est vrai, si nous nous souvenons de la 3^e et de la 4^e Méditation, des preuves de Dieu, du recours à la *veracitas dei*, etc., de mauvaises choses. Soit, soyez donc très sceptiques, ou plutôt critiques. » (trad. fr. A. Lowit, Paris, PUF, « Epiméthée », 1970, p. 74).

²⁶⁰ Allusion à la *Phénoménologie de l'Esprit*, tome I, *op. cit.*, p. 196 *sqq.*, et au texte sur l'Idéalisme, que Henry commente à différentes reprises — parfois, du reste, sur un mode critique — dans ces notes. Cf. Ms A 6-7-3996, Ms A 7-14-5479, et notre appareil critique s'y rapportant (notes 160 et 251).

²⁶¹ Référence à Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, *op. cit.*, p. 131. Un paragraphe après la phrase que commente ici Henry, Heidegger écrit : « Une intuition réceptrice ne peut s'accomplir que dans une faculté ob-jektivante, dans une manière de se tourner vers..., par laquelle seule se constitue la possibilité de la pure correspondance. Et qu'est-ce donc que, par nous, nous laissons s'ob-jeter ? Ce ne peut être quelque étant. Si ce n'est un étant, c'est donc un néant. Ce n'est que si cette ob-jectivation s'expose au néant et se tient en lui que l'acte de représenter peut, au sein de ce néant, nous laisser rencontrer ce qui, au lieu d'être le néant, est non-néant, c'est-à-dire l'étant ». La thèse de Henry — et c'est en effet celle que développera *L'essence de la manifestation* — est ici que le néant ne peut être condition de réception de l'étant que s'il est *lui-même reçu*, et dans une réception dont il ne peut dès lors plus être, par définition, la condition.

²⁶² Cf. sur ce point, et pour le sens de cette référence à *Vom Wesen des Grundes*, notre appareil critique au Ms A 6-3-3703 (notes 107 et 108).

²⁶³ Allusion à l'analyse fameuse de l'angoisse dans *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 186-187 ; trad. fr. p. 144 : « Dans le devant-quoi de l'angoisse devient manifeste le "rien et nulle part". La saturation du rien et nulle part intramondain signifie phénoménalement ceci : *le devant-quoi de l'angoisse est le monde comme tel*. La complète non-significativité qui s'annonce dans le rien et nulle part ne signifie pas l'absence de monde, elle veut dire que l'étant intramondain est en lui-même si totalement non-pertinent que, sur la base de cette *non-significativité* de l'intramondain, il n'y a plus que le monde en sa mondanéité pour s'imposer. »

²⁶⁴ Allusion possible à la théorie sartrienne de la « chair » proposée, dans *L'être et le néant*, au prisme d'une description phénoménologique de la caresse comme désobjectivation du corps subjectif d'autrui. Dans une telle description, il ne s'agit alors pas à proprement parler d'une « objectivation » du corps, et le corps caressé n'est pas assimilé à un pur « objet » ; ce que met en scène Sartre, c'est bien plutôt une réduction de la corporéité subjective d'autrui à sa dimension purement facticielle — et c'est ce corps facticiel, nommé « chair », que Henry assimile ici à une « transcendantisation » : « La caresse révèle la chair en déshabillant le corps de son action, en le scindant des possibilités qui l'entourent : elle est faite pour découvrir sous l'acte la trame d'inertie — c'est-à-dire le pur "être-là" — qui le soutient : par exemple en *prenant* et en *caressant* la main de l'autre, je découvre, sous la *préhension* que cette main est *d'abord* une étendue de chair et d'os qui peut être prise... » (*L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 430).

²⁶⁵ Référence à Kierkegaard, *Le concept d'angoisse*, *op. cit.* La note qu'évoque ici Henry est en réalité le lieu d'une charge aussi humoristique que virulente à l'égard de Hegel. Dans le corps du texte, Kierkegaard remarque en effet : « On recourt en logique au *négatif* comme à la force motrice qui met tout en branle. Et il faut bien du mouvement en logique, de quelque manière qu'on s'y prenne, de gré ou de force. Le négatif vient donc à la rescousse ; et s'il est impuissant, les jeux de mot et les dictons ne le sont pas, comme lorsque le négatif est lui-même devenu un jeu de mots ». C'est à la suite de cette phrase qu'intervient la note : « *Exempli gratia* : "Wesen ist, was ist gewesen" ; "ist gewesen" est un *tempus præteritum*, de "seyn", ergo "Wesen" est "das aufgehobne Seyn", le "Seyn" qui a été. Voilà un mouvement logique ! Si l'on se donnait la peine de relever et de recueillir dans la logique hégélienne [...] tous les lutins et kobolds de conte de fées qui, en compagnons affairés, travaillent au démarrage du mouvement logique, la postérité serait sans doute stupéfaite du rôle immense joué dans cette science par des calembours usés, et non à titres d'explications données en passant ou de notes spirituelles, mais en qualité de maîtres du mouvement qui ont su faire de la logique hégélienne un prodige, en donnant à la pensée logique des jambes pour marcher, sans que nul n'en soit avisé... » La thèse de Kierkegaard — et qu'il développe dans la suite immédiate de ce passage — est alors qu'il ne saurait y avoir de mouvement en logique, et avant tout qu'il ne saurait y avoir aucun *devenir* : « Car le propre de la logique est d'être, et tout ce qui est logique *est* seulement, et cette impuissance du logique constitue le passage de la logique au devenir où paraissent la vie et la réalité ». Nul doute que ce « trait » de la pensée kierkegaardienne aura retenu l'attention de Henry dans l'élaboration de son propre concept, du reste si difficile à circonscrire, de « devenir » ou de « mouvement », même si la formule hégélienne ici humoristiquement incriminée — « *Wesen ist, was gewesen ist* » — n'est pas sans y recevoir, en dépit de la critique dont elle fait ici même l'objet (cf. Ms A 6-8-4108), un sens profond.

²⁶⁶ Allusion au passage de *L'être et le néant* dans lequel Sartre met en question la possibilité d'une « fusion » du pour-soi et de l'en-soi caractéristique de certaines formes de panthéisme, en tant qu'elle prétend précisément abolir la distance, infranchissable selon

Sartre, entre deux manières d'être hétérogènes. Rousseau, écrit alors Sartre, « nous déclare [...] qu'il se "fondait" avec l'univers, que le monde seul se trouvait soudain présent, comme présence absolue et totalité inconditionnée. Et certes, nous pouvons comprendre cette présence totale et déserte du monde, son pur "être-là", certes, nous admettons fort bien qu'à ce moment privilégié, il n'y ait rien eu d'autre que le monde. Mais cela ne signifie point, comme Rousseau veut l'admettre, qu'il y ait fusion de la conscience avec le monde. Cette fusion signifierait la solidification du pour-soi en en-soi et du coup, la disparition du monde et de l'en-soi comme présence » (*op. cit.*, p. 226).

²⁶⁷ Sur le sens de cette expression, cf. Ms A 6-12-4224 et notre appareil critique (note 191).

²⁶⁸ Allusion à la formule augustinienne par laquelle Husserl clôt ses *Méditations cartésiennes*.