

Immanence et Transcendance. La proximité ou la distance entre M. Henry et E. Levinas

Tatsuya SAKAKIBARA

Université de Tokushima-bunri

L'essence de la manifestation est la manifestation de l'essence ; autrement dit, la phénoménalité des phénomènes se phénoménalise par sa propre force. Pour Henry, la phénoménalité en tant que condition de la phénoménalisation se révèle comme sentiment du soi dans une sphère d'immanence radicale dont la substance phénoménologique est constituée par l'affectivité, plus exactement par l'auto-affectation dans l'autoconstitution du temps. Henry conçoit cette sphère d'immanence en opposition avec le monde de la représentation, c'est-à-dire avec « la vérité du monde ». Le *cogito* découvert par Henry dans cette sphère de l'immanence est la réalité véritable de l'égoïté dans son auto-affectation ; en d'autres termes, elle est un commencement radical en tant que « mode d'être de la *res cogitans* », « le sens de l'être du "sum" »¹. Voilà la thèse fondamentale de *L'essence de la manifestation*. Ceci étant, le *cogito* henryen qui est ainsi inscrit dans le domaine de l'immanence est-il réduit simplement et purement à l'égoïté de l'ego solipsiste ? N'y a-t-il pas de place pour l'altérité dans la sphère de l'affectivité ? Henry présente², d'une façon thématique et convaincante, le problème du rapport pathétique à autrui comme celui du « Pathos-avec », et ce dans le cadre de « la phénoménologie de la communauté pathétique (et radicalement chrétienne) ». Nous aborderons tout d'abord le problème de l'intersubjectivité *affective et pathétique*. Nous suivrons ensuite une autre direction en ce qui concerne la problématique de l'altérité, à travers le thème de l'altérité de l'Autre absolu, c'est-à-dire l'élan vers « la Transcendance » de l'absolument infini.

Le sujet, comme le dit Levinas dans *Autrement qu'être*³, est un otage, *l'un-pour-l'autre* toujours déjà choisi pour répondre sans aucune dérobade possible, investi

¹ Michel Henry, *L'essence de la manifestation* (désormais : EM), Paris, PUF, [1963] 2003, p. 1.

² Michel Henry, « Pathos-avec », dans *Phénoménologie matérielle* (désormais : PM), Paris, PUF, 1990, p. 137-179. Cf. aussi Michel Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair* (désormais : I), Paris, Seuil, 2000, pp. 47-48.

³ Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (désormais : AE), Paris, LGF/Le Livre de Poche (coll. « Biblio essai »), [1974] 1990.

d'une responsabilité infinie vis-à-vis de l'Autre que le Moi ne peut pourtant pas assumer pleinement. L'Autre absolu n'est pas un alter-ego dont la substance phénoménologique serait un autre ego transcendantal accouplé par aperception assimilante ; il n'est pas non plus un objet intime que le Moi serait en mesure d'objectiver ou de re-présenter dans la conscience temporelle. L'Autre lévinassien est celui qui rend possible la substitution — du moi aux autres — dont le statut phénoménologique est d'être un élément originaire de l'autoconstitution de la conscience temporelle dans le présent vivant. En effet, l'ego transcendantal s'autoconstitue comme flux de la conscience temporelle, mais il le fait selon Levinas sous le registre de la substitution du moi à l'Autre : c'est l'Autre qui donne à l'ego transcendantal le pouvoir de s'autoconstituer temporellement¹. Cette complète dépendance de l'ego à l'égard de l'Autre est appelée « exposition-à-l'Autre », et se comprend comme la singularité du soi fondée dans l'irruption de l'Autre : « avoir-l'Autre-dans-sa-peau »², *le Même dans l'Autre*.

Or, cette conception de l'exposition-à-l'Autre recoupe-t-elle celle de l'auto-affection pathique de Henry ? Nous pouvons répondre à cette question par l'affirmative dans la mesure où la jouissance lévinassienne dans l'autoconstitution du présent vivant entre la conscience constituante du temps (la *morphé* intentionnelle) et la conscience (ou l'objet) constituée dans le flux temporel (la *hylé* non intentionnelle) a la même structure que l'auto-affection henryenne, selon laquelle celle-ci s'auto-affecte de celle-là dans la jouissance, structure qui a pour nom « phénoménologie matérielle »³. Il nous semble donc que l'auto-affection henryenne rejoint l'auto-affection lévinassienne, notamment en ce qui concerne l'exposition, la substitution et la proximité. En effet, les deux philosophes partagent la même ap-

¹ Bien entendu, cela ne signifie pas que l'Autre lévinassien accomplit l'ipséité de l'ego au sens solipsiste, la totalité du même.

² Cf. Emmanuel Levinas, AE, p. 181 : « Cette anarchie de la récurrence à soi, au-delà du jeu normal de l'action et de la passion où se maintient — où *est* — l'identité de l'être, en deçà des limites de l'identité, cette passivité subie dans la proximité de par une altérité en moi, cette passivité de la récurrence à soi qui n'est pas cependant l'aliénation d'une identité trahie — que peut-elle d'autre sinon la substitution de moi aux autres ? Non aliénation cependant — parce que l'Autre dans le Même est ma substitution à l'autre sinon la *responsabilité*, pour laquelle, *irremplaçable*, je suis assigné. *Par* l'autre et pour l'autre, mais sans aliénation : inspiré. Inspiration qui est le psychisme. Mais psychisme qui peut signifier cette altérité dans le même sans aliénation, en guise d'incarnation, comme être-dans-la-peau, comme avoir-l'autre-dans-sa-peau ».

³ En ce sens, la jouissance lévinassienne est identique à l'auto-affection henryenne dans la vie. Et s'il est juste d'appeler cette auto-affection lévinassienne « hétéro-affection » par l'autre, cette hétéro-affection n'en est pas moins une auto-affection, plus exactement l'auto-hétéro-affection du soi par soi (comme nous dirons plus loin), en laquelle l'auto-affection rend possible la transcendance de l'autre et en laquelle le soi devient un otage de l'autre. Donc, que le sujet porte l'autre dans son identité par l'auto-affection de l'instant présent, c'est là la transcendance lévinassienne. Mais en ce sens, celle-ci est identique à l'immanence henryenne. Cf. Rodolphe Calin, « Passivité et profondeur, l'affectivité chez Levinas et M. Henry », dans *Les Études philosophiques*, numéro 3, 2000, pp. 355-378, et Rodolphe Calin, *Levinas et l'exception du soi*, Paris, PUF, 2005.

proche critique vis-à-vis de l'impression originaire (l'*Urimpression*) du présent vivant, se situant ainsi à l'encontre de la phénoménologie de Husserl¹. Levinas et Henry s'accordent tous deux sur le fait que c'est la *hylé* non intentionnelle qui rend possible, originairement, la conscience du temps et l'intentionnalité elle-même. Alors que Henry nomme la phénoménologie qui dévoile cette situation paradoxale « phénoménologie matérielle », en la distinguant ainsi de la phénoménologie au sens ordinaire, Levinas l'appelle « phénoménologie du Visage ». En outre, ni la Vie ni l'Autre absolu ne se manifestent : ils se cachent dans la *peau*, tantôt dans l'immanence tantôt dans la transcendance absolue. En ce sens, nous pourrions avancer l'hypothèse que leurs phénoménologies débouchent sur une même phénoménologie de la peau² qui rend la subjectivité non intentionnelle et plus passive que toute passivité.

1/ Le *nunc stans* dans le présent vivant et l'auto-communautarisation (*Selbstvergemeinschaftung*) chez Klaus Held

Avant de nous attarder aux problématiques henryennes et levinassiennes de l'auto-affectation, nous voudrions faire un détour par l'interprétation du présent vivant dans les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* de Husserl, et ce dans le but de mettre en avant de façon plus claire la problématique de l'altérité dans le présent vivant. Dans *Lebendige Gegenwart*³, et à partir d'une étude des manuscrits inédits de Husserl (en particulier les manuscrits du groupe C), Klaus Held tente d'accomplir la réduction radicale de « la vitalité de la vie faisant l'expérience du monde »⁴, c'est-à-dire de l'être de l'ego transcendantal dans le présent vivant qu'est la révélation de la phénoménalité. Or, comme nous le savons, la conscience constituante du temps est chez Husserl la conscience ultime qui n'en admet aucune autre plus radicale. À ce titre, elle s'auto-constitue elle-même dans le flux absolu. Et cette conscience est en même temps l'impression originaire (l'*Urimpression*) en tant que *genesis spontanea*, génération originaire⁵. Dans le flux absolu qui s'écoule toujours et reste sans cesse, la conscience constituante du présent se constitue elle-même comme temps par la rétention et la protention.

¹ Cf. Edmund Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (désormais : LT), tr. fr. par H. Dussort, Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 1964. Voir aussi l'interprétation de l'imagination transcendantale par Heidegger ; en particulier, cf. Martin Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique* (désormais : KM), tr. fr. par A. de Waelhens et W. Biemel, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de philosophie »), 1953.

² Ce terme est originellement henryen. Cf. Michel Henry, I, p. 227 sq.

³ Klaus Held, *Lebendige Gegenwart* (désormais : LG), Den Haag, Martinus Nijhoff (coll. « Phaenomenologica »), 1966.

⁴ « Die Lebendigkeit des welterfahrenden Lebens » (*Ibid.*, p. VI).

⁵ Edmund Husserl, LT, p. 131.

Lorsqu'il met en évidence cette autoconstitution, Husserl l'explique en ayant recours à deux intentionnalités, à savoir celle qui, transversale, constitue l'objet « immanent » ou noématique dans le temps, et celle qui, longitudinale, constitue ce flux lui-même¹. Il s'agit donc, dans l'autoconstitution du temps, de mettre au jour l'être de l'intentionnalité longitudinale de la subjectivité absolue. Cependant, selon l'interprétation de Husserl par Klaus Held, cet être ne peut pas se révéler en chair et en os (*leibhaftig*) : il ne peut se phénoménaliser qu'en tant qu'objet de la perception, et demeure ainsi anonyme. Autrement dit, l'intentionnalité constituante ne peut présenter son être lui-même qu'après coup, en tant que représentation par la rétention, si bien que l'être est déjà objectivé : l'être est déjà constitué dans le temps. Comme le dit Merleau-Ponty dans *La phénoménologie de la perception*², l'auto-affectation du temps constitué par le temps constituant n'est pas à même de révéler l'être de l'intentionnalité elle-même. Voilà un paradoxe fondamental. C'est pourquoi il s'agit de réduire radicalement l'être de cette intentionnalité à la réflexion phénoménologique en chair et en os.

Held utilise le concept de l'auto-communautarisation³ (*Selbstvergemeinschaftung*) pour accomplir cette réduction, concept qui le ramène à ses interprétations des manuscrits inédits de Husserl. Or, pourquoi lui faut-il une conception de l'auto-communautarisation lorsqu'il accomplit cette réduction radicale ? Ce besoin découle du fait que l'impossibilité de mettre au jour l'anonymat de l'intentionnalité constituante du temps a la même structure que l'impossibilité de mettre au jour l'être psychophysique de l'alter-ego. Autrement dit, la réduction de l'alter-ego dans la présence est identique à la réduction du « Je fonctionnant en dernière instance », réduction dans laquelle s'entrecroisent l'activité de la conscience et sa passivité, de par la simultanéité de la perception (la conscience originaire constituante du temps) et du perçu (l'impression originaire en tant que première phase du temps)⁴ ; cette constitution singulière se trouve dès lors accomplie autrement que par le schéma « contenu

¹ *Ibid.*, p. 107.

² Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (désormais : PP), Paris, Gallimard (coll. « Tel »), [1945] 1999, p. 469 sq. Cf. aussi Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris, PUF (coll. « Quadrige »), [1967] 2009, p. 93 sq. ; Jacques Derrida, « La différance », dans *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 1-30.

³ Klaus Held, LG, p. 139 sq.

⁴ « Si nous comprenons ici la perception comme l'acte de la réflexion, en lequel viennent se donner des unités immanentes, elle présuppose alors qu'est déjà constitué, et retenu rétentivement, quelque sur quoi il puisse se retourner : la perception suit donc alors le perçu et ne lui est pas simultanée. Mais cela dit, la réflexion et la rétention, comme nous l'avons vu, présupposent la "conscience interne", impressionnelle, de la donnée immanente en question, dans sa constitution originaire, et cette conscience est concrètement conjointe aux diverses impressions originaires, elle est inséparable d'elles [...] : si nous voulons désigner aussi la "conscience interne" [i.e. la conscience originaire] comme "perception", nous avons en fait ici une simultanéité rigoureuse de la perception et du perçu » (Edmund Husserl, LT, pp. 146-147. Nous soulignons).

d'appréhension-appréhension »¹. C'est pourquoi nous ne pouvons pas « voir et saisir » la vitalité du « Je fonctionnant en dernière instance », en chair et en os.

Or, dans *Méditations cartésiennes*², Husserl tente de constituer l'être de l'alter-ego comme un autre ego transcendantal à partir de la sphère solipsiste ou « sphère primordiale » au sein de laquelle toute existence autre que celle qui procède de ma constitution est exclue. D'après Husserl, « l'apprésentation (aperception par analogie) »³ et « l'accouplement »⁴ sont nécessaires pour l'accomplissement de la constitution de l'alter-ego. Ce projet est pourtant voué à l'échec⁵. En effet, l'être de l'alter-ego « *ne peut jamais être réellement présenté*, ne peut jamais être donné dans une perception véritable »⁶, car ce qui est donné dans une perception véritable est son corps, et donc ni sa chair, ni son esprit. Il ne s'agit somme toute que de l'être représenté et temporalisé. Il en est de même lorsqu'il est question de mettre en avant, par la rétention, l'ego latent et opérant. L'ego re-présenté par la rétention n'est, effectivement, que l'être représenté et temporalisé ; nous pouvons en dire autant du « Je qui fonctionne en dernière instance ».

Held souligne le caractère énigmatique du *nunc stans* du présent vivant ainsi que la dualité *nunc stans / nunc fluens*, à savoir l'arrêt (*Stehen*) et l'écoulement⁷ (*Strömen*) nécessaires pour dépasser cette aporie et s'approcher de l'ego. Dans le présent vivant, le Je est marqué par « une simultanéité rigoureuse de la perception et du perçu ». En considérant ces traits paradoxaux de la *strömende Ständigkeit*⁸, Held tâche d'accomplir l'aperception originaire (en chair et en os, *leibhaftig*) aussi bien du Je latent que de l'alter-ego. Le caractère paradoxal du *nunc stans* consiste en ceci que la conscience originaire constituante se constitue elle-même comme objet temporel par la rétention et la protention, en même temps qu'elle coule dans un écoulement absolument passif et archi-passif en raison de l'auto-impressionnalité, c'est-à-dire de la génération de l'impression originaire en vertu de laquelle jamais la conscience n'a le pouvoir de connaître le secret de sa naissance. Le *nunc stans*, affirme Held, se caractérise ainsi :

1/ par le fait que l'écoulement du Je latent est archi-passif (*urpassiv*), en ce sens que le changement originaire du présent n'est jamais mis en marche par la réflexion ;

¹ *Ibid.*, p. 11, note 2 ; cf. aussi Maurice Merleau-Ponty, *PP*, p. 178, note 1.

² Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes* (désormais : MC), tr. fr. par G. Peiffer et E. Levinas, Paris, Vrin (coll. « Bibliothèque des textes philosophiques »), [1930] 1992.

³ *Ibid.*, p. 91 sq.

⁴ *Ibid.*, p. 94 sq.

⁵ « L'objet [*i.e.* l'alter-ego] *apprésenté* par cette analogie *ne peut jamais être réellement présenté*, ne peut jamais être donné dans une perception véritable » (*Ibid.*, p. 94. Souligné par l'auteur).

⁶ *Ibid.*

⁷ Cf. Klaus Held, *LG*, p. 136 et p.141.

⁸ *Ibid.*, p. 81.

2/ par le fait que l'auto-identification du « Je opérant en dernière instance » est anté-réflexive (*praereflexiv*) et anté-temporelle (*Vor-zeitlich*) et doit être distinguée de l'auto-identification accomplie après coup par la distance temporelle, étant donné que le mode d'être de ce Je est la temporalisation (*Zeitigen*) précédant l'être temporalisé¹.

Nous pouvons d'ailleurs aborder cette question à partir de l'affirmation de Levinas selon laquelle « la conscience du temps est le temps de la conscience »², car la conscience du temps ne se saisit elle-même qu'après coup, lorsqu'elle s'écoule en devenant conscience temporalisée. À propos de la réception ou de la génération de l'impression originaire, Held met en évidence, en introduisant la notion d'« accepter »³ (*hinnehmen*), Held met en évidence « la construction d'un pont » (*überbrücken*) par l'auto-communautarisation, qui vise à combler la distance entre le Je temporalisant et le Je temporalisé. Il conçoit cette acceptation du présent opérant comme une passivité plus passive que toute passivité, une réceptivité qui ne saurait être intentionnelle. Ainsi ouvert à cette réceptivité non intentionnelle, le Je opérant en tant qu'impression originaire se reçoit, s'accepte, et d'une façon accidentelle et inattendue dans une passivité originaire. Ceci étant, l'acceptation qui correspond à cette passivité radicale n'a pas la même fermeté que celle qui se réalise dans l'appréhension. Il y a donc, au dire de Merleau-Ponty, une « faiblesse interne qui nous empêche d'obtenir jamais la densité d'un individu »⁴, celle dans laquelle s'entrecroisent l'activité de la subjectivité et sa passivité. Il s'agit bien du rassemblement (*Zusammennahme*) du présent vivant qui coule tout en s'arrêtant, dans la mesure où il se rassemble lui-même dans la *strömende Ständigkeit*, là où s'opère un « dénouement » (*Auflösung*), une « connexion (*Konnex*) qui ne serait qu'être anté-objective, anté-réflexive »⁵, c'est-à-dire une connexion qui relie le Je à sa vie, le Je au Je dans la pluralité du Nous, à chaque présent.

C'est la pluralité de l'entre-nous (les egos transcendants) qui constitue l'enjeu véritable de Held. Revenons au problème de l'accouplement de l'alter-ego du point de vue du concept d'auto-communautarisation suggéré par Held. Ce concept nous permettrait d'aborder d'une manière non intentionnelle l'être de l'alter-ego dans une « co-présence »⁶, même si nous ne pouvons l'appréhender qu'après coup comme être temporalisé. Nous reconnaissons d'une façon implicite et antérieure à la réflexion que l'alter-ego est aussi un être vivant qui perçoit le monde. Il se co-présente à l'ego dans le monde qu'ils partagent, et en même temps l'alter-ego est co-présenté

¹ *Ibid.*, p. 97.

² Nous nous référerons plus précisément à cette affirmation lévinassienne plus loin.

³ Klaus Held, LG, p. 162.

⁴ Maurice Merleau-Ponty, PP, p. 489 ; cf. aussi Klaus Held, LG, p. 171.

⁵ Klaus Held, LG, p. 81. Nous traduisons.

⁶ *Ibid.*, p. 152 sq.

dans le monde de l'ego¹. Au niveau de l'autoconstitution des egos, en se temporalisant dans l'auto-communautarisation, les egos transcendants se saisiraient de manière intuitive et immédiate, non intentionnelle, implicite et invisible (*unsichtbar*), dans l'auto-affection ou l'auto-donation de la simultanéité radicale de la perception et du perçu². Et Held de conclure que, puisque les egos communiquent dans leur communauté (*Gemeinschaft*) et dans « le présent commun fonctionnant entre l'ego et autrui »³, ils ne peuvent faire l'expérience de leur coprésence de manière intuitive que dans la simultanéité de leur présent⁴.

Un autre sens du caractère paradoxal du *nunc stans* vient s'ajouter aux points précédents. Pour autant que, en un certain sens, elle ne soit pas dans le temps mais hors du temps (parce que le présent vivant ne peut pas devenir l'être temporalisé dans le présent de chaque instant), l'impression originaire renvoie, d'après Held, à l'ubiquité de la temporalité (*Allzeitlichkeit*), comprise comme « l'impossibilité de la localisation ou la perte du lieu »⁵. En ce sens, nous pourrions affirmer que le présent vivant est « partout et nulle part »⁶ (*überall und nirgends*), qu'il est hors du temps⁷ ou, si l'on préfère, dans l'immanence de la Vie : il est une itération⁸ éternelle, ubiquité de la temporalité. Pour Held, l'ego husserlien n'est donc jamais solipsiste. Il est, au contraire, dans son essence, en possession de « l'intersubjectivité immanente »⁹, et ce même si l'ego demeure toujours une première personne, même s'il est indéclinable et ne cesse d'être unique¹⁰. En conséquence, c'est à partir de l'auto-communautarisation temporelle de l'ego que toute communautarisation de l'ego est possible.

2/ L'auto-affection henryenne et l'auto-affection lévinassienne

Abordons le rapport entre l'auto-affection henryenne et celle de Levinas. Plutôt que dans *L'essence de la manifestation*, c'est dans *Phénoménologie matérielle* que

¹ Selon Held, la co-présentation de l'alter-ego présuppose bien entendu essentiellement la co-présentation de l'ego dans la co-présence.

² Nous devons notre interprétation à Yorihiro Yamagata : cf. Yorihiro Yamagata, « Jikanishiki no jikokosei [L'autoconstitution de la conscience du temps] », dans *Kanryo no shizen* [La nature du sentiment], Tokyo, Presse universitaire de Hosei, 1993, et Yorihiro Yamagata, « Une autre lecture de *L'essence de la manifestation* : Immanence, présent vivant et altérité », dans *Les Études philosophiques*, numéro 2, 1991, p. 173-191. Cf. aussi Masaya Kawase, *Keiken no arukeoraji* [L'archéologie de l'expérience], Tokyo, Librairie de Keiso, 2010.

³ Klaus Held, LG, p. 159.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 52-53.

⁶ *Ibid.* ; mais cf. aussi *ibid.*, p. 124.

⁷ *Ibid.*, p. 117.

⁸ *Ibid.*, p. 126 sq.

⁹ *Ibid.*, p. 183.

¹⁰ *Ibid.*, p. 169.

Henry présente sa philosophie de la vie, et ce à travers une lecture critique de *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. Il met en avant la passivité radicale de l'impression originaire dans laquelle s'entrecroisent l'intentionnalité (*morphé*) et la sensation nouvelle (*hylé*). À l'instar de Held, il insiste sur l'auto-impressionnalité de l'impression originaire ou l'« auto-donation de l'intentionnalité »¹ qu'il faut distinguer de la constitution du temps accomplie par l'intentionnalité propre à « la transcendance », « la vérité du monde », « le Dehors », « l'Ek-stase » etc. Or, pour Henry, voir, percevoir et saisir, fût-ce au niveau sensoriel ou intellectuel, renvoient à l'intentionnalité², qui n'est que la forme vide de la subjectivité transcendantale. *La matière* en tant qu'auto-donation de l'impression originaire renvoie, au contraire, à la réalité véritable de la subjectivité vivante. Cette réalité véritable en tant que matérialité ou substance de la vie est bien la matérialité de la phénoménologie matérielle fondée sur l'auto-affection du soi par soi et non pas sur l'affection du soi par l'autre. Dans la mesure où il n'y a pas d'« Écart »³ temporel en elle, cette auto-affection du soi par soi est de l'ordre d'une étreinte pathique.

Soulevons les trois points suivants au sujet de la phénoménologie hylétique henryenne :

1/ En se référant à la génération originaire de l'impression non intentionnelle⁴, loin de concevoir la conscience originaire comme le fondement absolu de l'autoconstitution du temps, Henry considère la vie non intentionnelle dans l'immanence du rapport immédiat à soi comme étant ce qui fonde la conscience originaire : une vie qui est archi-donnée dans l'auto-donation. Cette conscience originaire ne peut donc représenter son être ; le temps se constitue archi-passivement, et seule la vie rend possible la constitution du temps par l'intentionnalité. Si la vie fonde la pensée⁵, c'est parce que la première n'est pas le corrélat d'une représentation quelconque mais plutôt la génération, le commencement radical de la conscience⁶.

2/ Pour Henry, la vie constitue le fondement du temps en ce sens qu'elle est auto-affection, un rapport toujours déjà immédiat à soi reliant une impression précédente à une nouvelle impression dans un flux archi-passif. Au lieu de se manifester dans le Dehors de la représentation, l'être de la conscience originaire se manifeste dans le domaine de l'immanence où la vie s'auto-impressionne dans le pouvoir de s'éprouver soi-même, dans le pathos de la souffrance devenant pathos de jouissance propre à cette vie subjective radicale rivée à elle-même⁷.

¹ Michel Henry, PM, p. 32 sq.

² *Ibid.*, p. 55 sq.

³ *Ibid.*, p. 57.

⁴ Edmund Husserl, LT, p. 131.

⁵ Michel Henry, PM, p. 32 sq.

⁶ *Ibid.*, p. 57.

⁷ *Ibid.*, p. 36.

3/ Si la vie peut être le fondement de l'ek-stase, et si elle est ce qui ne se transcende pas mais se cache en soi, il y a un niveau de non-modification qui demeure à travers les modifications incessantes. Ce qui demeure est l'origine de l'intentionnalité¹, l'essence de la sensation originaire jamais réduite à une simple sensation parmi d'autres, bref l'auto-affection de la vie². Nous pourrions appeler cette vie le *nunc stans* au sens où l'entend Held, c'est-à-dire « l'éternelle venue en soi de la vie »³. En outre, l'archi-passivité de la vie tient au fait qu'elle ne peut refuser cette venue éternelle de soi en soi, d'où le pathos de la souffrance, la violence de l'être-rivée-à-soi de la vie subjective radicale⁴.

Pour expliquer l'auto-affection véritable, Henry distingue « l'affection par soi » de « l'affection de soi » tout en affirmant que l'auto-affection radicale fonde l'auto-affection par soi accomplie par l'intentionnalité. Dans *L'essence de la manifestation*⁵, il met ainsi en question l'auto-affection au sens où l'entend Heidegger dans *Kant et le problème de la métaphysique*⁶. Il s'agit de mettre en évidence la possibilité dernière de la réceptivité de l'horizon ontologique qui rend possible l'apparition de tous les phénomènes, ainsi que d'indiquer l'indépendance originaire de l'horizon pur de l'être⁷. Selon Henry, dans *Kant et le problème de la métaphysique* Heidegger montre tout d'abord que, suivant le schématisme transcendantal, la formation de l'horizon pur et temporel — la faculté de la transcendance permettant de constituer le temps grâce à son caractère tridimensionnel d'avenir, de passé et de présent — rend possible l'appréhension des objets comme telle à travers leur réception dans cet

¹ *Ibid.*, p. 53.

² *Ibid.*, p. 54.

³ « Ce qui demeure n'est donc pas comme une substance inchangée au milieu de l'universel écoulement, comme une pierre au fond de la rivière — c'est l'histrial de l'absolu, l'éternelle venue en soi de la vie. Parce que cette venue ne cesse d'advenir, ce qui demeure est le changement, non pas la déhiscence et l'échappement hors de soi à chaque instant mais ce qui, au contraire, dans l'épreuve de soi et comme l'implosion de cette épreuve, parvient en soi, s'empare de soi, s'accroît de son être. Ce qui demeure est l'accroissement. L'accroissement est le mouvement de la vie qui s'accomplit en elle en raison de ce qu'elle est, de sa *subjectivité* » (*Ibid.*, p. 54-55. Souligné par l'auteur).

⁴ « [La vie], n'en pouvant plus se supporter soi-même dans la souffrance de son se souffrir soi-même, *aspire à se changer*, à devenir autre — non pas quelque chose d'autre, d'extérieur à elle, mais à faire en sorte que ce souffrir se change en elle en un jouir, dans le jouir de soi de son essence propre. Pensé à partir de l'extase et comme extatique, le mouvement de la vie n'est plus ce qu'il est toujours : *une force*, à savoir la force sise en cette étreinte primordiale de soi où s'enracine à son tour toute possibilité de prendre, de saisir et d'étreindre, où réside tout pouvoir et celui du corps notamment » (*Ibid.*, p. 55).

⁵ Michel Henry, EM, p. 206 sq.

⁶ Cf. *supra*, p.77, note 1.

⁷ « L'essence — dit Henry — réalise son œuvre par elle-même, en cela réside sa *Selbständigkeit*. Mais le problème, comme il a été montré, est celui de la possibilité de la *Selbständigkeit*. Il s'agit de savoir comment est possible la manifestation de l'horizon pur de l'être » (*Ibid.*, p. 207. Souligné par l'auteur).

horizon même. En effet, la connaissance ne peut être celle du visible à titre de phénomène que dans la mesure où elle est projetée devant soi en raison d'un Écart. Il montre ensuite que cette formation de l'horizon pur est fondée sur l'imagination transcendante relevant à la fois de la spontanéité avec laquelle l'horizon est formé et de la réceptivité permettant d'accueillir l'horizon lui-même. Autrement dit, cette formation de l'horizon n'est possible que par la réception de l'horizon lui-même. D'après Henry, si le caractère paradoxal de cette imagination transcendante à la fois formatrice et réceptrice rend possible la manifestation de l'horizon, et si la manifestation de l'horizon lui-même fonde radicalement sa réception, alors cette solution de Heidegger rejoindrait « l'affection par soi » développée par Henry lui-même : cette manifestation se trouverait accomplie par la transposition sensible du pouvoir de la formation vers la réceptivité de l'imagination transcendante. Par conséquent, l'horizon pur de l'être ne se manifeste qu'en tant qu'il s'auto-affecte dans l'horizon formé par l'horizon lui-même. Mais l'être manifesté par son auto-affectation n'est que l'affecté, l'objectivé, le représenté, le temporalisé¹. Il s'agit là d'une logique circulaire.

D'après Henry, l'auto-affectation par soi n'est pas la véritable auto-affectation du fait qu'elle ne correspond pas à la manifestation constituante du temps dans le présent vivant, mais au constitué que l'on ne peut posséder qu'après coup. Ce n'est que le néant qui ne se manifeste jamais. Henry oppose à cette auto-affectation l'auto-affectation véritable qui fonde radicalement l'auto-affectation par soi de Heidegger, à savoir l'« auto-affectation de soi »². Il s'agit de l'auto-affectation archi-passive de soi par soi dans l'immanence de la vie : l'éternelle venue de soi en soi. Elle n'est jamais auto-affectation de soi par l'autre — hétéro-affectation –, mais étreinte pathétique de la vie : *continuum* éternel de celle-ci. Dans *Incarnation*, Henry appelle l'anonymat radical de la vie « l'immémorial » ou la « mémoire sans écart, sans pensée, sans passée, sans mémoire » : la « mémoire immémoriale »³. C'est donc parce que la vie est mémoire immémoriale qu'elle n'est pas l'intentionnalité capable de retenir, pro-tenir et se souvenir.

Dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, notamment dans l'article intitulé « Intentionnalité et Sensation »⁴, Levinas met en avant lui aussi le caractère archi-passif de l'impression originaire (proto-impression selon sa traduction). Le concept de transcendance défini comme distance absolue et infinie vis-à-vis de l'Autre et développé dans les notes de cet article⁵ s'avère proche de l'auto-affectation

¹ *Ibid.*, p. 213 sq.

² *Ibid.*, p. 231.

³ Michel Henry, I, p. 208 et p. 267.

⁴ Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (désormais : DEHH), Paris, Vrin, [1967] 1988³, p. 115-162.

⁵ Nous pourrions comprendre une certaine proximité de Levinas à Henry à partir des indications suivantes de Levinas : « On peut se demander si les critiques très remarquables et démystificatrices

henryenne. Avec et contre Husserl, Levinas souligne le caractère non intentionnel de l'impression originaire et donc son ante-temporalité dans la mesure où elle est, comme chez Held et Henry, la phase du commencement du temps : « création originelle » (*Urzeugung*), « *genesis spontanea* »¹. Si la conscience du temps a lieu, c'est parce que, en se temporalisant, le temps de la conscience (le présent vivant) a été retenu par un nouveau temps de la conscience² : avoir la conscience du temps veut dire être temporalisé. Ainsi, « la conscience du temps est le temps de la conscience. [...] La conscience est retard sur elle-même, une façon de s'attarder à un passé »³ : « la conscience est toujours en retard au rendez-vous du prochain »⁴. Cependant, l'impression originaire retenue à chaque instant n'est pas l'essence du présent vivant puisque celui-ci est commencement radical, *genesis spontanea* : l'itération éternelle. Dans l'impression originaire « [le] perçu et [le] percevant sont simultanés »⁵, car cette impression est « sans distinction de matière et de forme »⁶, elle n'est « ni mou-

que Michel Henry élève contre l'intentionnalité de l'affectivité, qui, malgré les analyses de Scheler et de Heidegger, resteraient d'origine intellectuelle [cf. Michel Henry, EM, p. 707-757] arrivent à chasser tout mouvement de transcendance du sentiment. Il faut, en effet, préciser que cette transcendance consiste à aller au-delà de l'être, ce qui veut dire que, ici, la visée vise ce qui se refuse à la corrélation que toute visée, comme telle, instaure; ce qui, par conséquent, n'est, à aucun titre, — pas même conceptuel — représenté. Le sentiment primordial — dans son ambiguïté précisément — est ce désir de l'Infini, relation avec l'Absolu qui ne se fait pas corrélatif et qui laisse dans un certain sens, par conséquent, le sujet dans l'immanence. N'est-ce pas l'immanence que Jean Wahl, appela un jour “la plus grande transcendance... celle qui consiste à transcender la transcendance, c'est-à-dire à retomber dans l'immanence” [cf. Jean Wahl, *Existence humaine et transcendance*, Boudry/Neuchâtel, La Baconnière, 1944, p. 38] ? » (Emmanuel Levinas, DEHH, p. 205, note 1. Nous soulignons). Et encore : « Michel Henry conteste le caractère transcendant de la sensibilité qui ne serait dû qu'à l'intentionnalité théorique qu'elle fonde (laquelle d'ailleurs, à son tour s'enracinerait dans la manifestation de l'immanence). Nous sommes d'accord avec lui pour contester à la sensibilité la transcendance intentionnelle ; mais nous ne limiterons pas la transcendance à l'intentionnalité, en partant précisément de la notion de proximité » (*Ibid.*, p. 226. Nous soulignons).

¹ Cf. *ibid.*, p. 155 et Edmund Husserl, LT, p. 131.

² « Le “déjà passé” et l’“aussitôt passé” sont l'écart même d'une proto-impression se modifiant par rapport à une proto-impression toute neuve. Événement et conscience sont sur le même plan. L'écart de l'*Urimpression* — est l'événement, de soi premier, de l'écart du déphasage, qu'il ne s'agit pas de constater par rapport à un autre temps, mais par rapport à une autre proto-impression qui, elle-même, “dans le coup” : le regard qui constate l'écart est cet écart même. La conscience du temps n'est pas une réflexion sur le temps, mais la temporalisation même : l'*après coup* de la prise de conscience est l'*après* même du temps. La rétention et la protention ne sont pas des contenus constitués, à leur tour, à titre d'identités idéales dans le flux du divers — elles sont la façon même du flux : le retenir ou le protenir (“pensée”) et l’“être-à-distance” (événement) coïncident. La conscience de... est le flux. [...] L'écart est rétention et la rétention est écart : la conscience du temps est le temps de la conscience » (Emmanuel Levinas, DEHH, p. 153-154).

³ *Ibid.*, p. 154-155.

⁴ *Ibid.*, p. 229.

⁵ *Ibid.*, p. 155 ; cf. aussi Edmund Husserl, LT, p. 146-147.

⁶ Emmanuel Levinas, DEHH, p. 155.

vement ni repos, comme l'instant de la troisième hypothèse du *Parménide* »¹. Ceci étant, l'impression originaire n'est pas simplement et purement un moyen terme mais le *nunc stans* qui n'est ni mouvement ni repos ; elle est la phase absolue constituant le temps, le présent qui reste à jamais dans le temps.

La simultanéité entre le perçu et le percevant, autrement dit celle du senti (l'être constitué dans le temps, ou la sensation non intentionnelle) et du sentir (la constitution du temps), rend possible la constitution grâce à l'auto-impressionnalité de l'impression originaire. Celle-ci correspond bien à l'auto-affection henryenne de soi par soi, c'est-à-dire à la *strömende Ständigkeit* du présent vivant chez Held. À l'instar de l'impression, ce dernier se constitue lui-même archi-passivement sans se manifester dans un horizon. C'est pourquoi il n'y a ni appréhension ni constitution active et positive dans le présent vivant. Le sentir et le senti jouissent l'un de l'autre réciproquement d'une façon non intentionnelle : les amants s'aiment dans « la communauté entre le sentir et le senti », laquelle demeure toujours « intimité, solitude à deux, société close, le non publique par excellence »². En tout état de cause, c'est ce caractère paradoxal du présent vivant qui rend possible l'autoconstitution du temps. Il s'agit, somme toute, de l'irruption d'une situation extraordinaire dans l'histoire de la philosophie occidentale, à savoir la déconstruction des pouvoirs du Même — dont notamment celui de la pensée — par l'Autre absolument autre.

Dans *Totalité et infini*, la jouissance est abordée en tant que « vivre de... »³ irréductible à la représentation. En effet, dans le « vivre de... », le moi ne consomme pas de la nourriture, par exemple du pain, ne la représente pas, n'agit pas sur elle : il n'y consomme pas l'altérité de l'Autre en l'appréhendant⁴. « Vivre de... », c'est jouir de la nourriture. Par conséquent, c'est la façon de se représenter le pain qui est elle-même nourrie par lui, autrement dit l'intentionnalité reçoit un pouvoir de constitution grâce à un contenu préalable qui est le contenu même de la vie, en l'occurrence la nourriture. Aussi la forme dépend-elle radicalement de la matière⁵. La vie non intentionnelle (l'impression originaire) qui rend ainsi possible l'intentionnalité est donc « l'indépendance même, l'indépendance de la jouissance et de son bonheur ». Ceci étant, la jouissance en tant que condition du temps⁶ dépend d'un événement, car l'événement, c'est-à-dire la venue d'une nouvelle impression, rend possible la temporalisation du temps. En ce sens, le bonheur de la jouissance dans le présent vivant en tant que *nunc stans* dépend de l'éternelle venue d'un nou-

¹ *Ibid.*

² Emmanuel Levinas, *Totalité et infini* (désormais : TI), Den Haag, Martinus Nijhoff, (coll. « Biblio essai »), [1971] 1992, p. 297.

³ *Ibid.*, p. 112 sq.

⁴ *Ibid.*, p. 114 sq.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, p. 113.

vel instant par l'Autre absolu : Dieu. Mais l'Autre absolu n'est pas l'avenir d'un simple instant : il transcende radicalement le temps humain.

La venue du visage (une nouvelle impression) est accueillie par la tendresse du féminin « chez soi »¹. Au lieu de nous attarder ici sur le problème du chez soi (la demeure), nous analyserons la section IV de *Totalité et infini* où il est question de la phénoménologie de l'Éros². Levinas y met en avant l'accueil et l'hospitalité de l'Autre — qu'il faut distinguer de la pro-tention de l'intentionnalité (*Sinngebung*) —, en abordant tout d'abord la question de la caresse par rapport au féminin ou à la féminité³, « l'Aimée »⁴ :

La caresse comme *le contact* est *sensibilité*. Mais la caresse transcende le sensible. [...] une intention de faim qui va sur la nourriture qui se promet et se donne à cette faim, la creuse, comme si la caresse se nourrissait de sa propre faim. La caresse consiste à ne se saisir de rien. [...] [La caresse] n'est pas intentionnalité de dévoilement, mais de recherche : marche à l'invisible⁵.

Le féminin ou le visage sont ensuite définis comme ce qui est susceptible de viol et à la fois inviolable⁶, ce qui est susceptible d'expression et simultanément inexprimable. Ces définitions nous renvoient à la venue en soi d'une impression radicalement nouvelle récusant toute rétention, tout effort de compréhension par le moi. L'accueil du féminin par la caresse est la réceptivité ontologique de l'être⁷ : la réceptivité par soi de l'horizon ontologique au sens henryen. La caresse, ce « toucher sans toucher » en un autre sens que celui de Derrida (quoique la philosophie derridienne se fonde aussi sur une certaine extase qui est transcendance)⁸, n'est pas l'appréhension par l'intentionnalité.

Certes Levinas introduit la nouveauté radicale de l'Autre en phénoménologie en critiquant la pro-tention dans *Totalité et infini*, mais c'est dans *Autrement qu'être* qu'il tente de radicaliser le paradoxe du présent vivant dans sa présence même, présence dans laquelle le sentant et le senti jouissent l'un de l'autre. Levinas s'y exerce

¹ *Ibid.*, p. 162.

² *Ibid.*, p. 286 sq.

³ *Ibid.*, p. 287.

⁴ *Ibid.*, p. 289.

⁵ *Ibid.*, p. 288.

⁶ « Le Féminin essentiellement violable et inviolable, l'«Éternel Féminin» est le vierge ou un recommencement incessant de la virginité, l'«intouchable dans le contact même de la volupté, dans le présent-futur » (*Ibid.*, p. 289).

⁷ Derrida indiquait le paradoxe de la logique lévinassienne (cf. par exemple *ibid.*, p. 169) concernant l'accueil de l'autre, une logique selon laquelle la femme doit accueillir la femme chez soi. Il répond à ce paradoxe en usant le sens de mot français « hôte », qui veut dire à la fois l'hôte et l'invité. Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*, Paris, Galilée, 1997, p. 109 sq. Nous avons analysé ce problème : cf. Tatsuya Sakakibara, « Emmanuel Levinas ni okeru kyodotai no shiko » [La pensée de communauté chez E. Levinas], dans *Le bulletin de l'Université de Tokushima-bunri*, numéro 80, 2010.

⁸ Cf. Jacques Derrida, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Paris, Galilée, 2000.

à trouver le temps absolument immémorial *se passant au-delà du temps* sous un mode archi-passif et fluant, à savoir la diachronie. C'est précisément à la lumière du concept de diachronie (l'entre-temps, l'instant paradoxal qui n'est ni mouvement ni repos) que nous discutons les concepts de proximité, d'exposition et de substitution afin de confirmer les arguments qui nous ont déjà permis de considérer la philosophie lévinassienne comme une philosophie de l'auto-affection.

En premier lieu, loin de renvoyer à une expérience ayant lieu dans l'espace, la proximité absolue est bien celle qui relie le sentir et le senti dans le présent vivant : la jouissance dans sa proximité. La proximité ne consiste pas à toucher un objet, l'autre ou notre corps dans le monde ; elle est plutôt le contact dans l'immanence au sens henryen, c'est-à-dire à l'intérieur d'une chair dont le « se sentir » ne transcende pas vers le monde¹. Le sujet se constitue lui-même comme tel là où sa spontanéité et sa passivité s'entrecroisent dans la jouissance. Mais puisque selon Levinas ce sujet est l'un-pour-l'autre, la proximité ne se manifeste pas absolument dans la représentation, pour autant que cette proximité est la condition absolue de la conscience du temps.

En deuxième lieu, l'exposition veut dire *l'Autre dans le Même*. En d'autres termes, le soi dans le présent vivant se trouve obsédé par l'Autre, la conscience constituant le temps n'ayant rien derrière elle. Cette obsession vis-à-vis de l'Autre renvoie à la situation paradoxale dans laquelle, avant de voir l'Autre, le soi a été toujours déjà vu par lui. Si le soi voit l'Autre, ce n'est donc qu'après coup. Cette situation étrange rappelle le retard de la conscience sur le temps : celle-ci est toujours en retard au rendez-vous du prochain. C'est pourquoi l'Autre précède toujours la conscience du soi, ce dernier ne peut voir l'Autre dans le présent que si l'Autre l'a déjà vu. En ce sens, le soi est radicalement obsédé, exposé, et ne possède jamais le secret de sa naissance : archi-passif et vulnérable, il est l'otage de l'Autre.

En troisième lieu, la substitution implique la destruction de la constitution de l'intentionnalité en ceci que l'Autre est la condition fondamentale de cette constitution. Cela ne veut pourtant pas dire que l'Autre constitue le monde de façon solipsiste, mais plutôt que le moi supporte la constitution du monde dans la mesure où il se substitue à l'Autre. Il est en dette avec l'Autre, de manière irrémédiable. Il est en dette par rapport à l'Autre, et ce de manière irrémédiable. Il est donc question de détruire toute conception solipsiste du Je en raison de la dette irréductible que celui-ci a vis-à-vis de l'Autre.

Y a-t-il donc de l'auto-affection dans la philosophie lévinassienne ? Nous avons beau considérer que l'advenue de l'Autre relève de l'hétéro-affection de soi par lui car c'est l'Autre qui rend possible cette advenue, il n'en demeure pas moins que l'Autre devient le moi en tant qu'il est la source de son impression originaire et dans la mesure où il supporte le monde du moi. Puisque l'advenue de l'impression origi-

¹ Michel Henry, I, p. 163.

naire est l'auto-affection, nous pouvons affirmer que le mode d'être du présent vivant est, chez Levinas, l'auto-affection de soi par soi et, simultanément, l'auto-affection de soi par l'autre : l'auto-hétéro-affection de soi par soi. Aux antipodes de la transcendance mise en question par Henry, la transcendance lévinassienne est bien « *la plus grande transcendance [...] celle qui consiste à transcender la transcendance, c'est-à-dire à retomber dans l'immanence* »¹.

Comme Levinas le précise, « La proximité, de Moi à l'Autre est en deux temps; en cela transcendance. Elle se temporalise, mais de temporalité diachronique, en dehors – au-delà ou au-dessus – du temps récupérable par la réminiscence où se tient et s'entretient la conscience et où se montre, dans l'expérience »². Il appelle la diachronie « Antériorité “plus ancienne”, que l'a priori »³, à savoir la mémoire non représentée par aucune réminiscence. Ainsi, le présent vivant n'est jamais la sensation sentie dans la conscience du temps, mais il est temporel et à la fois non-temporel, du fait de sa passivité an-archique. Levinas appelle ce temps « Non-lieu, *entre-temps, contre-temps* (ou malheur) en deçà de l'être et en deçà du néant thématizable comme l'être »⁴. Ce temps s'écoule en s'arrêtant et il s'arrête en s'écoulant. Le temps est radicalement itération éternelle dans le changement, à l'opposé de la répétition des mêmes événements. En effet, le temps comme diachronie *se passe* absolument tout en laissant sa trace hors de la conscience ou dans la peau ; il est le « temps irréductible à présence, passé absolu, irreprésentable »⁵, le temps plus passif que toute passivité. En ce sens, le temps est une *retraite*, une *anachorèse dans la peau*⁶ ou, pourrait-on dire, dans l'immanence au sens henryen. Il est le *nunc stans*, un instant entre le mouvement et le repos⁷.

¹ Emmanuel Levinas, DEHH, p. 205. Nous soulignons.

² Emmanuel Levinas, AE, p. 135.

³ *Ibid.*, p. 159.

⁴ *Ibid.*, p. 172. Nous soulignons.

⁵ *Ibid.*, p. 195.

⁶ Cf. *ibid.*, p. 172.

⁷ « La relation décrite ainsi où le sujet est immolé sans se fuir — sans s'extasier — sans prendre distance à l'égard de soi mais où il est pourchassé en soi, en deçà du repos, en soi, en deçà de sa coïncidence avec soi — cette récurrence que l'on peut certes dire négativité (mais négativité antérieure au discours qui est la partie irrécusable de la négativité dialectique), cette récurrence de la contraction — est Soi. [...] La négativité de l'*en soi*, sans de *an sich* et *in sich* — derrière la distinction du repos et du mouvement, du chez soi et de l'errance, de l'égalité et de la différence — nous rappelle les formules du *Parménide* relatives à l'instant où l'Un “se trouvant en mouvement... se met au repos et lorsque, étant en repos, pour le mouvement, il change son état”, et où il faut qu’“il ne soit absolument en aucun temps” (*Parménide*, 156 c). “Cette nature d'étrange sorte” qui “a sa situation dans l'entre-deux du mouvement et du repos” (*Parménide*, 156 d) n'est pas une coupure du temps dans un point concevant dynamiquement — en puissance — la contradiction du présent et de l'avenir ou du passé, ni l'idéalité extra-temporelle dominant la dispersion temporelle — point et idéalité impliquant à leur façon, l'aventure ontologique — mais un *en deçà* exempt de toute référence de thématization, sans même que se lèvent en lui, comme une “démangeaison”, des références à des références, exempt de toute germination dialectique, absolument stérile et pur, coupé

Dans sa profonde unité avec l'auto-affection henryenne, le temps lévinassien renvoie donc au *nunc stans* de Klaus Held, qui a aussi son lieu dans la peau¹.

3/ La phénoménologie henryenne de la communauté et la phénoménologie lévinassienne de l'un-pour-l'autre

Dans cette dernière partie de notre article consacrée à la problématique de l'inter-subjectivité, nous abordons, d'une part, le « Pathos-avec »² dans le cadre de la théorie henryenne de la communauté et, d'autre part, la fécondité lévinassienne renvoyant à la théorie de la famille contre l'Etat. Aussi bien dans *Phénoménologie matérielle*³ que dans *Incarnation*⁴, Henry s'attarde sur la possibilité ou l'impossibilité de l'intersubjectivité en examinant l'accouplement husserlien. L'impossibilité tient au fait que l'intentionnalité en tant qu'accouplement n'est pas à même de constituer le « corps originaire (*Leib*) »⁵ de l'alter-ego en chair et en os. Puisque cet accouplement ne vise que la perception de l'alter-ego dans le monde, il ne nous donne pas accès à l'autre chair (le sujet du mouvement du corps au sens biranien, un corps subjectif)⁶ qui habite le corps physique et objectif de l'autre, dont Henry distingue la chair. Ceci étant, bien qu'il se heurte à cette impossibilité, Henry tente de mettre en avant la possibilité de « l'inter-subjectivité vivante et pathétique en laquelle je suis avec l'autre »⁷ par le biais de l'union charnelle entre la femme et l'homme, l'accouplement d'amour. Selon l'analyse de l'intentionnalité sexuelle, lorsque la volupté reliant deux personnes s'enflamme dans l'instant même où elles se touchent, se saisissent, se prennent et se caressent, deux pulsions entrent en résonance « jusqu'à [leur] résolution dans la sensation paroxystique de l'orgasme »⁸. Étant donné qu'ils veulent s'atteindre eux-mêmes dans leur propre chair originaire⁹ malgré

absolument de l'aventure et de la réminiscence. Non-lieu, entre-temps ou contre-temps (ou malheur) en deçà de l'être et en deçà du néant thématizable comme l'être » (Emmanuel Levinas, AE, p. 171-172. Cf. aussi, *ibid.*, note 1).

¹ La peau signifie, chez Levinas et chez Henry aussi, la frontière en deçà ou en dehors de représentation du monde, de celle de notre corps physique, pas la chair que nous vivons de l'intérieur. « L'expression "dans sa peau" — dit Levinas — n'est pas de l'*en soi* une métaphore : il s'agit d'une récurrence dans le temps mort ou l'*entre-temps* qui sépare l'inspiration et l'expiration, la diastole et la systole du cœur battant sourdement contre la paroi de sa peau. Le corps n'est pas seulement l'image ou la figure — il est l'*en soi-même* de la contraction de l'ipséité et de son éclatement » (*Ibid.*).

² Michel Henry, PM, p. 137.

³ *Ibid.*, p. 137 sq.

⁴ Michel Henry, I, p. 292 sq.

⁵ Michel Henry, PM, p. 143.

⁶ Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 1965.

⁷ Michel Henry, PM, p. 152.

⁸ Michel Henry, I, p. 302.

⁹ *Ibid.*, p. 301.

le fait que cet accouplement, cette intentionnalité, ne peut être la constitution perceptive en un sens originaire, ces désirs sont nécessairement voués à un échec fondamental.

Pour renverser radicalement la discussion autour de la constitution de l'alter-ego, Henry en revient au « Fond de la vie »¹ dans lequel le soi s'éprouve soi-même sans pouvoir se dérober de l'auto-affection de soi par soi. Domaine invisible et non échangeable, « Hic absolu » non-représentable², ce Fond est bien celui de la Vie absolue qui rend possible la vie de tous les vivants (nous, les hommes) dans la souffrance et la jouissance de soi, autrement dit ce Fond est la condition de possibilité de la vie dans l'immanence. Au lieu de se déplacer d'un lieu échangeable et relatif vers un autre par « accouplement », Henry plaide pour une communauté *a priori* fondée dans l'auto-affection commune au moi et à l'alter-ego : « La communauté est *a priori* »³. Loin de pointer vers une communauté enveloppant les individus dans une même société ou dans un même État, le phénoménologue français prône l'intersubjectivité pathétique fondée sur un superpouvoir, à savoir celui de Dieu. Henry affirme à ce sujet : « Nous pouvons prendre ici comme indice de ce qui est à penser la parole de Kierkegaard : “Le moi est le rapport à soi en tant que posé par un autre” — à la condition d'entendre que ce rapport à soi désigne l'absence de rapport, et que l'autre n'est en premier lieu rien qui soit posé ou pensé comme autre, en second lieu rien non plus qui outre passe ce qui a pris naissance en lui »⁴. De même que l'Autre lévinassien, l'autre henryen posant le rapport à soi ne correspond évidemment pas à l'alter-ego mais à la Vie : l'hyperpuissance qui rend possible la venue éternelle de soi à soi dans l'auto-affection, la puissance absolue de Dieu. S'ayant toujours déjà reçu dans l'archi-passivité de la souffrance, l'homme ne détient pas le pouvoir rendant possible l'auto-affection ; ce pouvoir revient à Dieu, à l'incarnation du Christ comme Archi-fils : auto-donation de l'impression originaire.

Dans *C'est moi la vérité*⁵, Henry appelle l'auto-affection de Dieu « le concept fort de l'auto-affection » ou l'« auto-affection naturante » qui définit et engendre le contenu de l'auto-affection. Quant à elle, l'auto-affection de l'homme — Moi transcendantal vivant s'éprouvant soi-même, s'auto-affectant soi-même archi-passivement dans une souffrance sans sortie — relève du « concept faible de l'auto-affection » : l'« auto-affection naturée »⁶. C'est pourquoi les hommes, les vivants, s'auto-affectent en raison de l'hyperpuissance de Dieu ; c'est grâce à cette dernière qu'ils se sentent eux-mêmes dans l'immanence de la vie. Au lieu de se toucher dans le monde de la représentation, l'ego et l'alter-ego se touchent et communiquent *incon-*

¹ Michel Henry, PM, p. 178.

² *Ibid.*, p. 164.

³ *Ibid.*, p. 175.

⁴ *Ibid.*, p. 177.

⁵ Michel Henry, *C'est moi la vérité* (désormais : CMV), Paris, Seuil, 1996.

⁶ Cf. *ibid.*, p. 135 et p. 138.

sciemment à partir de leur communauté de Fond et non pas à partir du monde¹. « Comment [...] chacun des membres de la communauté se rapporte-t-il à l'autre dans la vie, avant que ce soit dans le monde? En cette expérience primitive à peine pensable, parce qu'elle échappe à toute pensée, le vivant n'est pas pour lui-même non plus que l'autre, il n'est qu'une pure épreuve, sans sujet, sans horizon, sans signification, sans objet. Ce qu'il éprouve c'est identiquement lui-même, Fond de la vie, et l'autre en tant qu'il est lui aussi ce Fond — *il éprouve donc l'autre dans le Fond et non en lui-même, en tant que la propre épreuve que l'autre fait du Fond. Cette épreuve est l'autre qui a le Fond en lui comme le moi a le Fond en lui. Mais cela ni le moi ni l'autre ne se le représentent.* C'est pourquoi c'est le Même dans lequel ils sont abîmés l'un et l'autre. *La communauté est une nappe affective souterraine et chacun y boit la même eau à cette source et à ce puits qu'il est lui-même — mais sans le savoir, sans se distinguer de lui-même, de l'autre ni du Fond* »². Nous ne nous rencontrons pas en chair en os dans le monde, bien que chacun y boive la même eau, à cette source et à ce puits dans lesquels nous nous rassemblons, en un même temps et en un même lieu.

Comment pouvons-nous nous rencontrer en chair et en os ? Comment l'intersubjectivité pathétique est-elle possible, en tant qu'elle est la « co-appartenance interne au Fond de la vie »³ ? Or, Henry indique, selon la thèse de Mikkel Borch-Jacobsen, que « dans le transfert analytique l'inconscient se montre à nu, tel qu'il est en soi »⁴, et ce bien que la psychanalyse considère l'inconscient comme ce qui est verbalisé : « le moi reste sans défense contre les excitations pulsionnelles »⁵. L'affect visé par Henry est la pulsion nue, l'absence de défense de la vie vis-à-vis de soi au sens de l'auto-affection dans la souffrance⁶. « [L'affect] est l'auto-affection, l'auto-impulsion, le souffrir primitif de la vie acculée à soi, écrasée sur soi, accablée sous son propre poids »⁷. Le moi n'est pas en mesure de fuir l'affect, l'auto-affection. Lorsque la souffrance de l'auto-affection devient insupportable à cause de cette dérobade impossible, un besoin de changement voit le jour qui se traduit par une pulsion vers le monde. Dans *Incarnation*, Henry se réfère à ce problème en évoquant le concept de « continuum résistant » de Biran⁸. Ce dernier renvoie, selon Henry, au se-sentir caractérisant le mouvement de la chair (en tant que « je me meus ») dans l'immanence et aux antipodes du monde de la représentation, de la perception. Le « conti-

¹ Michel Henry, PM, p. 178.

² *Ibid.* Nous soulignons.

³ *Ibid.*, p. 153.

⁴ *Ibid.*, p. 174.

⁵ *Ibid.*, p. 175. Henry cite un passage de la *Métapsychologie* de Freud : cf. Sigmund Freud, *Gesammelte Werke*, vol. X, London, Imago, 1946, p. 212.

⁶ Michel Henry, PM, p. 175.

⁷ *Ibid.*, p. 174.

⁸ Michel Henry, I, p. 209.

num résistant » est l'« étendue intérieure » dont il n'y a [...] aucune intuition sensible ou autre »¹. Dans le sentiment de l'effort, la chair sent sa résistance d'une façon double, tantôt absolue tantôt relative. Lorsque notre effort de mouvement cède relativement à la résistance, le corps organique se sent soi-même : il ne devient pas corps physique. Mais la chair devient corps physique se transcendant vers le monde et touchant dans le monde lorsque, d'une manière absolue, notre effort ne cède pas à sa résistance².

Or, comment l'ego et l'alter-ego peuvent-ils se rencontrer en tant que membres co-appartenant au Fond de la Vie? Dans la relation érotique, ma chair ne peut en toucher une autre, car elle ne peut toucher son corps physique, que sous le mode de la perception dans le monde. En effet, lorsque ma main en touche une autre, le touché ne relève pas du corps objectif mais d'une autre chair invisible, autrement dit d'un corps organique apparaissant comme continuum résistant. Plus exactement encore, en touchant un corps objectif, le touchant ne touche pas un autre corps organique comme tel mais se heurte à la limite absolue de sa propre chair : son corps organique comme continuum résistant dans « la limite invisible de son effort »³. Lorsque le corps de l'autre touche à son tour ma chair, il se heurte à la limite absolue de sa propre chair. En somme, quand le toucher en tant que puissance originaire de la chair ne cède pas à la résistance absolue — la chair qui devient corps objectif en ce qu'elle touche un autre corps objectif —, la chair se heurte à l'autre chair comme continuum résistant. Ce chiasme entre le touchant et le touché ne renvoie toutefois pas au chiasme fondé sur la chair ek-statique de Merleau-Ponty, car chez Henry ni le moi ni l'autre ne connaissent ce chiasme, sinon inconsciemment. Ainsi, en vertu du contact invisible entre l'auto-affection du moi et l'auto-affection de l'autre dans leur immanence, ils ne peuvent accepter (*hinnehmen*) leurs chairs qu'à partir de chaque auto-affection. C'est pourquoi ils ne se touchent pas dans le monde⁴ mais plutôt sous le

¹ *Ibid.*, p. 213.

² Cf. *ibid.*, p. 212-213 : « Tantôt le contenu résistant oppose à la mise en œuvre de nos pouvoirs une résistance absolue, ne lui cédant nulle part, sur aucun point — en sorte qu'une faille, aucun passage ne se creuse dans le mur sur lequel le mouvement vient se briser. Tantôt au contraire le contenu résistant cède à l'effort de notre mouvement. [...] Quand le contenu résistant oppose aux pouvoirs de notre corporéité originaire une résistance absolue, ce continu définit la réalité des corps qui composent l'univers "réel". Quand il cède au contraire à ces pouvoirs, c'est la réalité de notre corps organique qui se relève en lui. [...] C'est dans cette soumission aux pouvoirs qui composent ensemble notre "je peux" charnel que le corps organique se désigne comme le nôtre, comme nous appartenant, à la différence des corps qui nous résistent absolument et qui sont les corps étrangers ».

³ *Ibid.*, p. 298.

⁴ « La phénoménologie de la chair nous a appris à distinguer soigneusement impressions originaires et impressions constituées : seules les premières sont réelles. Seules sont donc réelles les impressions originaires de mouvement ainsi que les impressions de pression considérées dans leur auto-impressionnalité. Disposées sur le corps organique et sur sa limite, ce ne sont plus que des sensations constituées, qui s'entremêlent constamment » (*Ibid.*, p. 299).

registre des résonances impliquant les deux chairs : « Le monde [...] est rempli de résonances. Il constitue un cosmos d'être exerçant une action spirituelle. La matière morte est un esprit vivant »¹. Si la communauté entre les chairs — le Pathos-avec — est possible c'est parce que l'enracinement de chacune des vies dans l'auto-affection immanente rend possible leur cosmo, leur alter-ego, leur chair commune.

Dans *Totalité et infini*, Levinas aborde la fécondité dans le cadre de ses analyses sur la jouissance. La différence sexuelle essentielle à la fécondité permet à Levinas de renverser le temps de la réflexion fondé sur la rétention. Si la caresse est accueil de l'Autre, à savoir accueil de la tendre féminité par l'intentionnalité non intentionnelle et érotique de la volupté, la fécondité suppose une succession de l'altérité sans que l'Autre apparaisse pour autant à chaque instant du présent vivant. La fécondité détruit aussi bien la totalité de la représentation que le même du Même : « Le Même et l'Autre [...] précisément, au-delà de tout projet possible, au-delà de tout pouvoir sensé et intelligent, engendrent l'enfant »². Certes l'enfant est engendré par la relation sexuelle des parents, mais Levinas précise que « l'enfant est les parents »³ : « La possession de l'enfant par le père, n'épuise pas le sens du rapport qui s'accomplit dans la paternité où le père se retrouve, non pas seulement dans les gestes de son fils, mais dans sa substance et dans son unicité. Mon enfant est un étranger⁴, mais qui n'est pas seulement à moi, car il est moi. C'est moi étranger à soi. Pas seulement mon œuvre, ma créature »⁵. Il affirme également : « Être fils, signifie être moi dans son fils »⁶.

Ceci étant, même si la vie du fils dépend de la relation érotique entre ses parents, il est une autre personne : il n'est ni le père ni son œuvre. En ce sens, il est un étranger. Mais pourquoi être fils veut dire aussi être moi [le père] dans mon fils ? Le fils est un avenir, une nouvelle impression originaire venant vers le père, à savoir un nouveau présent vivant : l'essence du père dépend paradoxalement du fils. C'est pourquoi le père est toujours obsédé par son fils en tant qu'Autre ; en d'autres termes, le Même est obsédé par l'Autre : « Le moi s'affranchit de soi-même [*i.e.* de son identité] dans la paternité sans, pour cela, cesser d'être un moi, car le moi est son fils »⁷. Sans cesser d'être moi, celui-ci n'est jamais réduit au Même dans la mesure où le soi en tant qu'Autre dans le Même est exposition à l'Autre. Par la fécondité, l'obsession de l'Autre est itérable dans chaque présent ; l'itération éternelle de cette

¹ Michel Henry, PM, p. 179. Henry cite ce passage de l'article suivant : Wassily Kandinsky, « Sur la question de la forme », dans *Regards sur le passé et autres textes 1912-1922*, tr. fr. par J.P. Bouillon, Paris, Hermann (coll. « Savoir »), 1974, p. 160.

² Emmanuel Levinas, TI, p. 298. Nous soulignons.

³ *Ibid.*, p. 299.

⁴ Isaïe, 49.

⁵ Emmanuel Levinas, TI, p. 299.

⁶ *Ibid.*, p. 311. Nous soulignons.

⁷ *Ibid.*, p. 310.

itération rend à son tour possible la fécondité en tant que fraternité. Par le flux absolu du temps, le fils devient le nouveau père de son fils, et cette succession répétée éternellement renvoie à la fraternité comme responsabilité vis-à-vis de l'Autre : la transcendance dans le Même, la multiplicité des frères. C'est grâce à la transcendance de l'Autre dans le Même — la fraternité comme la multiplicité du soi — que le moi demeure le soi en tant qu'exposition, en tant que subjectivité plus passive que toute passivité¹.

D'après Levinas, la fraternité n'est jamais sociale, étatique ou politique mais économique au sens d'*oikonomia* ou *oikos*. La fraternité est, en effet, « la merveille de la famille » contre l'État, et ce malgré le lien établi par la devise de la Révolution française entre la fraternité et la Nation des citoyen(ne)s : « liberté, égalité, fraternité, ou la mort ». Puisqu'ils demandent une fidélité absolue à leur égard au détriment de l'intimité de la famille, l'État et la société incarnent la coïncidence du Même et la violence de la Totalité, autrement dit l'identité de l'ego dans un savoir absolu : la conscience du Même se constituant par la représentation, la rétention et la protention dans une auto-identification incessante. Levinas oppose à cette continuité de la conscience la discontinuité de la famille, à savoir l'instant parménidien se situant entre le mouvement et le repos : l'arrêt dans le flux absolu, le *nunc stans*², la merveille de la famille.

Conclusion

Dans *Autrement qu'être*, Levinas aborde la jouissance et la fécondité comme autant d'expressions de la diachronie. Si, d'après notre hypothèse, l'auto-affection

¹ « Dans ce “je suis”, l'être n'est plus l'unicité éléatique. Dans l'exister lui-même, il y a une multiplicité et une transcendance. Transcendance où le moi ne s'emporte pas, puisque le fils n'est pas moi ; et cependant je *suis* mon fils. La fécondité du moi, c'est sa transcendance même. L'origine biologique de ce concept ne neutralise en aucune façon le paradoxe de sa signification et dessine une structure qui dépasse l'empirie biologique » (*Ibid.*, p. 310).

² Cf. *ibid.*, p. 342-343 : « La situation où le moi se pose ainsi devant la vérité en plaçant sa moralité subjective dans le temps infini de sa fécondité — situation où se trouvent réunis l'instant de l'érotisme et l'infini de la paternité — se concrétise dans *la merveille de la famille*. Elle ne résulte pas seulement d'un aménagement raisonnable de l'animalité, elle ne marque pas simplement une étape vers l'universalité anonyme de l'État. Elle s'identifie en dehors l'État, même si l'État lui réserve un cadre. Source du temps humain, elle permet à la subjectivité de se placer sous un jugement tout en concevant la parole. Structure métaphysiquement inéluctable que l'État ne saurait mettre en congé avec Platon ni faire exister, comme Hegel, en vue de sa propre disparition. La structure biologique de la fécondité ne se borne pas au fait biologique. *Dans le fait biologique de la fécondité, se dessinent les linéaments de la fécondité en général, comme relation d'homme à homme et du Moi avec soi, ne ressemblant pas aux structures constitutives de l'État, linéaments d'une réalité qui ne se subordonne pas à l'État comme un moyen, qui n'en représente pas davantage un modèle réduit* » (Nous soulignons). Nous devons ce point à Derrida : cf. Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*, Paris, Galilée, 1997, p. 209.

henryenne et l'auto-affection lévinassienne ont une même structure, qu'en est-il de la diachronie ? Levinas définit celle-ci à la fois comme le temps qui se passe d'une façon absolue au-delà ou en deçà du temps synchronisé et donc comme « temps irréductible à présence, passé absolu, irréprésentable »¹. Loin de relever d'une affaire ponctuelle, le retard vis-à-vis du présent vivant par la rétention a lieu toujours, à chaque présent. C'est parce que le retard est toujours répété — présent vivant jamais temporalisé — qu'il est passé absolument irréprésentable. En ce sens, la diachronie a lieu au-delà du temps, comme passage de l'Autre.

Le mode d'être de la diachronie est décrit également comme récurrence de soi par soi, récurrence en vertu de laquelle ce soi se retire sur lui-même dans l'itération éternelle du retard de la conscience lors du passage de l'Autre ; dans la diachronie, le soi s'arrête toujours, à l'instar du *nunc stans* dans le flux du temps : « Inversion dans le processus de l'essence : une retraite *hors le jeu* que l'être joue dans la conscience — c'est-à-dire précisément une retraite *en soi* qui est un exil en soi — sans fondement en rien d'autre — une in-condition. Retraite exclusive de toute spontanéité et, par conséquent, toujours déjà faite, déjà passée »². Aux antipodes de la synchronie s'auto-constituant comme si la continuité ne vieillissait jamais, la diachronie vieillit en tant qu'instant au-delà du temps. Mais puisque c'est la proximité qui rend possible cette diachronie, nous en revenons à la définition de la transcendance dont il a été question précédemment et qui s'avère être « la plus grande transcendance [...], celle qui consiste à transcender la transcendance, c'est-à-dire à retomber dans l'immanence »³.

En guise de conclusion, nous pouvons affirmer que la proximité lévinassienne renvoie à l'auto-affection henryenne ; en ce sens, celle-ci est compatible avec l'auto-affection lévinassienne. Ceci étant, une différence reste pourtant essentielle. Autant Henry demeure dans une problématique phénoménologique — et ce même s'il dépasse la sphère de la constitution de l'alter-ego lorsqu'il soutient que la communauté entre la femme et l'homme enracinée dans la Vie de Dieu correspond à l'intersubjectivité des alter-egos —, autant Levinas souligne la condition de possibilité de la subjectivité elle-même en mettant en avant la substitution du moi par l'Autre. Dans la mesure où l'Autre n'est jamais l'alter-ego chez Levinas, ce dernier dépasse phénoménologiquement la problématique propre à la phénoménologie⁴.

¹ Emmanuel Levinas, AE, p. 195.

² *Ibid.*, p. 168-169.

³ Emmanuel Levinas, DEHH, p. 205.

⁴ Derrida dit que Levinas dépasse la phénoménologie dans une discussion avec Jean-Luc Marion : cf. Jean-Luc Marion, « Sur le don, une discussion entre Jacques Derrida et Jean-Luc Marion », dans *Figures de phénoménologie*, Paris, Vrin (coll. « Histoire de la philosophie »), 2012, p. 212.