

La réception ambivalente de Fichte dans *L'essence de la manifestation*

Yukihiro HATTORI

Université Kyoto, JSPS

La référence à Fichte traverse de manière discrète mais non moins fondamentale l'ouvrage principal de Henry, *L'essence de la manifestation*, où de nombreuses pages sont notamment consacrées à l'analyse de l'*Anweisung* — texte avec lequel la pensée henryenne partage explicitement le schéma « dualiste », mais également, et de manière cette fois implicite, une même définition de l'être. Ce schéma, qui s'exprime dans la dualité de l'être et de l'existence, de l'immédiat et du médiat, de l'absolu et du moi, de l'infini et du fini, ne manque pas de nous conduire à une difficulté de principe, reconnue en tant que telle dans la philosophie postkantienne : comment l'être se rapporte-t-il à l'existence¹ ?

Posant la question de l'être pour parvenir au sens de l'être même, Henry s'inscrit, consciemment ou non, dans une telle problématique, en considérant le chemin vers l'être comme une sortie de la finitude. Si tel est le cas et si l'être se définit comme immanence et comme vie, comment affronte-t-il la question de la relation entre l'immanence et la transcendance ? Pour répondre à cette question, déjà partiellement traitée², nous nous proposons d'abord de circonscrire la manière dont se pose la question de l'être de l'*ego* dans *L'essence de la manifestation* ; ce parcours nous permettra d'éclairer le point commun entre la conception henryenne de l'être et celle de Fichte. Il s'agira alors, dans un second temps, de se demander comment Henry, au fil de sa lecture de l'*Anweisung*, intègre la pensée fichtéenne de l'être dans sa propre philosophie de l'immanence. Pour autant que cette lecture repose sur le principe de duplicité de l'immanence et de la transcendance, notre analyse de la lecture henryenne de Fichte contribuera à en élucider l'enjeu essentiel : la possibilité de parvenir à l'unité de l'être et de l'existence, en excluant la réflexion.

¹ Si la vie est dans son essence ce qui échappe au savoir humain, nous nous demanderons alors comment l'un se rapporte à l'autre. R. Kröner a déjà nommé cette question « le problème le plus dur » auquel aboutit l'idéalisme allemand. Cf. Richard Kröner, *Von Kant bis Hegel*, Tübingen, J.C.B. Mohr, [1921] 1961, p. 174.

² Cf. Frédéric Seyler, « Images de l'absolu. Phénoménologie matérielle et phénoménologie fichtéenne », dans *Revista internacional de fenomenologia y hermenéutica*, numéro 10, 2012, p. 105-128.

1/ De l'être en général à l'être de l'ego

Aux yeux de Henry, la philosophie moderne vise, consciemment ou non, l'être de l'étant, et c'est pour le montrer qu'il assimile d'abord l'être de l'étant ou encore l'« être en général » au déploiement de l'« horizon phénoménologique ». Lorsque nous voyons un mur, ce mur nous apparaît comme ce qui est devant nous, mais il ne nous apparaît pas indépendamment de notre vision, puisque son apparition suppose notre acte de voir, lequel ne cesse de viser et de donner un sens à cet objet hors de nous. L'acte de voir ne va donc pas sans le déploiement d'un « champ de visibilité » qui le conditionne (et que Henry appelle avec Husserl l'« horizon »), et c'est la raison pour laquelle la condition de possibilité de l'apparaître du mur se trouve finalement située dans le déploiement de l'horizon phénoménologique qui constitue ainsi la phénoménalité de tout phénomène – cet horizon qu'il assimile à « l'être en général » et qu'il nomme « transcendance ».

Or la singularité de l'être de l'ego devrait l'exclure de ce dispositif, parce qu'il ne s'agit pas ici d'un étant parmi d'autre, mais de l'être de cet étant, qui rend possible l'être de ce qui est. Pourtant, Henry prétend que l'ontologie phénoménologique se confond avec l'égologie. Pourquoi l'ego particulier, existant singulier, serait-il susceptible de constituer le sens de l'être ? Comment rapporter la singularité de l'ego à la généralité de l'être ?

Notons que la généralité en question doit être rigoureusement distinguée de celle de l'« être en général », identifiée par Henry à l'extériorité de l'horizon. En introduisant en effet une distinction entre l'être de l'ego et l'être en général, il cherche à souligner une différence essentielle pour sa propre problématique entre l'être du rapport du sujet à *lui-même* et celui du rapport du sujet à *l'objet*. Lorsqu'il affirme que « *ce qui est en question, [...] c'est la solidarité du sens de l'être de la réalité humaine avec celui de l'être en général* »¹, il suppose par là-même que la question de l'être doit pouvoir se poser de deux manières distinctes. Si Heidegger cherche le point de départ de la question de l'être dans son analytique à travers un rapport du *Dasein* à l'étant *mondain* en décrivant sa structure à partir de cette mondanité même, Henry prend pour fil conducteur le rapport de l'ego à *lui-même*, désormais à titre d'*être de l'ego*. Il importe du reste de remarquer que l'être de l'ego *fonde* aux yeux de Henry l'être en général et constitue lui-même l'essence de la phénoménalité de tout phénomène. Pour autant que l'être en général, baptisé du nom d'« extériorité », *se produit* ou encore *se crée* par l'ego, il doit être conditionné par cet acte de l'ego lui-même. Ce à partir de quoi l'être en général est rendu possible, son « Comment », nous reconduit donc à la question de savoir quel sujet le rend possible. À la place de l'être de l'étant, c'est l'être de l'ego qui est posé comme condition ultime de la phénoménalité, ce qui permet à Henry de substituer l'être en

¹ Michel Henry, *L'essence de la manifestation* (désormais : EM), Paris, PUF, [1963] 2003³, p. 46.

général à l'être de l'*ego* afin de conférer à ce dernier un privilège nouveau au sein de la question de l'être.

Toutefois, l'être de l'*ego*, condition ultime de la phénoménalité, ne doit pas être une condition formelle et vide. Si l'intervention de l'être de l'*ego* dans l'ontologie générale n'est pas absurde et peut même apparaître comme tâche centrale de l'ontologie, il nous faut alors expliquer le processus de *réalisation* de l'être de l'*ego*. Dès lors que celui-ci assure un fondement à la réalité humaine, comprise désormais comme « existence », il s'agit alors de rendre compte de la façon dont l'être de l'*ego* parvient lui-même à sa propre existence. L'attention de Henry se focalise par conséquent sur la possibilité que détient l'être de l'*ego* à la fois de conditionner tous les étants possibles, mais aussi de s'accomplir lui-même comme « existence » singulière et réelle sans impliquer une « distance phénoménologique » entre l'être et l'existence. En vue de formuler cette double structure de l'être de l'*ego*, il déclare : « La *possibilité ontologique est la réalité absolue* ». Et il demande : « L'affirmation de la réalité de l'essence est-elle autre chose, cependant, que la pure et simple *réalisation* de l'essence ? »¹.

Une remarque s'impose ici. La manière henryenne de poser la « question de l'être », loin d'être parallèle à l'ontologie heideggerienne, qui évite de présupposer et de prendre son point de départ dans l'être compris comme étant suprême, permanent et subsistant, s'en éloigne implicitement. Non certes que Henry renoue véritablement avec la thèse d'une nécessaire référence de l'étant fini à un étant suprême définitivement séparé et indépendant, comme *Kapsel* qui se renferme en lui-même. Car le concept henryen de l'être n'est nullement à comprendre comme l'expression d'une substance sans devenir ; il n'est pas seulement l'être subsistant qui demeure en soi sans jamais se réduire au devenir, mais aussi l'être qui contient, en se mouvant, une historicité propre. Et c'est la raison pour laquelle, en marge de son programme explicite, c'est à vrai dire, non pas avec Heidegger mais avec Fichte que dialogue l'ontologie henryenne pour thématiser la question de l'« être ».

2/ Existence divine et existence humaine

Dans la définition de l'être de l'*ego* comprise sous le concept d'immanence, Henry se réfère, nous semble-t-il, à la conception fichtéenne de l'être. En caractérisant sa propre conception de l'être, Fichte écrit : « cet Être est simple, semblable à soi, immuable [*unveränderlich*] et invariable ; il n'y a en lui ni naissance ni déclin, ni changement ni jeu de transformation, mais il est et se maintient toujours en un égal

¹ *Ibid.*, p. 49.

repos »¹. D'après lui, en effet, « l'être vrai et propre ne devient pas, ne prend pas naissance, ne se dégage pas du non-être »². Il se propose comme « un Être qui n'a pas été soumis au devenir, et [...] existe purement par [durch] soi, de [von] soi et à partir de [aus] soi »³.

Cet être se soustrait également au devenir et au changement. « [À] l'intérieur de cet Être non plus, rien de nouveau ne peut apparaître, rien ne peut prendre une autre forme ni se modifier ou changer ; il est de toute éternité tel qu'il est, et demeure immuable pour toute l'éternité »⁴. Le second caractère du concept fichtéen d'être se présente donc comme l'« indépendance et l'autonomie absolue [absoluten Unabhängigkeit, und Selbständigkeit] de celui-ci [l'être] »⁵.

Ces deux caractères de l'être, Henry les reprend sans aucune modification pour fixer l'argumentation destinée circonscrire le sens de l'« être en général ». L'être est, pour lui, permanence et subsistance, en dépit du caractère changeant de ce qui apparaît. C'est, dit-il, l'« idée d'une subsistance et d'une permanence en soi-même »⁶ qui caractérise le mode d'apparaître dans la sphère d'immanence. Celle-ci constitue le sens de l'être de l'*ego*, qui se soustrait au temps, en se rapportant à l'éternité⁷. En outre, en raison de cette immanence saisie dans sa permanence, Henry en vient à désigner la notion d'être de l'*ego* sous le titre effectif de *Selbständigkeit*, comprise comme indépendance absolue de l'être de l'*ego*. En parlant de l'« être de l'*ego* », de l'« essence », voire de l'immanence, il ne cesse ainsi de renvoyer à l'« autonomie » et à la « *Selbstständigkeit* »⁸.

Cependant, en dépit de la similitude des conceptions henryenne et fichtéenne de l'être, le premier refuse de son côté la détermination de l'« existence » propre au second. L'existence se comprend en effet d'après Fichte comme l'être effectué par

¹ Johann Gottlieb Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben* (désormais : AL), Hamburg, Felix Meiner Verlag (coll. « Philosophische Bibliothek »), 2012, p. 8 ; tr. fr. par M. Rouché, *Initiation à la vie bienheureuse*, Paris, Aubier, 1944, p. 103.

² *Ibid.*, p. 39 ; tr. fr. p. 139-140. Nous traduisons « Sein » par « être » et, malgré la nouvelle traduction dirigée par P. Cerutti (Paris, Vrin, 2013), nous suivons celle de M. Henry, qui ne distingue pas « Dasein » et « Existenz », mais les traduit tous deux par « existence ».

³ *Ibid.*, p.39 ; tr. fr., p. 140.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 40 ; tr. fr., p. 140.

⁶ Michel Henry, EM, p. 373.

⁷ Cf. Michel Henry, *Phénoménologie de la vie. Tome I : De la phénoménologie*, Paris, PUF, 2003, p. 55 : « Étrangère au temps, à l'extériorité, éternelle — car l'éternité n'est autre que le lien indissoluble de l'auto-affection, l'éternité est l'essence de la vie, — la vie exhibe pourtant en elle une temporalité propre, la temporalité réelle dont nous cherchons le concept »

⁸ Cf. par exemple Michel Henry, EM, p. 161, où il écrit : « L'autonomie de l'essence signifie la *Selbständigkeit* de la connaissance ontologique. [...] Que l'être soit toujours l'être de l'étant, la *Selbständigkeit* de l'essence ne l'exclut pas [...]. L'essence de la manifestation qui réalise la manifestation effective peut bien ne réaliser toujours, [...] que la manifestation effective de l'étant. Inversement [...], la manifestation de l'étant présuppose toujours, comme sa condition, le devenir effectif de la manifestation dans l'œuvre pure de l'essence, la *Selbständigkeit* de celle-ci ».

la réflexion. Si le mur existe, l'être de ce mur n'est pas identique à son existence. Dans la proposition : « le mur est », l'être en soi du mur et l'être au sens verbal doivent être distingués. La « condition phénoménale » de l'être du mur n'est autre que l'être en tant que « est ». Cette condition phénoménale de l'être est appelée par Fichte l'« image », ou encore l'« existence ». Le rapport entre l'être et l'existence est appelé le « savoir ». Si la « manifestation de l'être » est renvoyée à l'existence, c'est que, pour s'apparaître à lui-même, l'être requiert l'existence. Cette existence, Henry l'assimile à l'extériorité ou à l'horizon transcendantal de l'être.

La lecture henryenne de Fichte nous renvoie ainsi à une distinction entre l'être de l'étant en tant que phénoménalité du phénomène et l'être de l'*ego* en tant qu'essence de la phénoménalité de phénomène. Au § 10 de *L'essence de la manifestation*, Henry reprend la distinction fichtéenne de l'être et de l'existence, pour considérer la « distance phénoménologique » comme la simple position d'une existence qui se distingue de l'être. « Parce qu'elle se fonde sur la distance, l'existence de l'être est différente de l'être lui-même. Elle en diffère justement comme ce qui est à distance de lui-même, elle est l'être lui-même, si l'on veut, mais à distance de soi, dans sa non-coïncidence avec soi, elle est l'être dans la différence »¹. Aux yeux de Henry, ce que Fichte comprend donc sous le terme d'« existence » n'est autre que l'horizon phénoménologique. « L'existence de Dieu [...] constitue ainsi la réalité de l'être divin, elle est, comme être en dehors de son être, comme image et comme existence, l'être même de cet être. L'être de Dieu est existence »². Plus précisément, Henry considère ainsi comme « distance phénoménologique » l'effectuation de l'être en son existence. Il affirme : « parce que l'existence est l'être de cet être, cet être divin se trouve posé en dehors de lui comme un être en dehors de son être. L'unité de l'être et de l'existence a pour conséquence la division de l'être, son auto-séparation d'avec soi et, comme le dit Fichte, son expulsion hors de soi »³. La division de l'être divin est déjà, pour Henry, l'ouverture d'une telle distance phénoménologique. À partir d'une telle définition de la distance phénoménologique, la formule « Dieu existe » doit être rejetée. En l'occurrence, Il ne s'agit de Dieu lui-même qu'en tant qu'il est définitivement séparé, purifié ou abstrait de toute position d'existence, qui serait acceptable dans la sphère d'immanence. Le monisme ontologique, la « transcendance », implique par conséquent, dans ce § 10, la distinction entre l'existence et l'être, ou encore l'« aliénation »⁴ de l'un à l'autre. Et en ce sens, la critique henryenne de la distinction fichtéenne de l'être et de l'existence revient à accuser Fichte de n'avoir conçu le mode de réalisation de l'être *qu'au sein* de l'existence, ce qui l'oblige à penser le mode d'apparaître de l'être comme transcendance. Tout en

¹ *Ibid.*, p. 82.

² *Ibid.*, p. 85.

³ *Ibid.*, p. 86.

⁴ *Ibid.*, p. 87.

partageant avec Fichte une définition de l'être comme autonome, « Un et immuable », Henry n'accepte donc pas la détermination fichtéenne de l'existence, dans la mesure où le devenir effectif de l'être ne va pas sans ouvrir un champ de visibilité comme existence ou encore comme « représentation » ou « image ».

3/ La « nouvelle philosophie de l'existence »

Si l'existence divine de Fichte ne se comprend qu'à partir de la transcendance, c'est en tant qu'il serait dissimulé derrière elle que l'être se donnerait comme « être de l'ego », et la tentative henryenne d'en saisir le mode de réalisation comme structure interne de l'immanence devrait ainsi prendre place au sein de l'être purifié de l'existence. Cependant, Henry assimile explicitement, au § 38, l'existence divine à l'existence immanente. Et ce qui lève cette apparente contradiction, c'est que la duplicité de l'apparaître se trouve alors saisie au prisme de la distinction entre existence humaine et existence divine. Alors qu'au § 10, en effet, l'être de Dieu ne se trouve compris comme existence qu'en tant que celle-ci est elle-même comprise comme aliénation, le § 38 met en lumière un autre mode de l'existence divine, celui-là même que Fichte expose dans l'*Anweisung*, et suivant lequel, précisément, la réalisation de l'être comme existence n'est plus saisie comme aliénation, mais comme ce qui « ne se divise pas dans l'extériorité »¹. Il poursuit : « Avec l'opposition à la réflexion d'une structure d'où celle-ci se trouve radicalement exclue, [...], se fait jour chez Fichte *une nouvelle philosophie de l'existence* dans laquelle cette dernière ne désigne plus la simple opposition à soi de l'être dans l'extériorité [...], mais *ce qui au contraire ne saurait être dépassé et qui, ne pouvant ainsi se dépasser soi-même ni tenter de se déduire ou de se comprendre* »².

Comment comprendre alors cette « existence » dans la « nouvelle philosophie de l'existence », dès lors qu'elle s'unit avec l'être immédiatement, à savoir sans dépassement de soi — ni réflexion, celle-ci s'accomplissant justement comme un tel dépassement ? Dans cette existence, soulignons-le, tout déchirement, toute distance, ou tout écart entre l'être de Dieu et son existence se trouvent entièrement supprimés : « L'existence ne signifiant plus, en ce qui concerne l'absolu, l'extériorité de celui-ci par rapport à soi, à son être originaire et propre, *il n'y a plus de différence entre celui-ci, entre l'être et l'existence, et cela précisément parce que l'existence a cessé d'être la différence* »³. Voilà pourquoi Henry la nomme « existence immanente »⁴. Alors que, dans la sphère de transcendance, toute proposition du type « A est » suppose une différence ou une séparation entre l'être

¹ *Ibid.*, p. 379.

² *Ibid.*, p. 375.

³ *Ibid.*, p. 376.

⁴ *Ibid.*, p. 380.

(A) et l'existence (« est ») — séparation qui se trouve inévitablement imposée à l'homme fini dont la connaissance est toujours synthétique —, au sein de la sphère d'immanence au contraire, il n'y a plus de différence entre l'être et l'existence, si bien que la vie peut atteindre son existence *sans sortir d'elle-même*. Ou pour le dire autrement, si l'« *existence veut dire manifestation* »¹, cette manifestation accomplit bien la réalisation immédiate de l'être dans l'existence.

L'immédiateté proprement divine de l'être et de l'existence, cette réalisation interne de l'être de l'*ego*, nous conduit donc à saisir dans l'essence de la vie un double moment : ce qui demeure auprès de soi et ce qui se révèle par lui. C'est cette coexistence du demeurer et du devenir qui constitue l'essentiel de l'immanence. Et c'est bien ce que soutient Henry : « Ainsi l'immanence signifie-t-elle premièrement la non-phénoménalité, secondairement ce qui se révèle caractérisé par celle-ci, et cela de telle manière que la genèse des concepts ontologiques purs telle qu'elle s'accomplit paradoxalement à partir de l'étant vient corroborer cette *double signification* »². L'immanence se comprend donc en deux sens : elle est, d'un côté, le demeurer près de soi comme non-phénoménalité et, de l'autre, l'accomplissement de soi comme révélation. Cette co-appartenance immédiate du demeurer près de soi (« non-phénoménalité ») et de sa réalisation (« ce qui se révèle caractérisé par celle-ci ») au sein de l'être de l'*ego* ne constitue rien de moins que la structure interne de la vie. Et c'est sur ce point que Henry rejoint Fichte. Dans ce double moment inhérent à la vie, il parvient à saisir explicitement de la solidarité de l'existence et de l'être. Mais si cette solidarité, que Henry appelle ici l'« identité » de l'être et de l'existence en Dieu³, doit se présenter comme purement indépendante de la « détermination » qui suppose pour sa part l'acte de réflexion, comment y parvenir ? Dans quelle expérience effective l'identité parfaite entre l'être et l'existence s'accomplit-elle ?

C'est ici que Henry convoque le sens du concept fichtéen d'« amour » : « Ainsi voit-on l'absolu être finalement compris chez Fichte, non plus comme surgissement et devenir de l'existence dans l'altérité, comme être-à-l'extérieur-de-soi de l'être, mais au contraire comme la persistance et le maintien de celui-ci en lui-même, et cela sous la forme de l'amour »⁴. Mais si l'amour est l'expérience de l'existence comme non extérieure à l'être, et dès lors celle de l'identité de l'être et de l'existence, comment en comprendre la nature de telle sorte qu'elle rende ainsi possible l'effectuation de l'auto-affection ?

Henry s'en saisit d'abord négativement : « Que le maintien de soi par l'être absolu signifie précisément la permanence et la persistance de celui-ci en lui-même, au sens

¹ *Ibid.*, p. 377.

² *Ibid.*, p. 372 sq. Nous soulignons.

³ *Ibid.*, p. 376.

⁴ *Ibid.*, p. 373.

de l'immanence, cela se voit dans le fait qu'immédiatement après avoir posé l'amour comme ce maintien en soi constitutif de l'être absolu, Fichte lui oppose la réflexion »¹. Cet amour est précisément une expérience, dans la mesure où elle « se donne nécessairement [...] avec les caractères de l'unité »². Et il s'oppose à la réflexion, pour autant que ce n'est que d'elle que provient la séparation de l'être et de l'existence. Comme l'écrit Fichte, « la division de la vie divine une en divers individus n'est nullement dans l'amour mais bien uniquement dans la réflexion »³. Mais comment en fournir alors une détermination positive ?

C'est en commentant un passage de la quatrième conférence, où Fichte décrit l'existence divine qui surgit, avant d'être saisie dans la conscience réflexive, en s'unifiant immédiatement avec l'être de Dieu, que Henry répond à cette question : « De par le caractère absolu de son existence et du fait qu'elle est liée à cette existence qui est sienne, toute possibilité lui est coupée de dépasser cette dernière et de se comprendre, et de se déduire encore au-delà de cette dernière, [...] *elle est déjà donnée* [...], sans pouvoir s'expliquer comment et pourquoi elle est telle »⁴. Dès lors que l'existence divine se donne « antérieurement » à l'être, avant de se déterminer dans la réflexion, l'identité de l'une et de l'autre s'accomplit « primitivement » comme expérience⁵. Ce qui est essentiel à l'amour, c'est donc son antériorité absolue à tout phénomène et à tout concept.

Laissons pour l'instant de côté une difficulté que soulève cette citation, et concentrons-nous sur cette compréhension henryenne de l'essence de l'amour à titre d'expérience de l'existence comme *être-déjà-donné*, ou de l'identité immédiate entre l'être et l'existence avant et indépendamment de toute réflexion. Elle suppose en effet que, positivement, l'amour fichtéen soit compris comme une sorte de facticité, qui seule peut rendre compte de l'immédiateté de l'être de Dieu, du fait qu'il est *avant* de se diviser et de s'aliéner en existence secondaire. L'amour en tant que facticité de l'identité de l'être et de l'existence divine est alors reconduit par Henry à l'état initial de l'être de Dieu. C'est parce que l'amour appartient à l'immanence et constitue le sens de l'être *en soi* que ne traverse pas plus la réflexion qu'il ne la contient, qu'il apporte une réponse à la question de savoir comment l'identité pure de l'être et de l'existence tranche avec toute identité formelle et vide pour porter en elle-même l'existence réelle. Autrement dit, c'est dans la mesure

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 374.

³ Johann Gottlieb Fichte, AL, p. 139 ; tr. fr., p. 261.

⁴ Cf. Michel Henry, EM, p. 375, où Henry se réfère à Johann Gottlieb Fichte, AL, p. 43 ; tr. fr., p. 144. Nous soulignons.

⁵ Cf. Michel Henry, EM, p. 375 *sq.*, où il affirme : « Que l'existence ainsi comprise d'une manière essentielle comme *antérieure* à toute notion qu'elle peut avoir d'elle-même et comme radicalement *indépendante* à l'égard de celle-ci, constitue précisément l'être même de l'absolu, c'est ce que Fichte affirme inconditionnellement ». Nous soulignons.

même où l'amour nous fournit l'expérience de l'adhérence parfaite entre l'acte et le contenu, entre la forme et la matière, entre l'essence et l'existence, que l'identité de l'auto-affection échappe à la tautologie formelle et vide. Considérant la doctrine fichtéenne de l'amour comme « nouvelle philosophie de l'existence », Henry parvient ainsi à découvrir le moyen de passer de l'être à l'existence, sans présupposer leur séparation, sans réduire l'être à un « prédicat logique » et, contrairement à la *Dialectique transcendantale*, sans faire fond sur l'écart qui le sépare de la pensée.

4/ Lien de l'être et de l'existence

L'existence divine a donc deux sens : le premier renvoie à l'extériorité, à la séparation et à la réflexion, le second à l'immédiateté et à l'immanence. À cet égard, le geste de Henry consiste à abolir le premier pour intégrer le second à la sphère d'immanence. Et c'est conformément à ce second sens de l'existence qu'il comprend le concept d'amour. À cet égard, l'existence immanente fichtéenne et son expérience dans l'amour ne s'expliquent, selon Henry, que comme ce qui, étranger à toute réflexion, est ce qui la précède absolument, et c'est finalement ce qui le conduit à dire que la découverte fichtéenne de l'existence immanente « retombe avec lui dans l'indétermination et dans la nuit »¹ et par là que sa pensée elle-même « se meut dans l'incertitude »².

À l'encontre d'une telle lecture, il est cependant possible de soulever une série d'objections en indiquant notamment le type de déplacements que Henry fait subir à la doctrine même de Fichte, et à la conception fichtéenne de l'amour comme « lien » entre l'être divin et l'existence humaine. Pour ce faire, il convient de détailler les trois étapes de la détermination du Verbe qui nous ramènent à l'essence de l'amour.

Premièrement, pour Fichte, le Verbe est défini comme existence — ce que Henry nomme, précisément, « existence immanente ». L'être divin se révèle lui-même sans aucun écart. Deuxièmement, le Verbe est défini comme « forme », conformément à ce que Henry appelle la distance, l'extériorité, ou l'horizon, etc. Cette séparation formelle de l'être divin, ou cette appartenance de l'être divin à la forme, qui constitue le sens de l'Incarnation, est ce que Henry assimile au mode d'apparaître propre au monisme ontologique. En ce sens, le Verbe est *à la fois* l'être pur *et* la forme, et contient ainsi deux déterminations hétérogènes. Comment l'être, dès lors, qui ne s'identifie pas purement et simplement avec la forme, est-il néanmoins uni à celle-ci ? La position de Fichte est claire. « Réponse : pose seulement à la place de tout Comment [*Wie*] un simple Que [*Daß*]. L'un et l'autre sont simplement connectés »³. Pour entrer dans l'unité absolue des deux moments antagonistes, nous

¹ *Ibid.*, p. 378.

² *Ibid.*, p. 379.

³ Johann-Gottlieb Fichte, *AL*, p. 136 ; tr. fr., p. 255.

ne devons pas nous demander comment l'être se lie avec la forme, mais adopter comme facticité absolue que l'un se lie avec l'autre. Il faut s'en tenir au *fait que* cette liaison immédiate *est*, au *Daß*, à la facticité de la co-existence de l'extériorité et de l'intériorité dans la vie. Mais de quelle facticité s'agit-il ici ? Fichte écrit :

Deux fois déjà nous avons transposé les paroles de Jean « Au commencement était le Verbe », etc., en nos expressions à nous qui sont directement en usage. [...] Maintenant, [...] nous rendrons ces paroles de la façon suivante : Au commencement [...], est l'amour ; et l'amour est en Dieu, car c'est par lui que Dieu se maintient dans l'existence ; et l'amour est Dieu lui-même, il est et demeure en lui éternellement, tel que Dieu est en soi¹.

L'amour permet ainsi de rendre compte de la co-existence factuelle de l'être et de l'existence humaine dans une seule et même vie. Et il se comprend ici, non pas à partir de l'existence divine et immanente, mais plutôt à partir de l'unité des deux sens de l'existence. Le concept fichtéen d'amour se présente donc comme ce qui unifie, d'une manière ou d'une autre, les deux sens de l'existence. À l'opposé de la manière dont Henry le comprend, celui-ci comporte, en quelque sorte, à la fois l'existence divine et l'existence humaine, sans toutefois se confondre avec cette dernière. Et c'est en cela que consiste sa « facticité »² qui, irréductible comme telle à toute proposition « métaphysique » dont le principe consisterait dans la déduction d'une règle plus générale, est à comprendre comme une proposition « historique », un « *factum simple et absolu [bloßes und absolutes Faktum]* »³. Soulignons également que, pour Fichte, la facticité de l'amour ne consiste pas dans l'Être un, identique et isolé, de la réflexion, mais plutôt dans la désignation de la co-appartenance de l'être divin et de la réflexion. Le « fait primitif »⁴ de l'amour n'est pas l'identité pure de l'être et de l'existence *divine*, mais l'unité de celle-ci et de l'existence *humaine*, « l'unité absolue de l'existence humaine et divine »⁵. C'est précisément le « lien de l'Être pur et de la réflexion »⁶. Un tel lien réalisé par l'amour, Fichte l'appelle la vie.

Fichte renvoie ainsi, au prisme de l'amour, à la facticité absolue de l'unité entre l'existence divine et l'existence humaine, tandis que Henry nous conduit par l'amour à la facticité absolue de l'unité entre l'être divin et l'existence divine qui lui est inhérente et immédiate. Si nous employons un lexique henryen, l'amour fichtéen n'est pas, à proprement parler, l'expérience pure et simple de l'immanence, mais

¹ *Ibid.*, p. 139 ; tr. fr., p. 258.

² Martial Gueroult, *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, 2 tomes, Hindelsheim/Zürich/NewYork, Georg Olms Verlag, [1930] 1982, tome II, p. 211.

³ Johann Gottlieb Fichte, AL, p. 163 ; tr. fr., p. 286.

⁴ Cf. Michel Henry, EM, p. 513.

⁵ Johann Gottlieb Fichte, AL, p. 82 ; tr. fr., p. 183. Cf. Michel Henry, EM, p. 383.

⁶ Johann Gottlieb Fichte, AL, p. 136 ; tr. fr., p. 255. Gueroult appelle ce lien la « synthèse du théorique et du pratique, de l'être de la réflexion et de la vie intime de Dieu » (Martial Gueroult, *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, op. cit., p. 43).

plutôt celle de l'identité absolue de l'immanence *et* de la transcendance. Au contraire, Henry assimile exclusivement l'amour à l'immanence. Et il nous reste à comprendre à quelles présuppositions philosophiques différentes tient un tel écart.

Fichte ne cesse de souligner la nécessité de faire intervenir la réflexion dans l'être divin : certes, elle « ne saurait s'appliquer directement à cet acte de l'existence divine, mais ne peut s'appliquer qu'en dehors de lui », mais « de telle façon toutefois que cet en-dehors apparaisse avec évidence comme *immédiatement* lié à cet acte vivant et comme résultant *nécessairement* de lui »¹. Et « Dieu lui-même, [...] ne peut supprimer cette fusion absolue de l'Être avec la forme ; car même son existence [...] *il faut nécessairement qu'elle résulte de l'essence intime* »². C'est en raison de ce lien indissociable et nécessaire de Dieu et de la forme, de leur pénétration réciproque, que l'être divin ne saurait rester renfermé dans son attachement à soi. Et en sortant de lui-même, il doit au préalable être destiné à perdre son immédiateté pour être « extirpé sans retour de la conscience »³. Cette inséparabilité entre les deux moments antagonistes constitue au fond « le centre organique de toute spéculation »⁴.

Henry, pour sa part, n'ignore évidemment pas ces conséquences propres à l'*intervention* de l'extériorité, de l'existence humaine au sein de l'être pur. Il observe que, pour Fichte, « la manifestation de cette existence [...] est sans doute possible, [...] elle appartient toutefois à la représentation et lui est réservée, de telle manière qu'elle ne se produit qu'avec celle-ci »⁵. Il n'ignore pas non plus le lien de l'être et de la réflexion qui surgit dans l'amour ; il le reconnaît au contraire, et en rend parfaitement compte en écrivant : « L'être n'existe que comme être-autre, mais le retour de l'autre dans le même, ou plutôt l'unité qui les relie et que Fichte appelle la vie, ne supprime pas leur dualité mais la présuppose comme son fondement ontologique et phénoménal »⁶. Ce n'est donc pas de cette *intervention* elle-même que Henry tente de se passer. Ce qu'il refuse, c'est, à proprement parler, le lien *indissociable* de l'être et de forme, l'unité *différenciée*, impure, qui en résulte.

D'où sa tentative, tantôt de réduire ce lien indissociable et nécessaire au lien contingent et synthétique, tantôt de le supprimer. *De le réduire d'abord*, parce qu'en neutralisant l'intention fichtéenne d'enraciner la réflexion dans la vie, Henry affirme unilatéralement que, pour Fichte, la manifestation de l'être de Dieu est « *contingente* » par rapport à l'existence, la forme ou l'extériorité, et que celle-ci s'ajoute donc à celle-là « *d'une manière synthétique* »⁷. *De le supprimer ensuite*, parce qu'en

¹ *Ibid.*, p. 51 ; tr. fr., p. 154. Nous soulignons.

² *Ibid.*, p. 108 ; tr. fr., p. 221.

³ *Ibid.*, p. 56 ; tr. fr., p. 160.

⁴ *Ibid.*, p. 107 ; tr. fr., p. 221.

⁵ *Ibid.*

⁶ Michel Henry, EM, p. 88.

⁷ *Ibid.*

citant les passages (« elle [l'existence] est déjà donnée ») où Fichte précise que l'existence n'est pas seulement donnée à l'être, mais *déterminée* de telle façon qu'elle se distingue *en tant que telle* de l'être, il omet délibérément cette solidarité inéluctable de l'existence divine et de la réflexion¹.

Or, pourquoi le lien de l'être et de l'existence dans la vie est-il, pour Fichte, indissociable ? Parce que Dieu est dans son essence *libre* : « L'être absolu est dans cette partie de la forme cette liberté qui lui est propre, en dehors de lui-même »². Si Dieu n'est pas seulement l'être, mais aussi l'existence, si l'être *doit* exister, ce *devoir* se fonde dans la structure même de Dieu, et permet seule de répondre à la question de savoir comment, de l'être divin et pur, s'ensuit l'existence qui lui est pourtant hétérogène³. Or c'est pour résoudre la difficulté qui ne peut alors manquer de surgir — celle de penser l'unité de l'être et de l'existence *sans supprimer leur différence* — que Fichte avance la thèse fondamentale selon laquelle « Dieu est amour », en laquelle s'explique finalement cette unité spéculative de l'être et de l'existence.

Cette intervention de la liberté dans l'essence de Dieu, Henry la conçoit pour sa part comme l'« intervention de l'homme »⁴, à savoir de l'étant fini. Et c'est ce point qui doit être maintenant questionné. En opposition à la détermination fichtéenne de Dieu comme liberté, Henry soutient en effet que la liberté est le « pouvoir dont l'être absolu se trouve dépourvu »⁵, dès lors qu'il s'attache à elle-même sans jamais s'extirper de soi. Il est la « non-liberté »⁶. « *Quand il s'agit de la réalité il n'y a plus de finitude* »⁷. Il n'existe plus de différence entre l'existence divine et l'existence humaine et toute existence est réduite à l'existence divine et immanente qui ne comprend plus aucun écart avec l'être. C'est de ce point que procède l'affirmation décisive : « *l'existence immanente de l'absolu est l'essence de toute existence possible en général* »⁸. La seule existence « réelle » est cette existence immanente que Henry appelle l'« existence sans différence »⁹ et c'est en ce sens que l'unité de l'être et de l'existence est une unité *indifférenciée*.

¹ Henry cite Fichte (cf. *supra*, p. 30, note 4) : « De par le caractère absolu de son existence et du fait qu'elle est liée à cette existence qui est sienne, toute possibilité lui est coupée de dépasser cette dernière et de se comprendre, et de se déduire encore au-delà de cette dernière, [...] *elle est déjà donnée* [...], sans pouvoir s'expliquer comment et pourquoi elle est telle » (Michel Henry, EM, p. 375), bien que Fichte écrive : « Elle est déjà donnée *et déterminée d'une certaine façon qu'il lui faut accepter* telle qu'elle lui est donnée, sans pouvoir s'expliquer comment et pourquoi elle est telle ». Nous soulignons.

² Johann Gottlieb Fichte, AL, p. 109 ; tr. fr., p. 224 ; cf. Michel Henry, EM, p. 86 et p. 362.

³ Cf. Johann Gottlieb Fichte, AL, p. 43 ; tr. fr., p. 144.

⁴ Michel Henry, EM, p. 381.

⁵ *Ibid.*, p. 362.

⁶ *Ibid.*, p. 363.

⁷ *Ibid.*, p. 357.

⁸ *Ibid.*, p. 383.

⁹ *Ibid.*, p. 357.

Nous ne pouvons pas ignorer, il est vrai, que Fichte suggère lui-même une telle possibilité pour l'existence de se purifier de l'extériorité, notamment sous la figure de Jésus¹. Cette possibilité que l'argument fichtéen n'élimine pas, c'est ce que Henry tente d'intégrer dans sa définition de l'immanence. Si Fichte affirme que Jésus « n'explique absolument rien du monde »², cette explication convient, aux yeux de Henry, à la définition de l'essence de Jésus comme immanence, parce que celui-ci rend compte de l'expérience intérieure de l'union avec Dieu³. Du reste, il convient de rappeler que l'expérience de cette union exige l'abandon de la réflexion, puisqu'atteindre la vie n'est plus la connaître par concept. L'abandon de la réflexion, c'est-à-dire de la liberté, requiert donc le déplacement de l'activité réflexive à l'épreuve immédiate de l'être. Ce déplacement s'approche assurément de la tentative henryenne de passer de la transcendance à l'immanence. Mais que l'accès à la vie requière l'abandon de la réflexion ne signifie pas que la vie elle-même soit séparée de la réflexion. La forme, racine de la réflexion, subsiste nécessairement dans la vie, même après l'abandon de la réflexion. En ce sens, si cet abandon confère une place privilégiée à la religion plutôt qu'à la Science⁴, il n'aboutit pas pour autant à la suppression, au sein de l'essence de Dieu, de la racine de la liberté. Indépendamment de la doctrine religieuse de Fichte, difficilement compatible avec sa *Doctrine de la Science* et qui résulte de son style polémique et populaire dirigé contre la spéculation déployé par Schelling dans *Philosophie et religion*, ce qui importe est que la vie fichtéenne porte en elle-même, malgré tout, *la réflexion comme son élément indispensable* et que Fichte ne pense donc pas qu'une telle intervention de la transcendance dans la sphère d'immanence contredise l'essence de la vie.

Conclusion

Au terme de notre parcours, nous sommes donc en mesure de comprendre le sens de la lecture henryenne de *L'Anweisung*. Notre analyse nous a conduit, d'une part, à mettre en évidence la proximité entre Fichte et Henry : la pensée henryenne croise assurément l'itinéraire de Fichte et le rejoint sur la question du processus d'*ascendance* de l'homme vers l'absolu par l'abandon de l'activité réflexive, ce qui s'observe clairement à partir du fait que Fichte, dans sa description de l'être divin, ne se passe jamais de l'intuition d'une *immanence*, qui sert de fondement à

¹ Frédéric Seyler, « *Barbarie ou culture* ». *L'éthique de l'affectivité dans la phénoménologie de Michel Henry*, Paris, Kimé, 2010, p. 288-299.

² Johann Gottlieb Fichte, AL, p. 166 ; tr. fr., p. 290.

³ Michel Henry, EM, p. 513.

⁴ Cf. Alexis Philonenko, « Vie et spéculation dans *L'Anweisung zum seligen Leben* », dans *Archives de Philosophie*, numéro 55, 1992, p. 243-261 ; Martial Gueroult, *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, op. cit., p. 58.

l'élaboration de cette notion centrale de la philosophie henryenne. Mais d'autre part, nous avons également montré la distance qui subsiste entre Fichte et Henry. Dans la mesure où Fichte exige l'intervention nécessaire de l'existence humaine dans l'essence de l'être, l'immanence est, pour lui, d'une façon inéluctable, liée à la transcendance. L'une se distingue de l'autre, mais ne s'en sépare jamais. C'est pourquoi Fichte se confronte à la déchirure de l'être et de l'existence et avance le concept d'amour pour les réconcilier. En revanche, la lecture henryenne de l'*Anweisung* en vient à refuser la nécessité de ce lien entre l'immanence et la transcendance, en ne le considérant qu'au prisme de sa contingence. Il s'ensuit que l'existence immanente, entièrement homogène à l'être, est l'essence de toute existence possible en général, et en ce sens, c'est en radicalisant la conception fichtéenne de l'être de Dieu comme relevant de la sphère d'immanence qu'il s'en éloigne. Cet éloignement éclaire ainsi l'enjeu de la tentative proprement henryenne d'absolutiser d'une façon résolue l'immanence, mais en révèle également le prix à payer : absolutiser de la sorte l'immanence indifférenciée suppose, au lieu de se confronter à la difficulté propre de l'opposition entre l'être et l'existence, d'accorder un privilège absolu à l'être pur de l'absolu, au risque d'un « nihilisme » voire d'un acosmisme dont Fichte lui-même, du reste, a peut-être eu du mal à se prémunir¹, incapable de rendre compte de la façon dont l'existence humaine et finie provient de l'être pur et infini.

La lecture henryenne de Fichte, qui semble bien se rapprocher du spinozisme², soulève ainsi la question de la genèse de l'existence humaine et de sa finitude. Et elle conduira la pensée henryenne à ré-envisager ce problème dans une autre perspective, pleinement religieuse cette fois, en recourant à une analyse du rapport de la « Parole du monde » à la « Parole de la Vie »³. La question demeure donc ouverte, et suspendue à cette extension du point de vue théorique.

¹ Cf. Ernst Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, tr. fr. rev. par C. Bouchindhomme, Paris, Cerf, 1999, t. III, p. 179.

² Martial Gueroult, *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, op. cit., t. II, p. 194.

³ Cf. Michel Henry, *Paroles du Christ*, Paris, Seuil, 2002, p. 155, où il écrit : « Notre parole porte la marque de finitude ».