

Le concept henryen de « réalité »

Sur le sens du noème, de l'objet et de l'étant dans la phénoménologie matérielle

Julien Lheureux (UCL)

L'objet de cette étude est d'approfondir l'étude du concept de réalité mobilisé par Michel Henry, concept dont la vertu est, selon nous, de fournir une clé de lecture puissante et remarquablement adaptée à l'approche de l'œuvre henryenne dans sa globalité — cela du reste en toute conformité avec le premier souhait de l'auteur, qui fut d'élaborer, selon des mots que l'on ne saurait décidément sous-estimer, une « philosophie première »¹.

Nos analyses s'enracinent quant à leur point de départ dans une interrogation portant sur le rôle du noème et le sens de l'irréalité que ce dernier assume chez Henry. En particulier, une analyse des enjeux relatifs à la radicalisation henryenne de la considération thématique de l'horizon nous permettra d'identifier les motifs qui président, chez l'auteur, à la modification du sens de l'apparaître adéquat : celui-ci cesse en effet de correspondre chez Henry à un mode particulier de la vie intentionnelle, fût-il l'évidence, pour renvoyer à un mode de révélation radical et indépendant à l'égard de tout pouvoir d'ex-position fondé sur la Distance. De sorte que nous serons invités par ces résultats à mesurer la spécificité de la détermination henryenne de « l'expérience de l'être comme expérience adéquate, comme expérience de soi de l'être dans la totalité de sa réalité et dans son unité avec soi »², cela nécessairement en passant par une analyse des déplacements opérés par Henry vis-à-vis de la phénoménologie husserlienne de l'Idée et de la « chose réelle ». En effet, notre hypothèse est que le refus de l'objectivisme à l'œuvre dans la théorie husserlienne de la raison constitue non seulement un moment décisif dans l'élaboration du concept henryen de réalité, mais de plus permet à Henry d'accomplir en un sens original le « premier principe de la phénoménologie », à savoir en effet celui qui établit chez Husserl l'équivalence de l'être et du paraître. Cela dit, le procédé d'idéalisation de l'être transcendant opéré par Henry en vue d'atteindre ces résultats et, ainsi, de faire refluer le tout de la réalité dans l'auto-apparaître de la Vie, ne signe-t-il pas à terme l'occultation de tout un pan de l'expérience perceptive, et permet-il à Henry de rendre compte de l'expérience selon l'intégralité de ses dimensions ontologiques primitives ?

¹ M. Henry, *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF, « Epiméthée », 1990, p. 2.

² *Ibid.*, p. 362 ; nous soulignons.

1/ Introduction à la distinction de l'être et de la réalité de l'étant chez Henry

La détermination de ce qui, de l'étant, en constitue l'étoffe et la réalité véritable n'est pas une question parmi d'autres, que l'on trouverait seulement juxtaposée dans l'œuvre de Henry aux thèmes de la manifestation et de sa structure « matérielle ». Il s'agit même du contraire, s'il est vrai que « la réalité ne se différencie qu'en raison de [son] mode de réception »¹, c'est-à-dire aussi bien de son mode d'apparaître. Plus profondément, cette différenciation de la réalité, selon le type de phénoménalité qui lui correspond, n'est pas une banale distinction entre deux secteurs du réel qui seraient également positifs – comme si Henry n'identifiait pas, dans le partage entre ces modes d'apparaître hétérogènes, un enjeu relatif à la teneur même de ce que l'on est généralement en droit d'appeler une « réalité ». Le geste de Henry, autrement radical, consiste donc à nous installer dans l'opposition du « réel » et de l'« irréel », selon une distinction entre les modes de manifestation qui leur sont à chaque fois assignés en vertu d'une loi eidétique – respectivement l'auto-révélation de la Vie, la révélation pathétique et sans distance du Comment de la phénoménalisation originelle de la phénoménalité pure, et l'apparaître transcendant, l'écran du monde ou, plus techniquement, le milieu d'extériorité pure de l'horizon transcendantal de l'Être. C'est une constante de l'œuvre henryenne et, sans doute, l'une de ses intuitions les plus originales que de soustraire la réalité de l'existant à son être-donné temporellement dans le milieu de la transcendance et de la confier, sans autre but que de la lui restituer, à sa révélation radicalement immanente dans l'apparaître inextatique de la Vie. La réalité de l'étant n'est certes pas extérieure au monde, elle en constitue bien plutôt le « contenu »² ; simplement, ce en quoi consiste « le contenu réel » du monde, « c'est-à-dire l'étant, en tant qu'il ne se réduit pas à ce qu'il est en tant qu'objet »³, n'a pas d'autre site que l'auto-apparaître de la Vie. Ce n'est jamais selon la Forme du monde que l'étant est réel, ou plus précisément il ne reçoit pas sa réalité d'apparaître dans un monde :

En ce sens, il n'y a donc pas seulement, chez M. Henry, une duplicité de l'apparaître ; il y a aussi, et par là même, une duplicité de l'apparaissant, selon justement la forme de l'apparaître qui lui donne d'apparaître. [...] À la lumière de cette puissante articulation se dessine sans doute l'une des grandes thèses henryennes et phénoménologiquement l'une des plus révolutionnaires : ce n'est pas parce qu'une chose apparaît sous la condition d'un horizon de visibilité qu'elle est « réelle ». Par conséquent, l'être de l'étant n'est pas sa réalité, et la

¹ *Ibid.*, p. 280.

² M. Henry, *C'est moi la vérité. Pour une phénoménologie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996, p. 303.

³ G. Jean, J. Leclercq, « Perspectives sur la phénoménologie matérielle », dans Michel Henry, *Pour une phénoménologie de la vie. Entretien avec Olivier Salazar-Ferrer*, Clichy, Éditions de Corlevour, 2010, p. 66.

réalité de l'étant ne se situe pas dans son être — mais dans la manière dont il se montre sous la condition d'un apparaître qui n'est justement pas celui de l'être et présente une structure hétérogène à la sienne, dans un auto-apparaître plus précisément, qui en auto-apparaissant fait apparaître sans distance ce qui de l'étant ne dépend pas de son objectivité, à savoir sa pure et simple réalité « matérielle ».¹

2/ Questions relatives au statut d'« irréalité noématique » de la transcendance dans la phénoménologie matérielle : quelle irréalité ? Et quelle transcendance ?

« La venue à l'apparaître dans le “hors-de-soi” du monde » et sur fond de la spatialité originare entendue comme ce qui ouvre la Distance phénoménologique et ainsi la possibilité pour un ob-jet d'apparaître, signifie « que c'est la chose elle-même qui se trouve jetée hors de soi, fracturée, brisée, scindée d'avec soi, dépouillée de sa réalité propre, [...] une simple image en effet, pellicule transparente », privée de sa « substance »². Extérieur à tout ce qu'il éclaire, l'apparaître du monde est en outre radicalement « indifférent » à son égard et, bien plus, impuissant, « incapable de lui conférer l'existence »³. Il faut comprendre en effet que, vidant toute chose de sa chair, l'anéantissant dans le principe, et cela au moment même où il est supposé la donner, le milieu de la transcendance « ne marque pas le passage d'un état primitif de réalité à l'abolition de cet état, mais place *a priori* tout ce qui apparaît de la sorte dans un état d'irréalité originelle »⁴. *A priori* – de telle manière autrement dit que si réalité il y a, ce n'est du moins à aucun moment, et certainement pas à l'origine, sur le mode de l'« Il y a » décompressant de l'objectivité, de l'« irréalité noématique de ce qu'on ne fait que voir »⁵, de ce qui se re-présente uniquement dans une apparence dépourvue d'épaisseur.

En termes d'allure plus dogmatique, mais sans doute également moins dramatique, *L'essence de la manifestation* confirme l'analyse qui précède et qui visait à montrer que l'accès de l'étant à l'apparaître dans l'Écart pur de l'extériorité n'est pas distinct de sa déréalisation, voire de sa destruction principielle et ainsi de la substitution d'un néant, d'une simple image à sa propre réalité. La manifestation de soi de l'être qui est à distance de soi est identique avec son « existence »⁶ : sans doute cette exis-

¹ *Ibid.*, p. 66-67. Pour cette analyse de la distinction henryenne de l'objet et de l'étant, qui orientera l'entièreté de notre propre texte, voir également G. Jean, « La subjectivité, la vie, la mort », dans *Revue internationale Michel Henry*, n°3 (2012), p. 39-40.

² M. Henry, *C'est moi la vérité*, *op. cit.*, p. 28-29.

³ M. Henry, « Phénoménologie de la vie », dans *Autodonation. Entretiens et conférences*, Paris, Beauschesne, 2004, p. 30-31.

⁴ M. Henry, *C'est moi la vérité*, *op. cit.*, p. 30.

⁵ *Ibid.*, p. 43.

⁶ M. Henry, *L'essence de la manifestation*, *op. cit.*, p. 81.

tence, parce qu'elle se fonde sur la distance, est-elle différente de l'être même ; cela dit, la séparation n'est pas absolue entre l'existence d'une part, et l'être stable d'autre part, s'il est vrai que l'existence est « l'être même de l'être »¹, et que la séparation œuvre plutôt dans l'unité de la structure interne de l'Absolu. Plus profondément que de la division de l'être et de l'existence, c'est ainsi de la division de l'être avec lui-même qu'il s'agit : « L'unité de l'être et de l'existence a pour conséquence la division de l'être [...]. Ainsi l'existence n'est-elle point différente de l'être, mais ce qui fait que cet être est différent de soi. »² Si bien que la présence « *qui s'obtient par la médiation de la distance phénoménologique* [...] s'obtient sur le fond du déchirement et de la division »³. À ce titre, elle n'est précisément jamais, à proprement parler, une présence :

C'est sur le fond du néant en lui que l'étant *est*. Sur le fond du néant en lui, l'étant est nié. Étant nié, l'étant est tenu à distance, il apparaît, il est. [...] *C'est dans l'étant lui-même toutefois que cette œuvre s'accomplit.* [...] Le néant n'est pas opposé à l'étant, il est constitutif de son être. [...] Le contenu est extérieur parce que la négation lui est intérieure, parce que son être est le néant.⁴

Dans un bel essai, S. Laoureux suggère de comparer Sartre et Henry sur ce point et note, à juste titre, que « leurs points de départ semblent être, sur cette thématique, identiques », même s'il s'agit pour eux « d'aboutir à des positions radicalement opposées »⁵ :

C'est finalement à faire tomber la distinction rappelée par Derrida entre le noème lui-même et la chose déterminée dans son existence sauvage que tous deux s'emploient. Sartre, dans l'introduction de *L'Être et le Néant*, s'attache à faire tomber le statut d'irréalité du noème. [...] C'est finalement un peu le même geste que l'on retrouve chez Henry, mais pour nous placer face à des conclusions radicalement autres. En effet, Michel Henry rabat constamment le noème sur le quelque chose du monde (et le monde lui-même) dont il est l'apparaître. Il s'agit donc bien de faire sauter tout ce qui les sépare. Mais ce n'est pas pour supprimer l'irréalité. Au contraire, par une telle opération, *il s'agit d'attribuer l'irréalité du noème au monde ou au quelque chose du monde lui-même.*⁶

Pour remarquable que cette analyse soit à nos yeux, il ne saurait cependant suffire d'affirmer que Henry tend à faire fusionner le noème avec la chose déterminée dont il est le noème, et ainsi à communiquer le statut d'irréalité du premier à la seconde, à

¹ *Ibid.*, p. 82

² *Ibid.*, p. 86.

³ *Ibid.*, p. 89.

⁴ *Ibid.*, p. 127-128.

⁵ S. Laoureux, *L'immanence à la limite*, Paris, Les Éditions du Cerf, « Passages », 2005, p. 77.

⁶ *Ibid.*, p. 77-78. Pour cette interprétation, voir aussi Raphaël Gély, « Immanence, affectivité et intentionnalité. Réflexions à partir du débat entre Sartre et Henry », dans *Études sartriennes*, n° 13, 2009, p. 134.

« l'être transcendant en général »¹. S'il est vrai, comme le note encore à juste titre S. Laoureux, que ce procédé « revêt un caractère décisif pour la phénoménologie matérielle », nous n'aurons toutefois les moyens de nous en apercevoir que lorsque nous aurons répondu aux questions que cette analyse ne peut selon nous manquer de soulever, savoir : 1/ qu'entend-on par « l'être transcendant *en général* »², et quels rapports entretient-il, dans les *Ideen I*, avec le noème ou, plus techniquement, l'être transcendant dans le comment de ses déterminations ; 2/ de quelle irréalité parle-t-on lorsque l'on prétend surprendre chez Henry son extension à la totalité de la sphère transcendante – et, surtout, quelle irréalité Henry lui-même vise-t-il constamment de la sorte au sujet du noème ?

3/ Spécificité de l'« irréalité » du noème chez Henry et radicalisation de l'attention portée à l'horizon de la présence

Dans les *Ideen I*, Husserl propose d'opérer une « distinction fondamentale » entre deux manières d'appartenir à l'immanence du vécu intentionnel : « la distinction entre les *composantes proprement dites* des vécus intentionnels et leurs *corrélats intentionnels* »³, entre les composantes réelles (*reelle*) du vécu, matérielles et noétiques⁴, et ses moments non-réels, c'est-à-dire non réellement (*reell*) contenus en lui. Ainsi le noème, la chose réduite est-elle « le vis-à-vis de la conscience elle-même ; elle est autre par principe, irréelle (*irreelles*), transcendante »⁵. Autre par principe, le noème continue toutefois d'habiter le vécu, sans doute non plus à titre d'élément réel, mais néanmoins immanent, en vertu d'une inclusion intentionnelle — par contraste avec l'inclusion réelle de la *hylé*. En ce sens, il n'est rien non plus qui existe en toute indépendance à l'égard de la conscience, « c'est un objet totalement *dépourvu d'autonomie*. Son *esse* consiste exclusivement dans son "*percipi*". »⁶

Si bien que deux concepts d'irréalité ressortent clairement de ce trop bref rappel : l'« irréellité » (*irreell*) du noème, par opposition à la « réellité » (*reell*) des moments noétiques et hylétiques du vécu ; son « idéalité » (*irreal*), qui le sépare par principe de la réalité (*Realität*) naturelle. « Husserl parle le plus souvent de l'être *idéel* de ce corrélat noématique lorsqu'il s'agit de mettre l'accent sur ce qui le sépare de

¹ *Ibid.*, p. 78.

² *Ibid.* Nous soulignons.

³ E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, tome I : *Introduction générale à la phénoménologie pure*, trad. fr. P. Ricœur, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », 1950, p. 303.

⁴ Cf. *ibid.*, p. 339 : « [...] *les deux ensemble* : l'*apparaître* de la couleur, du son, et de toute qualité d'objet. »

⁵ *Ibid.*, p. 340.

⁶ *Ibid.*, p. 342.

l'immanence *réelle*, et de son être *idéal* lorsqu'il est question de sa différence avec les objets *réaux*. »¹

À l'aune de ces quelques remarques, l'on constate que Henry, reconduisant le jugement d'« irréalité » porté sur le noème, vise de façon plus précise son caractère « idéal », c'est-à-dire étranger à la structure interne de l'apparaître. La précision que l'auteur ajoute avec soin sur ce point ne laisse aucun doute, en effet : « Husserl [...] n'a jamais douté que la *cogitatio* eût une réalité propre, même s'il laisse l'apparaître de celle-ci dans l'indétermination. Cette réalité, il l'appelle justement "*reell*" (réel) [...] »², par opposition à l'« irreell », c'est-à-dire à l'« idéal ». Or, la distinction du « reell » et de l'« irreell » n'a de sens que fonctionnel dans les *Ideen I*, si bien qu'elle se borne à désigner, de façon seulement négative, une réciprocity d'exclusion entre deux modes, du reste non élucidés, d'inclusion dans l'immanence. Il est dès lors remarquable que cette même distinction soit d'emblée interprétée différemment par Henry, qui la double, en effet, d'un rapport ontologique positif et radical : « Cette réalité, il l'appelle justement "*reell*" (réel), *faisant basculer le poids ontologique de l'être dans la subjectivité absolue et en elle seule*. »³ Et encore : « Quand je perçois un arbre, l'arbre n'est pas contenu réellement dans la conscience qui le perçoit, [...] il se tient devant elle, hors d'elle et, *si la subjectivité est la réalité*, hors de celle-ci par conséquent, *dans l'irréalité*. »⁴ Sans doute Henry a-t-il raison d'y voir un geste authentiquement husserlien, s'il est vrai que, dans les *Ideen I*, la conscience est définie comme « absolue »⁵. Le fait demeure bien, toutefois, que Henry opère un dépassement de la perspective husserlienne — cela, en effet, sur deux points essentiels, qui devraient nous permettre d'accéder au sens de ce qu'il convient, selon le phénoménologue français, d'appeler « réalité » et « irréalité » quant aux moments structurels de l'intentionnalité mis plus haut en évidence.

D'une part, lorsque Husserl laisse l'apparaître de la *cogitatio*, de la phénoménalité en elle-même et comme telle, « dans l'indétermination », il se dépossède en même temps de la capacité de rendre compte de la possibilité phénoménologique de cette *cogitatio*, et ainsi du même coup de sa réalité — s'il est vrai, comme le rappelle Henry, que « ce qui est donné dépend évidemment de ce qui donne »⁶. De sorte que, faute d'avoir été en mesure d'apporter une réponse à la question de l'apparaître de la *cogitatio*, Husserl ne permet pas de penser dans sa possibilité la distinction qu'il

¹ R. Bernet, « Le concept de noème », dans *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 1994, p. 71.

² M. Henry, « La méthode phénoménologique », dans *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, « Épiméthée », 1990, p. 75.

³ *Ibid.* Nous soulignons.

⁴ M. Henry, « Phénoménologie hylétique et phénoménologie matérielle », dans *Phénoménologie matérielle*, *op. cit.*, p. 13 ; nous soulignons.

⁵ Cela du reste en un triple sens ; nous renvoyons sur ce point à R. Barbaras, *Introduction à la philosophie de Husserl*, Chatou, La Transparence, 2008, p. 104.

⁶ M. Henry, « La méthode phénoménologique », *art. cit.*, p. 64.

opère entre éléments « réels » et « irréels » du vécu, ni par conséquent d'apercevoir la seule nécessité d'une telle distinction. Mais il y a pire, car Husserl ne se contenterait pas de laisser dans l'indétermination l'apparaître de la *cogitatio*, il en falsifierait le sens ; comme le note S. Laoureux, « selon Henry, l'expérience transcendantale sur laquelle débouche la réduction husserlienne *duplique* tout simplement l'expérience transcendantale »¹.

En effet, c'est parce que la *cogitatio* n'est jamais, chez Husserl, une donnée absolue que moyennant une vue pure, celle de l'expérience transcendantale, l'auteur homogénéise malgré lui le sens de l'apparaître : de la sorte, non seulement Husserl laisse dans l'ombre la question de l'être de la *cogitatio* avant sa venue dans la vue pure, mais plus profondément il lui soustrait sa réalité de *cogitatio*, la laissant tout juste subsister à l'état de signification transcendantale et, de ce fait, égale en tout point à l'un de ses corrélats². Pareille à ses corrélats, la *cogitatio* l'est ainsi car, donnée « dans l'intuition et, finalement, dans l'évidence », son devenir dans la condition de phénomène implique « l'ouverture préalable d'un champ de présence »³, le dépliement du milieu de visibilité nécessaire au surgissement de toute présence transcendantale effective. Sans doute Husserl note-t-il que l'« opposition entre immanence et transcendance enveloppe [...] une distinction de principe dans la façon dont l'une et l'autre se donnent »⁴, et s'emploie de la sorte à distinguer leurs modes d'apparaître respectifs : à l'inadéquation, c'est-à-dire à l'imperfection indéfinie constitutive de la perception de chose — dont l'être est par là même dubitable et contingent — répond l'adéquation parfaite qui, par essence, caractérise la perception de vécu — dont l'être est, quant à lui, indubitable et absolu. C'est toutefois le sens même de l'adéquation qui échappe ici à Husserl, dès le moment où il identifie celle-ci à un voir — certes originaire, mais tout de même un voir : « [...] la perception du vécu est la *vision* simple de quelque chose qui dans la perception est donné (ou peut se donner) en tant qu'«absolu» »⁵. Par principe, le pouvoir de vision n'est pas à lui-même son propre fondement, s'il est vrai qu'il appartient au donné transcendant « d'être entouré par l'horizon que dessine autour de lui le faisceau des intentions signifiantes qui ne sont pas encore remplies » — c'est dire, ajoute Henry, « qu'une conscience ne peut jamais se réaliser pleinement comme conscience intuitive »⁶. Comment, dans ces conditions, donnerait-elle quoi que ce soit de façon adéquate,

¹ S. Laoureux, *L'immanence à la limite*, op. cit., p. 25.

² Cf. M. Henry, *L'essence de la manifestation*, op. cit., p. 283 : « La distinction effectuée dans la phénoménologie husserlienne entre les contenus immanents et les contenus transcendants de l'expérience est inessentielle parce que l'essence de ces contenus précisément est la même : le pouvoir ontologique qui les rend ultimement possibles en assurant leur réception est dans tous les cas la transcendance. »

³ *Ibid.*, p. 37.

⁴ E. Husserl, *Idées...*, op. cit., p. 136.

⁵ *Ibid.*, p. 143 ; nous soulignons « vision ».

⁶ M. Henry, *L'essence de la manifestation*, op. cit., p. 20.

avec le sens d'être donné absolument ? De sorte que Henry déplace le sens de l'adéquation, et cela à l'encontre du « principe des principes » posé dans la première section des *Ideen* I : si, par principe, le voir ne saurait donner ses corrélats dans une « intuition donatrice originaire », c'est que la donnée adéquate, l'absolu dépend d'un mode de révélation distinct de celui qui s'accomplit dans le milieu de la transcendance. La *cogitatio* réelle, en tant qu'elle précède tout acte de réflexion, la « réellité » de la *cogitatio* s'édifie donc dans l'immanence d'un auto-apparaître sans écart, d'où toute intentionnalité, tout ob-jet et tout horizon se trouvent, par essence, bannis : « Toute manifestation est par principe inadéquate. Mais là où il n'y a pas de transcendance, il n'y a pas non plus de finitude. »¹

D'autre part, la critique de l'intuitionnisme ici en œuvre, qui passe par la radicalisation de la considération thématique de l'horizon, n'est pas seulement ce qui permet à Henry de modifier le sens de l'adéquation, de la transposer dans l'auto-révélation sans ek-stase de la Vie, et ainsi de fournir un contenu au concept de « réellité » associé à celui de « *cogitatio* ». Cette attention portée à l'horizon indissociable de toute position d'objet transcendant est également ce qui autorise Henry à « irréaliser » le noème, cela toutefois de façon inédite et en un sens non identique à l'« irréellité » plus haut mise en évidence chez Husserl. « Irréel », le noème ne l'est donc pas seulement de façon négative, au sens de ce qui, n'étant pas reçu de manière adéquate, fait par conséquent l'objet d'une position transcendante. C'est en un sens plus radical que Henry nous invite à l'entendre. En effet, il attire inlassablement l'attention sur le caractère essentiel de l'appartenance de l'ob-jet à un horizon qui le préfigure et lui donne de la sorte d'apparaître, cela d'ailleurs en toute conformité à l'égard de certaines analyses de Husserl : « Saisir c'est extraire [ception est exception] ; [...] Toute perception de chose possède ainsi une aire d'intuitions formant arrière-plan »². Et encore : « [...] l'essence du flux du vécu chez un moi vigilant implique, d'après ce qui précède, que la chaîne ininterrompue des *cogitationes* soit constamment cernée par une zone d'inactualité »³, Husserl ajoutant toutefois que cette zone d'inactualité est « toujours prête elle-même à se convertir dans le mode de l'actualité »⁴. Cette précision discrédite justement l'analyse aux yeux de Henry, qui n'y voit qu'une « falsification » du sens que doit recevoir un tel horizon :

L'analyse de l'horizon est seulement faite pour montrer comment *ce qui est visé* dans un tel horizon doit être susceptible de se transformer dans la donnée intuitive correspondante, comment et dans quelle condition une telle transformation peut et doit chaque fois s'opérer. Le contenu de l'horizon s'est substitué comme thème de la réflexion à la forme même de cet horizon, c'est-à-dire à son essence⁵.

¹ *Ibid.*, p. 57.

² E. Husserl, *Idées...*, *op. cit.*, p. 112 ; nous soulignons « Toute ».

³ *Ibid.*, p. 115. Nous soulignons.

⁴ *Ibid.*

⁵ M. Henry, *L'essence de la manifestation*, *op. cit.*, p. 21.

À la considération de cet horizon seulement « psychologique, *toujours confondu avec les contenus qui le remplissent ou avec les objets marginaux de la conscience* », Henry oppose la tâche de saisir l'horizon « comme la condition transcendante d'un objet en général, comme la forme pure de l'objectivité [...] », autrement dit comme l'« *horizon transcendantal de tout être en général* »¹. C'est dire qu'il n'y a pas, dans l'intuition, d'objet qui se donnerait d'abord seul et qui s'apporterait après coup dans un horizon d'indéterminations, comme si ce dernier pouvait avoir le sens d'être un caractère secondaire du perçu transcendant. Au contraire, l'horizon appartient de façon constitutive au donné intuitionné et, dans la mesure où il n'est pas un caractère ajouté, un « *néant relatif* » à ce dernier mais, inversement, le fondement de sa présence et, de la sorte, un « *néant réel* », l'horizon constitue, en toute rigueur, « l'essence même de l'être » qu'il permet de recevoir². Comment dire plus justement que le néant grève toute chose transcendante en son cœur, et cela comme sa « réalité » la plus intime – ou, pour mieux dire, comme une « irréalité » structurelle *a priori* ? Le donné transcendant n'est donc pas seulement idéal (*irreell*), irréel au sens fonctionnel de ce qui n'appartient pas à l'apparaître qui le donne. Dans la mesure où l'on n'a pas, dans l'intuition, la juxtaposition d'un pôle intuitionné pleinement positif et d'un horizon contingent, mais plus profondément un donné en lui-même toujours déjà décomprimé sur le fond d'un néant qui ne lui est donc pas extérieur mais intérieur — dans la mesure, donc, où l'on prend cette analyse au sérieux, le donné est également irréel comme ce qui, dès le moment où il est intuitionné, n'est déjà plus que simplement visé, et cela de façon originaire :

La différence entre le second concept de transcendance [le simplement visé] et le premier [l'intuitionné] est une différence seconde. On doit même se demander si elle peut être maintenue, pour autant que toute transcendance est jetée vers un horizon déployé au-delà de ce qui est vu et dans lequel celui-ci renvoie à un pas encore vu ou à un déjà vu, à supposer que lui-même [le vu effectif], simple présence ponctuelle et à la limite idéale dans le flux, ne soit pas déjà un déjà vu...³

Et plus loin :

le transcendant au sens 1 l'est nécessairement aussi au sens 2, pour autant que, dans le procès de cette auto-temporalisation ekstatique, rien n'est sinon dans un horizon de présence qui le déborde de tout côté, le jetant hors de soi de par le tréfonds de son être⁴.

¹ *Ibid.*, p. 24.

² *Ibid.*, p. 15.

³ Michel Henry, « La méthode phénoménologique », *art. cit.*, p. 77.

⁴ *Ibid.*, p. 85.

Dans la mesure où l'horizon n'est pas une propriété contingente de la relation qui unit la chose et la conscience, mais, au contraire, sa condition ; dans la mesure, en d'autres termes, où « l'horizon des déterminations ontiques trouve son fondement dans l'horizon transcendantal de l'être »¹, l'étant est « irréal » dans la condition de l'objectivité, c'est-à-dire de son être-donné intuitivement. « Irréal », c'est-à-dire qu'il est un néant : « C'est sur le fond du néant en lui que l'étant *est* »². Le néant, l'horizon n'est donc pas un simple au-delà de l'étant intuitionné, mais l'au-delà de l'étant à l'égard de lui-même, l'opposition à soi de l'étant, qui l'oppose identiquement à la conscience — lui permettant alors, et seulement alors, d'être intuitionné. Ces conclusions découlent de ce que Henry n'a de cesse de faire la part entre le constituant et le constitué : dans la mesure où l'horizon doit s'être toujours déjà ouvert pour que l'étant puisse alors seulement s'y pro-poser, ce dernier ne peut manquer de se donner selon la forme de l'horizon qui œuvre toujours déjà en lui — à savoir disloqué, écartelé vis-à-vis de lui-même : « C'est l'œuvre *accomplie* de l'essence originaire et pure de la manifestation [le néant] qui permet à l'étant d'être là. »³ Comment toutefois communiquer l'irréalité à l'ensemble de la sphère transcendante, et à quelle transcendance fait-on de la sorte allusion ?

4/ La distinction du noème et de l'objet dans les *Ideen I*

Afin de ne pas d'abord surcharger l'analyse, nous avons employé, au point précédent, les concepts de noème et d'objet de façon relativement indifférenciée. Il est toutefois évident que l'on ne saurait les identifier, pour la simple raison que Husserl, loin de s'en tenir, dans les *Ideen I*, à l'élucidation des diverses structures de corrélation noético-noématique, conclut l'ouvrage sur le problème de la relation du noème à l'objet, comme moment médiateur de la relation de l'intentionnalité elle-même à ce dernier. En effet, « le problème phénoménologique de la relation de la conscience à une objectivité (*Gegenständlichkeit*) possède avant tout une face noématique. Le noème a en soi-même une relation à l'objet au moyen de son "sens" propre. »⁴ Et encore : « Tout noème a un "contenu", à savoir son "sens" ; par lui le noème se rapporte à "son" objet. »⁵ L'objet, sans doute, se situe toujours au-delà du noème ; dans la mesure toutefois où l'on a « inversé le sens usuel de l'expression être »⁶, l'objet ne peut manquer d'être lui-même considéré comme un être constitué intégralement. La réduction conserve donc l'objet-réal, avec le sens toutefois d'être

¹ M. Henry, *L'essence de la manifestation*, op. cit., p. 159.

² *Ibid.*, p. 127.

³ *Ibid.*, p. 150.

⁴ E. Husserl, *Idées...*, op. cit., p. 435.

⁵ *Ibid.*, p. 436.

⁶ *Ibid.*, p. 164.

lui-même un objet « entre guillemets »¹, constitué comme « unité dans une multiplicité de phénomènes »² — c'est-à-dire à la fois d'être compris tout entier dans l'enchaînement synthétique des apparences noématiques ponctuelles et, néanmoins, de ne faire un avec aucune de ces dernières.

Or, justement, est-il bien certain que l'irréalité à laquelle vise Henry soit celle du noème ? N'est-il pas évident, au contraire, que l'irréalité décrite au point précédent, telle que relative à la notion de « néant », visait de façon plus spécifique la condition de l'objectivité ? Le néant, l'irréalité sur lesquels Henry insiste dans les analyses examinées plus haut renvoient constamment, on a pu s'en apercevoir, à la thématique de l'horizon, celui-ci n'étant à son tour rien d'autre que la forme pure de l'objectivité, de l'être-vu en général. De sorte que, dès le moment où Henry emploie l'expression d'« irréalité noématique » pour caractériser le mode d'être de ce que l'on ne fait que voir dans le milieu de l'objectivité, l'on assiste à une modification du sens original qui était attribué au noème dans les *Ideen I* : celui, précisément, de n'être pas « vu » pour soi-même, de n'être que ce que le regard « traverse » quand il est « “dirigé” vers une objectivité »³. Ainsi, lorsque Henry mobilise les concepts de « noème » et d'« irréalité » (*irreell*) pour désigner le mode d'être des corrélats d'une intuition transcendante et inadéquate, il prend le risque de manquer l'originalité et la complexité d'une « objectivité qu'on ne doit comprendre ni comme une composante réelle de l'acte ni comme un objet relevant de la nature empirique »⁴ — autrement dit, d'une objectivité qui, pour n'être pas « réellement » (*reell*) incluse dans la conscience, n'en est pas moins une « donnée évidente », « adéquate »⁵, c'est-à-dire un donné qui « satisfait aux mêmes exigences que les actes noétiques » et qui, pour cette raison, n'est « rien de transcendant à la conscience »⁶. Reste que la complexité du concept de noème peut également être envisagée comme l'indice d'une difficulté ou d'une indétermination à l'endroit de son mode d'existence⁷.

Dans la mesure toutefois où notre but n'est pas ici de confronter Husserl et Henry de manière exhaustive sur la question du noème, mais bien seulement d'interpréter le concept henryen de réalité par une simple mise en lumière de quelques-uns de ses motifs principaux, qu'il nous suffise de conclure ce point en attirant l'attention sur le fait que l'irréalité de l'étant, dans le milieu de la transcendance, n'a pas d'abord le sens chez Henry d'être une irréalité de type noématique, mais est bien plutôt relative à sa condition d'être objet pour une intuition qui déploie l'horizon décomprimant de la présence.

¹ *Ibid.*, p. 439.

² R. Bernet, « Le concept de noème », *art. cit.*, p. 70.

³ E. Husserl, *Idées...*, *op. cit.*, p. 438-439.

⁴ Rudolf Bernet, « Le concept de noème », *art. cit.*, p. 71.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, p. 71 et p. 74.

⁷ Cf. par exemple sur ce point *ibid.*, p. 72.

De ce que l'on est parvenu à circonscrire le sens de l'irréalité chez Henry, n'est-on pas inévitablement conduit à poser la question suivante : « Où est la détermination de la réalité quand celle-ci n'est plus rien d'autre que l'indéterminé et l'inconnu ? »¹ Il est assez clair, à présent, que l'effectivité de l'étant ne lui vient pas d'apparaître, pour autant que sous le terme apparaître on vise l'intuition, et de façon générale la transcendance. Car non seulement la « différence de nature » entre l'apparaître et l'apparaissant, dans le milieu phénoménologique de l'extériorité, est telle chez Henry qu'elle revêt le sens d'une « rupture dévastatrice », d'une « indifférence absolue » entre une simple Forme, impuissante à porter dans l'être ses propres contenus, et ces mêmes contenus, voués par conséquent à puiser ailleurs leur effectivité² ; non seulement, autrement dit, le caractère « foncièrement hétérogène » et comme en retard de l'apparaître extérieur à l'égard de l'étant empêche que ce dernier soit réductible, quant à sa réalité, à la phénoménalité du premier — « car l'être est bien indépendant de l'apparaître s'il "est" d'une certaine façon, et si obscure que soit pour nous cette façon, *avant* de se montrer à nous dans le phénomène et par lui »³ ; mais en plus de ne pouvoir donner consistance et réalité aux étants qu'elle dévoile, la transcendance, on l'a vu, en prive ces derniers dans le principe :

Loin de se nouer dans l'intuition, le lien de l'apparaître et de l'être s'y défait totalement au point que dans le phénomène issu de celle-ci et notamment dans l'évidence, l'être n'est point présenté ni donné, *mais écarté au contraire ou pour mieux dire aboli*.⁴

La réalité de l'étant ne saurait donc appartenir à cet horizon mais se situe nécessairement, au contraire, dans un lieu qui lui échappe :

La « finitude » de l'étant signifie plutôt son infinitude originelle par rapport à la finitude de sa condition objective. Elle signifie qu'en entrant dans le lieu fini de son existence phénoménale, l'étant se dérobe aussi à la lumière de ce lieu *qu'il déborde de toute part*. Comme l'horizon est au-delà de l'étant, *l'étant est au-delà de l'horizon*.⁵

La question de l'effectivité de l'étant surgit du même coup avec force : où se situe la réalité de l'étant, quel est cet « au-delà de l'horizon » auquel l'étant appartient « *avant* de se montrer à nous dans le phénomène et par lui » ? Cet « au-delà » n'est-il pas davantage un en-deçà dans la perspective henryenne ? Que signifie être pour

¹ M. Henry, *L'essence de la manifestation*, *op. cit.*, p. 278-279.

² M. Henry, « Quatre principes de la phénoménologie », dans PV-I, p. 83.

³ *Ibid.*, p. 82. Cf. également M. Henry, « Phénoménologie de la vie », dans *Autodonation*, *op. cit.*, p. 31 : « Le dévoilement dévoile, découvre, "ouvre", mais ne crée pas (*macht nicht, öffnet*). Ainsi se découvre l'indigence ontologique de l'apparaître du monde, incapable de poser par lui-même la réalité. »

⁴ Michel Henry, « Quatre principes de la phénoménologie », dans *Phénoménologie de la vie*, tome I. *De la phénoménologie*, Paris, PUF, « Epiméthée », 2003, p. 87 ; nous soulignons.

⁵ M. Henry, *L'essence de la manifestation*, *op. cit.*, p. 159 ; nous soulignons.

un étant si l'effectivité de ce dernier ne se recouvre pas avec le fait d'apparaître dans un monde ? S'ensuit-il nécessairement que sa réalité échappe à toute espèce de phénoménalité, ou bien s'édifie-t-elle sur un mode de manifestation comme tel opposé à l'horizon d'irréalité de l'être extérieur ?

5/ Le refus henryen de confondre la « chose réelle » avec l'Idéal de la raison

Dans la dernière section des *Ideen I*, Husserl avait lui-même posé et anticipé la question qui nous préoccupe ici, savoir celle de la réalité de la chose qui se constitue unitairement dans le *continuum* de l'expérience. Husserl aborde ce problème dans le cadre de la phénoménologie de la raison : le sens de la raison, ou encore de la vérité, est d'exiger la donation originare et parfaitement adéquate de ses corrélats, qui dès lors se présentent avec le sens d'être à poser dans une intuition qui ne laisserait subsister « plus rien de déterminable qui ne serait déjà nettement déterminé »¹, c'est-à-dire dans l'évidence. Or, « l'Eidos : être-véritable est le corrélat équivalent de l'Eidos : être-donné-adéquatement et : pouvoir-être-posé-avec-évidence »², de sorte que, par transitivité, l'« on peut tenir pour des corrélats équivalents [...] "objet existant véritablement" et "à poser rationnellement" »³. Husserl peut donc énoncer le théorème suivant :

*À tout objet « qui existe véritablement » correspond par principe (dans l'a priori de la généralité inconditionnée des essences) l'idée d'une conscience possible dans laquelle l'objet lui-même peut être saisi de façon originare et dès lors parfaitement adéquate. Réciproquement, si cette possibilité est garantie, l'objet est ipso facto ce qui existe véritablement.*⁴

La question de la réalité de l'objet-X identique de noèmes multiples, c'est-à-dire du pôle d'identité se constituant comme unité de validité dans la synthèse des apparences, se pose du même coup avec force : « est-il réellement le même ? et l'objet lui-même est-il "réel" ? »⁵ De fait, le problème surgit de la tension qui résulte de la mise en miroir des exigences respectives de la perception et de la raison : l'essence de la chose perçue implique un mode de donné inadéquat, précisément là où le *télos* de l'évidence exige, conformément à la théorie de la raison, une intuition parfaitement adéquate de l'objet, qui le constitue comme objet-existant-véritablement. La solution de Husserl sera de faire de la donation adéquate de la chose une simple « "Idée" (au sens kantien) »⁶, « certes régulatrice du cours de l'apparaître dans sa

¹ E. Husserl, *Idées...*, *op. cit.*, p. 478.

² *Ibid.*, p. 481.

³ *Ibid.*, p. 478.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 456.

⁶ *Ibid.*, p. 480.

multiplicité, conformément à une loi, mais ne [pouvant] être réalisée par aucune multiplicité finie d'apparences »¹. Or, « être-donné-adéquatement et : pouvoir-être-posé-avec-évidence » peut être « entendu au sens soit d'une donnée finie [typiquement l'être comme vécu ou corrélat noématique du vécu] soit d'une donnée sous forme d'idée »². Si la chose en soi, corrélat d'une intuition infinie, c'est-à-dire d'une simple idée, ne peut, par principe, faire l'objet d'une intuition adéquate, cette même idée, en revanche, peut bien être saisie elle-même adéquatement. En effet :

L'idée d'une infinité motivée par essence n'est pas elle-même une infinité ; l'évidence selon laquelle cette infinité ne peut pas par principe être donnée n'exclut pas, mais plutôt exige que soit donnée avec évidence l'*Idee* de cette infinité.³

En quel sens l'exige-t-elle ? Le cours de la perception est téléologiquement réglé par la donation adéquate de la chose. À ce progrès illimité et indéfini de l'expérience correspond nécessairement l'idée de la chose en soi, car il n'y aurait pas de conscience d'inadéquation, ni par conséquent de conscience finie d'objet sans l'idée de l'adéquation, c'est-à-dire de la chose même en tant qu'elle existe – « avec cette idée est donnée une règle *a priori* qui commande les infinités ordonnées des expériences inadéquates »⁴. Or, il est remarquable que Henry élabore explicitement son propre concept de réalité à l'encontre de l'identification husserlienne de la chose en soi à l'Idéal de la raison. Henry récuse en effet le cadre intuitionniste et objectiviste qui fonctionne à l'arrière-plan de toute la philosophie de Husserl, tel un préjugé récurrent qui demeure jusque dans la phénoménologie de la raison, au moment d'élucider l'essence de la réalité des choses en tant qu'elles se constituent comme objets dans la synthèse unitaire des apparences noématiques concordantes. *L'Essence* peut nous éclairer sur ce point :

On pourrait, il est vrai, concevoir le cas d'un remplissement parfait, c'est-à-dire la possibilité d'une conscience dont toutes les intentions signifiantes se trouveraient réalisées sur le mode intuitif. Une telle conscience est, à vrai dire, l'idéal de la raison, [...]. Mais la rationalité immanente à la vie intentionnelle est-elle autre chose qu'un idéal ? [...] N'est-ce pas en lui que s'engendre l'oubli originel, l'oubli de l'origine et du fondement ? Le problème est celui de savoir *si l'horizon qui appartient à toute conscience intuitive, en tant qu'elle est aussi et toujours une conscience non intuitive, est un élément contingent de la structure de la conscience en général, ou s'il lui appartient, au contraire, par principe.*⁵

Dans la mesure où l'horizon n'est pas seulement indissociable de toute conscience intuitive, mais constitue encore sa possibilité et son essence, en tant qu'horizon

¹ R. Bernet, « Le concept de noème », *art. cit.*, p. 78.

² Edmund Husserl, *Idées...*, *op. cit.*, p. 481.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 482.

⁵ M. Henry, *L'essence de la manifestation*, *op. cit.*, p. 20-21.

transcendantal des contenus qu'elle reçoit, l'idée d'une donation adéquate de la chose, corrélat d'une intuition infinie, ne peut nécessairement surgir que dans l'oubli de son propre fondement — c'est-à-dire de l'horizon précisément :

Il est clair alors que le concept antithétique d'une intuition originaire infinie surgit dans la problématique sans aucun contexte. Qu'une telle intuition soit dite originaire et infinie parce qu'elle est créatrice de l'étant, ne change rien à la nature finie de l'intuition en elle.¹

Établir un tel lien de corrélation entre la chose même et l'Idée d'une intuition infinie, c'est aussi bien « oublier les conditions [au premier chef l'horizon phénoménologique universel] qui rendent possible la réalisation de cet idéal »², et du même coup attribuer à l'intuition un rôle qu'elle ne saurait précisément pas jouer, celui d'épuiser les potentialités de détermination de la chose qu'elle découvre. Sans doute s'agit-il de la raison pour laquelle Husserl fait de cette intuition une Idée, et pour laquelle encore cette synthèse est inévitablement *temporelle*, puisque les différentes faces ne peuvent jamais nous être données que successivement. Cela étant, il n'en reste pas moins que l'Idée, dès lors qu'elle renvoie la conscience à la tâche de se constituer en mode de réception adéquat de la chose réelle *entendu comme un mode particulier de la vie intentionnelle*, est trompeuse³ : l'*é-vidence* en effet, parce qu'elle est un voir, conserve en toute rigueur « la nature finie de l'intuition en elle », de sorte que l'horizon ne cesse d'être présupposé en tant que structure phénoménale des contenus qu'elle reçoit. Pour cette raison, l'évidence ne saurait précisément jamais être un mode de réception adéquat selon Henry. De ce point de vue, un objet « pur et simple ([...] *réel*) »⁴, l'« objet-existant-véritablement » au sens de Husserl, s'il pouvait être donné dans l'évidence, demeurerait inévitablement un *ob-jet*, un être « posé devant » sur le fond d'un horizon qui le décomprime et l'irréalise — car tout objet n'est-il pas un irréel selon Henry ?

Sans doute la chose en soi n'est-elle pas un objet selon Husserl, l'objet n'étant jamais que le corrélat d'une intuition finie, reçu dans une multiplicité d'esquisses, alors que la chose réelle correspond à l'idée d'une intuition infinie. Cela dit, par une intuition infinie, il faut comprendre une série infinie d'intuitions, quant à elles, bien finies. En ce sens, l'infini dont il est question chez Husserl correspond davantage à l'indéfini, à l'infini mathématique de la récurrence (intuition $n+1+1+1\dots$), c'est-à-dire à la somme infinie des points de vue possibles sur un objet. Or, il est évident que c'est *parce que* la question de la réalité, de la donation adéquate, est posée à propos d'un objet, donc sur le terrain de l'intuition, que la réponse de Husserl peut prendre

¹ *Ibid.*, p. 211.

² *Ibid.*, p. 20.

³ Et, en un sens, c'est *parce qu'elle* est trompeuse, *parce qu'elle* se nourrit de l'« oubli » du fondement que l'Idée peut faire son office et rendre possible la vie perceptive, en imposant à la conscience la tâche de « voir » la chose sous un maximum de profils.

⁴ Edmund Husserl, *Idées...*, *op. cit.*, p. 457.

l'allure d'un système ouvert d'esquisses, s'ajoutant les unes aux autres indéfiniment dans le flux de la conscience — précisément autant de fois que possède de faces un objet. Le préjugé de l'objectivité est donc ici particulièrement patent : la chose réelle demeure en effet pensée contradictoirement sur le mode d'un objet, ce pour quoi elle n'est jamais susceptible d'apparaître de manière adéquate selon Husserl. Aussi Henry peut-il poursuivre :

Ou alors, avec cette idée d'une intuition infinie, [...] c'est une autre manière d'apparaître et de se donner qui veut faire valoir son concept devant la réflexion philosophique. Mais de quel droit cet autre mode de révélation est-il encore appelé une intuition ?¹

Où l'on voit que par « une autre manière d'apparaître », cet extrait nous renvoie en dernière instance au concept proprement henryen de l'adéquation. Henry demeure donc husserlien en tant qu'il fait reposer la réalité de l'étant sur sa donnée adéquate, de sorte qu'il reconduit également l'équivalence de l'être et de l'être-donné, qu'il identifie, du reste, au premier principe de la phénoménologie². Mais la réalité cesse de dépendre chez Henry d'une théorie du voir ou de l'évidence s'il est vrai que le sens de l'adéquation se modifie dans *L'essence de la manifestation* pour désigner le mode de réception de soi de l'apparaître pur en tant qu'il n'implique aucun horizon ni aucun acte de transcendance. De sorte que, si Henry demeure husserlien sur un plan, sa perspective n'en est pas moins toutefois profondément originale, puisque l'effectivité de l'étant, c'est-à-dire son être-donné adéquatement se phénoménalise originellement dans le procès d'auto-phénoménalisation de la Vie, comme « source de tout être concevable »³. Ainsi : « Dans l'auto-révélation de la Vie prend naissance la réalité, toute réalité possible. »⁴ Et encore : « [...] toute réalité possible, celle de la Nature ou du cosmos, celle d'Autrui, celle de l'Absolu et ainsi de Dieu lui-même ne reçoit son effectivité que d'être située dans la Vie. »⁵

6/ Spécificité de la détermination henryenne de l'effectivité de l'étant

Cela étant, Henry ne se contente pas de reconduire l'équivalence phénoménologique de l'être et de l'apparaître, il l'accomplit en la portant à la concrétude de sa détermination, là même où Husserl, au contraire, l'avait laissée « dans une indétermination phénoménologique foncière »⁶. On l'a vu, l'hétérogénéité de la forme et du contenu, dans le milieu de la transcendance, empêche de comprendre l'effectivité du dernier à partir de son être-donné sous la condition de la première : « s'ils retombent

¹ M. Henry, *L'essence de la manifestation*, op. cit., p. 211.

² M. Henry, « Quatre principes de la phénoménologie », art. cit., p. 77.

³ M. Henry, « La méthode phénoménologique », art. cit., p. 106.

⁴ M. Henry, *C'est moi la vérité*, op. cit., p. 43.

⁵ M. Henry, « La méthode phénoménologique », art. cit., p. 127.

⁶ M. Henry, « Quatre principes de la phénoménologie », art. cit., p. 84.

chacun de son côté sans plus rien avoir de commun avec l'autre, comment leur unité peut-elle encore être préservée dans le phénomène comme ce qui le fonde ? »¹ Si bien que l'étant, selon Henry, était inévitablement repoussé, rejeté dans la nuit de la non-phénoménalité, tant qu'aucune problématique n'était ouverte concernant la possibilité d'un mode d'apparaître qui le retienne en soi non plus seulement quant à sa forme, mais quant à son contenu, c'est-à-dire à sa matière. Précisément, si l'étant se phénoménalise originellement sur le fond en lui de l'accomplissement d'un mode d'apparaître ne comportant aucune division ni aucune différence — dont la matière, autrement dit, est le Comment lui-même de la phénoménalité pure comme auto-phénoménalisation originaire de la Vie —, alors il peut être compris comme engendré et façonné dans son effectivité de la même manière que l'essence originaire de la révélation, comme un être dont l'être est mesuré entièrement par son apparaître. C'est en ce sens que l'on peut dire, avec S. Laoureux, que chez Henry « *la totalité de la réalité empirique a été "transcendantalisée"* »².

Tout ce qui se donne à nous est constitué — une voix souffle : représenté. Mais le constitué est nécessairement et d'abord en soi non constitué. Tout est transcendant mais le transcendant est d'abord en soi non transcendant. Tout ce qui est donné nous est donné en quelque sorte deux fois.³

Or, il est remarquable que « ce qui légitime » cette idée selon Henry, « c'est le fait que ce qui se donne dans le phénomène, dans le phénomène mondain en tout cas et par exemple, *se donne* précisément *comme déjà là avant* la "découverte" qu'en propose le phénomène — avant que l'apparaître ne l'installe dans cette condition de ce qui apparaît »⁴. Cette indépendance radicale de la chose à l'égard de l'apparaître, dès lors qu'il s'agit de l'intentionnalité, semble du même coup répondre au souci d'une certaine eidétique du vécu naturel de perception. En ce sens, elle n'est pas sans rappeler les concepts de « *rencontre* », de « *précédence* » et de « *perséité* » thématiques récemment par J.-F. Lavigne⁵. La rencontre désigne « l'expérience fondamentale dans laquelle la conscience "trouve" l'étant, c'est-à-dire l'accueille comme *ontologiquement antérieur* à ce trouver lui-même » ; de sorte que « la rencontre ne manifeste pas l'étant [...] mais l'antériorité de son être sur cette phénoménalité même », sa « *précédence* »⁶. L'étant, en outre, est « au-delà de l'horizon », a-t-on vu avec Henry : « Ce débordement implique que *l'étant n'a nul besoin d'une conscience pour être* [...], qu'il est *par soi* : l'étant est *l'ens per se*. Nous appelons

¹ *Ibid.*, p. 83.

² S. Laoureux, *L'immanence à la limite*, *op. cit.*, p. 98, 116.

³ M. Henry, « Phénoménologie hylétique et phénoménologie matérielle », *art. cit.*, p. 26.

⁴ M. Henry, « Quatre principes de la phénoménologie », *art. cit.*, p. 82 ; nous soulignons.

⁵ J.-F. Lavigne, *Accéder au transcendant ? Réduction et Idéalisme transcendantal dans les Idées I de Husserl*, Paris, Vrin, « Problèmes et controverses », 2009, p. 35-36, p. 42.

⁶ *Ibid.*, p. 35-36.

ce mode d'être fondamental *perséité*. »¹ Henry prendrait donc également à cœur de combattre le caractère contre-intuitif de la thèse idéaliste husserlienne (« le constitué est nécessairement et d'abord en soi non constitué »), de sorte que sa théorie de l'effectivité de l'étant prendrait soin de s'accorder avec l'expérience commune de la réalité, telle que nous la connaissons dans l'attitude naturelle.

Cependant, l'originalité de Henry n'est-elle pas précisément de parvenir à tenir ensemble l'équivalence être/apparaître et le respect des caractères eidétiques de l'attitude naturelle ? En effet, Henry tente de restituer son poids, sa consistance ontologique à la réalité, cela toutefois sans aller jusqu'à lui rendre son indépendance à l'égard de toute espèce de phénoménalité. L'« au-delà » de l'horizon, auquel l'étant appartient « avant » sa venue devant le regard de l'intentionnalité, cet « au-delà » qui déborde l'horizon de toute son effectivité désigne bien plutôt un en-deçà chez Henry, l'en-deçà d'un mode de révélation indépendant à l'égard du monde, et non l'au-delà de ce qui transcende absolument la subjectivité, indépendamment de tout mode d'apparaître. Or, il n'en va pas du tout de même selon J.-F. Lavigne : « la rencontre est la manifestation phénoménale de l'*autonomie absolue de l'être*, de son indépendance souveraine à l'égard de toute phénoménalité », ce que « la conscience naturelle reconnaît [...] comme le *fait absolu de l'être* hors de tout apparaître », ou comme la « *transcendance absolue de l'étant* comme tel »². La « présupposition » de la « re-présentation » n'est rien de tel chez Henry : « le plus souvent implicite », elle contient l'idée « que le contenu présenté dans une telle re-présentation l'est en quelque sorte pour la seconde fois, c'est la venue à l'être d'un être qui a déjà existé ailleurs, sous une autre forme »³. Sous une autre « forme » – autrement dit la représentation, la conscience d'objets perçus dans l'attitude naturelle contient l'idée non pas du caractère originellement informe, indépendant de tout type de monstration, des étants qu'elle reçoit, mais bien plutôt du caractère « formellement » différent de l'apparaître dans lequel s'enracine leur effectivité, cela précisément en tant qu'il diffère aussi du point de vue de la matière. De sorte que l'on pourrait dire, en forçant à peine le trait, que le pari henryen consiste à rendre son effectivité à l'étant indépendamment de toute extériorité, sa substance délestée de transcendance, son contenu et son intériorité, mais un contenu vivant de part en part⁴.

¹ *Ibid.*, p. 42.

² *Ibid.*, p. 37, p. 38, p. 45 ; nous soulignons « toute » et « tout ».

³ M. Henry, « La méthode phénoménologique », *art. cit.*, p. 126-127.

⁴ Il s'agit toutefois d'être attentif au fait que l'intériorité ou l'immanence chez Henry ne renvoie pas à « l'être-à-l'intérieur-de-soi de l'étant » ni ne constitue en ce sens « une catégorie ontique », mais bien « une catégorie ontologique pure » (*L'essence de la manifestation*, *op. cit.*, p. 321-323). Cf. sur ce point G. Jean, « La subjectivité, la vie, la mort », *art. cit.*, p. 33 : « Aussi cette intériorité n'est-elle en rien "l'intérieur" de quelque chose, un "dedans" auquel, lors même qu'on se prémunirait contre toute interprétation spatialisante, l'on pourrait au besoin opposer un "dehors". [...] Les concepts d'"intériorité" et d'"extériorité" n'ont pas d'autre fonction que de désigner un "comment", un certain mode d'apparaître qui n'est en lui-même ni "intérieur" ni "extérieur", vis-à-vis d'un sujet par exemple.

De sorte que l'on peut trouver chez Henry un raisonnement analogue à celui présenté par Husserl au terme de la phénoménologie de la raison. En effet, nous avons vu que l'idée de l'adéquation était nécessaire à la conscience d'inadéquation, comme un infini dans le fini qui, précisément, détermine ce dernier dans sa finitude, autrement dit le signifie comme ce qui ne suffit pas à épuiser la réalité de ce qu'il représente. D'où la nécessité que la conscience entretienne quelque lien avec la chose en soi pour savoir que l'objet en face d'elle n'en représente qu'un aspect, et ainsi qu'il se découpe sur le fond d'un horizon d'inactualités appelant un progrès indéfini de l'expérience perceptive. De même chez Henry, le vécu d'irréalité renvoie à celui de réalité, l'inadéquation à l'adéquation, sans doute non plus comme au thème d'une idée, mais comme à ce que l'on possède toujours déjà, cela sous une autre forme :

Que l'être transcendant soit frappé d'une irréalité de principe quand l'apparaître est confié à la transcendance et quand le présupposé phénoménologique est de fonder l'être sur l'apparaître, voilà qui, en son inconséquence théorique, atteste la puissance invincible d'une intuition de la vie.¹

Et de façon plus précise :

Comment reconnaître la réalité que cette représentation représente quand elle ne la présente jamais ? Ne faudrait-il pas connaître déjà celle-ci, être en possession de la réalité originelle de façon à savoir que c'est bien elle qui nous est présentée une seconde fois et que, dans cette seconde présentation, elle ne l'est justement pas en elle-même mais sous la forme d'un double ?²

Que l'étant puisse se présenter avec le sens d'être réel, effectif, ce n'est donc pas un savoir dont la « conscience » justement, l'intuition soit elle-même capable. Que l'étant, au contraire, puisse seulement posséder la capacité de se présenter au voir avec le sens d'être un irréel, cela implique que la réalité soit connue par avance et d'une autre manière, précisément dans l'auto-apparaître de la vie. Où l'on voit que ce modèle original de « l'infini dans le fini » contient l'un des arguments les plus forts de la phénoménologie matérielle. Quel procédé permet toutefois à Henry de parvenir à de telles conclusions ? La phénoménologie matérielle n'était-elle pas inévitablement destinée à gommer une partie de l'expérience perceptive pour voir ce qu'elle devait voir, pour fonder tout être et toute effectivité dans l'être et l'effectivité de la Vie ?

¹ M. Henry, « La méthode phénoménologique », *art. cit.*, p. 127.

² *Ibid.*, p. 127-128.

7/ Communication de l'« idéalité » du noème à « l'être transcendant en général »

Si le savoir d'irréalité renvoie à celui de réalité, et si l'on a pu identifier ce dernier au savoir de la Vie, c'est que l'on a préalablement éliminé la possibilité pour la réalité d'être située dans un autre lieu, pour le savoir de puiser à une autre source que l'auto-apparaître de la Vie précisément. Comment donc ? Reprenons le mouvement des analyses qui précèdent. Il a été montré que Henry souhaitait restituer son effectivité, sa substance à l'étant, non toutefois sans avoir au préalable évacué la possibilité de quelque transcendance au sens « absolu », indépendante à l'égard de tout mode d'apparaître.

Ainsi, pour que l'effectivité de l'étant, l'étant « non constitué » ne renvoie pas à l'autonomie absolue d'un étant qui transcende absolument tout mode d'apparaître, mais au contraire à sa révélation pathétique adéquate dans l'immanence radicale de la Vie, il a fallu que Henry prenne position vis-à-vis de la première possibilité, qu'il opère un traitement de la transcendance qui l'empêche précisément de renfermer la réalité de l'étant, sa substance. Ce traitement consiste dans le refus qu'une transcendance puisse exister qui ne soit pas tout entière relative à la subjectivité, à un acte positionnel de l'intentionnalité. En effet, nous l'avons vu, l'irréalité toujours et partout visée par Henry doit appartenir à l'ob-jet, déterminer l'essence de l'objectivité en tant que telle. Pour que « le Tout du Réel » puisse alors échapper à l'ensemble de la sphère transcendante et par conséquent « refluer » dans l'immanence de la Vie¹, une prémisse supplémentaire paraît du même coup exigée : à savoir l'équivalence des modes d'être « transcendant » et « irréel », ainsi donc que l'équivalence des modes d'être « objet » et « transcendant », si l'irréalité consiste précisément, pour Henry, dans le fait d'être un objet. Or, un objet n'est rien, dans les *Ideen* I, sinon une « unité intentionnelle »², un « pôle d'identité intentionnellement visé dans le divers motivé des esquisses »³. De sorte que si Henry peut concentrer l'effectivité de l'étant dans l'auto-révélation de la Vie, c'est qu'il a d'abord identifié l'irréalité et le milieu de la transcendance, ou encore l'objectivité et la transcendance de l'étant, ce qui signifie par suite que Henry ne reconnaît d'autre transcendance que celle d'objets constitués et intégralement *pour* une conscience. Rien n'échappe à la phénoménalité chez Henry, aucun être qui transcende absolument la subjectivité – aucun être, par conséquent, susceptible de garder pour soi la réalité et ainsi de faire concurrence à l'auto-apparaître de la Vie.

Toujours dans cette perspective, n'est-il pas frappant que la transcendance, dans *L'essence de la manifestation*, ne reçoit jamais que ce qu'elle pose elle-même préalablement – à savoir l'horizon qu'elle déploie, la forme pure de l'objectivité qu'elle

¹ *Ibid.*, p. 127.

² E. Husserl, *Idées...*, *op. cit.*, p. 138.

³ J-F. Lavigne, *Accéder au transcendantal ?*, *op. cit.*, p. 24.

s'oppose ? « La transcendance ne s'objecte pas l'étant mais sa place. [...] La conscience *est* l'ob-jet comme tel. [...] Ce que reçoit la transcendance n'est rien d'autre [...] que ce qu'elle forme elle-même. »¹ La phrase suivante, déjà citée plus haut, l'exprime également : « C'est l'œuvre *accomplie* de l'essence originaire et pure de la manifestation [le néant] qui permet à l'étant d'être là. »² Autrement dit, jamais un étant ne donne à sentir sa présence à l'intuition si ce n'est d'emblée sous la forme d'un objet, c'est-à-dire sur le fond en lui d'un horizon toujours déjà ouvert, l'horizon transcendantal de l'être s'entend³.

Si bien que l'on ne voit pas comment la conscience henryenne serait capable de « rencontrer » quoi que ce soit, au sens de J.-F. Lavigne. En effet, l'étant considéré dans sa réalité n'est pas à « rencontrer » s'il ne puise son effectivité que d'être situé dans l'auto-apparaître de la Vie ; quant à l'intuition, jamais elle ne peut « rencontrer » aucune effectivité extra-subjective, s'il est vrai que le ciment de l'effectivité de l'étant consiste en la matière de la subjectivité précisément, en « sa pure et simple réalité "matérielle" »⁴. De sorte que la théorie henryenne de la réalité de l'étant ne se soutient que de prendre appui, selon un mot que J.-F. Lavigne destinait davantage à Husserl, sur « un déni de transcendance [...] qui falsifie profondément le sens eidétique propre de la transcendance de l'étant réel perçu », à savoir au premier chef son « *autonomie ontologique absolue* »⁵. Henry devait en effet communiquer l'« idéalité » du noème — son « *esse est percipi* » — à « l'être transcendant en général », selon la formule de S. Laoureux, pour identifier la réalité de l'étant à « sa pure et simple phénoménalité matérielle ». Le raisonnement permettant de passer d'une étape à l'autre a déjà été indiqué plus haut, et l'on pourrait encore l'énoncer de la façon suivante : dans la mesure où l'objectivité est l'irréalité en tant que telle, c'est-à-dire l'être-posé-hors-de-soi de l'étant et, en ce sens, le néant, la résorption de la transcendance de l'étant dans la condition de son être-objet pour l'intuition est identiquement la communication de l'irréalité de la seconde à la première et, ainsi, l'indice que la réalité doit se trouver ailleurs, dans l'immanence par conséquent, c'est-à-dire dans la Vie. Où la raison pour laquelle ce procédé « revêt un caractère décisif pour la phénoménologie matérielle »⁶ devient évidente, elle aussi : parce qu'il tend à communiquer l'idéalité de l'objet à l'être transcendant en général, au-

¹ M. Henry, *L'essence de la manifestation*, *op. cit.*, p. 153-154, 157.

² *Ibid.*, p. 150.

³ De sorte que l'on voit bien ce qui diffère entre la théorie henryenne de la réalité et celle de J.-F. Lavigne : l'affectivité chez Henry n'est jamais la révélation de l'être au sens de « l'extra-subjectivité de l'effectivité de l'étant » (*Accéder au transcendantal ?*, *op. cit.*, p. 106), mais précisément la révélation de l'être en tant que révélation de soi, en tant que l'auto-révélation de la Vie dans laquelle l'être se trouve, du même coup, originairement passif à l'égard de soi — si l'on identifie comme Henry la Vie au « Tout du Réel », à l'effectivité en tant que telle.

⁴ G. Jean, J. Leclercq, « Perspectives sur la phénoménologie matérielle », *op. cit.*, p. 67.

⁵ J.-F. Lavigne, *Accéder au transcendantal ?* *op. cit.*, p. 296-297.

⁶ S. Laoureux, *L'immanence à la limite*, *op. cit.*, p. 78.

trement dit ne considère rien comme transcendant s'il n'est pas originairement un objet, comme tel intégralement relatif à l'intuition, Henry se donne le droit de faire refluer « le Tout du réel », l'effectivité de l'étant dans la Vie, pour autant — car telle est la seconde prémisse du raisonnement — que l'objectivité est synonyme d'irréalité, au sens fort de ce qui n'est rien d'autre qu'un néant.

Conclusion

Dès lors, Henry peut-il identifier la réalité de l'étant à sa phénoménalisation dans la substantialité phénoménologique de la Vie sans appauvrir l'expérience que fait la conscience des objets qu'elle perçoit ? La conscience henryenne, précisément parce que rien ne transcende, selon Henry, la dimension de l'objectivité, n'ignore-t-elle pas nécessairement tout d'une part non négligeable de l'expérience — celle de l'« affection », en tant que le vécu du « choc d'un élément étranger » que l'on ne fait que « rencontrer »¹, que l'on ne saurait résorber soit dans la dimension constituée de son être-objet pour l'intuition, soit dans sa révélation adéquate dans l'auto-apparaître de la Vie, sans perdre l'expérience de cela même qui se présente comme effectif avant toute œuvre de phénoménalisation quelle qu'elle soit ? La question se pose à tout le moins de savoir si une théorie de la réalité de l'étant qui fasse sa part à la dimension dite de la « rencontre », et ainsi « qui cesse de faire arbitrairement violence à l'expérience commune de la réalité »², est ou non compatible avec l'exigence henryenne de dissocier la réalité de l'objectivité.

¹ J-F. Lavigne, *Accéder au transcendantal ? op. cit.*, p. 303.

² *Ibid.*, p. 307.