

Auto-affection et événement

Roberto J. WALTON

Université de Buenos Aires

Dans le cadre de son approche critique de la phénoménologie henryenne, Renaud Barbaras affirme que « la connaissance de soi du sentir et la connaissance du corps par le sentir sont indiscernables [...] l'auto-affection est une hétéro-affection »¹ ; il s'en suivrait d'après lui « une tension entre une inspiration métaphysique foncièrement dualiste qui affirme une duplicité fondamentale de l'apparaître » et « l'exigence descriptive qui conduit M. Henry à reconnaître que quelque chose de la vie est donné au sein du monde, mettant ainsi en péril les bases mêmes de sa phénoménologie »². Dan Zahavi considère pour sa part que les explications fournies par Michel Henry concernant notamment l'articulation temporelle immanente dans la subjectivité, la reconnaissance d'autrui, la possession d'une extériorité corporelle et l'auto-division inhérente à la réflexion ne sont pas convaincantes : « En un mot, ses analyses demeurent déficientes parce que jamais elles ne prennent en considération le jeu réciproque entre auto-manifestation et hétéro-manifestation. »³

Afin de rendre compte d'une auto-affection sans hétéro-affection je m'attacherai tout d'abord à la phénoménologie de l'événement parce qu'elle ouvre une voie permettant de mieux saisir ce phénomène. J'examinerai ensuite la façon dont Henry aborde l'auto-accroissement et la liberté car ses analyses sur ces deux questions recourent à la notion phénoménologique d'événement. J'évoquerai en outre quelques exemples clés d'auto-affection. Il s'agit de modalités intenses d'auto-affection indépendantes de toute intervention externe en ce sens que, liées à un accroissement vis-à-vis de ce qui est donné dans le monde, elles n'y trouvent pas de corrélat extérieur. Je mettrai enfin en avant des exemples qui illustrent le jeu réciproque entre auto-manifestation et hétéro-manifestation tel que conçu par Henry.

Une précision s'impose d'emblée concernant les deux aspects qui définissent l'auto-affection sans hétéro-affection. Le premier – que l'on peut qualifier de base – renvoie à l'auto-affection comme condition de possibilité de toute intentionnalité ou ex-tase. Même la plus simple modalité de la vie s'éprouve elle-même. Seul peut

¹ Renaud Barbaras, *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin (coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie »), 1998, p. 143.

² Renaud Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris, Vrin (coll. « Problèmes et Controverses »), 2008, p. 37. Cf. également Renaud Barbaras, *Vie et intentionnalité. Recherches phénoménologiques*, Paris, Vrin (coll. « Problèmes et Controverses »), 2003, p. 169.

³ Dan Zahavi, *Self-Awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*, Evanston/Illinois, Northwestern University Press (coll. « Studies in Phenomenology and Existential Philosophy »), 1999, p. 115. [N. T.] C'est moi qui traduit.

parler en nom propre un acte qui se sent lui-même : seul le comment de la venue de la phénoménalité est en mesure de donner lieu au contenu du phénomène du monde. Aussi l'affectivité est-elle l'essence originaire de toute phénoménalité et donc des objets qui se montrent dans le monde. Le deuxième aspect – que l'on peut appeler d'intensification ou d'excédence – concerne la phénoménologie de l'événement. Certes, l'auto-affection y apparaît comme le parler de l'acte en son nom propre, mais elle s'y montre également dans une sorte de plus-value, autrement dit dans la condition de l'acte comme accroissement créateur. Une auto-affection sans hétéro-affection a lieu, somme toute, à la base de tous les actes ainsi qu'au sommet des actes d'accroissement.

1. Phénoménologie de l'événement

Edmund Husserl parle de l'institution d'un sens qui vient introduire un excédent par rapport à ce qui est déjà donné : un sens soumis à des ré-institutions que nous pouvons considérer comme autant d'institutions nouvelles et qui introduisent de la nouveauté. Pour sa part, Martin Heidegger fait référence à un appropriation (*Ereignis*) en vertu duquel l'homme est approprié par l'être et l'être est consigné à l'homme, si bien que l'être aussi bien que l'homme sont reconduits à ce qui les constitue vraiment. Puisqu'en se préservant au profit de la donation qu'il donne l'*Ereignis* nous échappe dans sa simplicité, Heidegger le définit comme « le plus inapparent de l'inapparent, le plus simple du simple, le plus proche du proche et le plus lointain du lointain »⁴. N'étant ni l'effet d'une cause ni la conséquence d'un fondement – ne pouvant donc être réduit à une autre instance à partir de laquelle on pourrait tenter de l'éclairer –, l'*Ereignis* n'est pas un événement (*Vorkommnis, Geschehen*) : « L'appropriation (*Ereignen*) n'est pas le produit (*Ergebnis*) (résultat) d'autre chose, mais la donation-même (*Er-gebnis*), dont seul le don en présent (*reichendes Geben*) accorde quelque chose de tel qu'un "cela donne" (*Es gibt*). »⁵

Maurice Merleau-Ponty quant à lui rappelle que « Husserl a employé le beau mot de *Stiftung* pour désigner d'abord cette fécondité indéfinie de chaque moment du temps »⁶. Ainsi un « ordre original de l'avènement » est-il instauré qui consiste en une « promesse d'événements » en ceci qu'il nécessite une succession temporelle d'instantanés auxquels il accorde en même temps un sens⁷. Pour en instituer un, l'on reprend les données du monde – qui sont autant de sens en latence, de perspectives partielles qui se voient débordées – et en allant au-delà d'elles on les adapte de manière à ce que ces sens existent expressément. Aux antipodes d'un monde qui

⁴ Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache (1950-1959)*, *Gesamtausgabe* 12, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 1985, p. 247. [N. T.] C'est moi qui traduit.

⁵ *Ibid.* [N. T.] C'est moi qui traduit.

⁶ Maurice Merleau-Ponty, *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969, p. 95-96.

⁷ Cf. Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 85-87.

nous imposerait un spectacle de façon absolue, c'est sur le fond de ces sollicitations que l'institution concentre ce qui est encore dispersé par le biais d'une déformation cohérente entraînant l'introduction d'une nouveauté : « La peinture réordonne le monde prosaïque et fait, si l'on veut, un holocauste d'objets comme la poésie fait brûler le langage ordinaire. »⁸

Sous l'influence de Heidegger, Heinrich Rombach associe « l'avènement » (*Geschehen*) – qui est « pur » car il n'est ni l'effet d'une cause ni la conséquence d'une action – à une « concrétativité » exprimant le fait que « l'avènement » n'est pas porté par une instance quelconque mais est plus originaire que l'homme, la nature ou le prochain. Il y a en effet des événements qui, ne procédant d'aucune de ces instances, ne peuvent être anticipés ou planifiés. En eux, l'un s'entrelace avec l'autre dans un « événement » (*Ereignis*) qui advient « concrétativement » : un « événement » dont émergent à la fois l'homme, la société et la nature. Plutôt que de se dérouler dans une dimension ontologique déjà existante, « l'avènement pur » crée de lui-même une nouvelle dimension ontologique grâce à la genèse d'une structure qui donne lieu tantôt à des espèces et à des genres nouveaux dans le domaine de l'histoire naturelle, tantôt à des époques et à des cultures nouvelles dans celui de l'histoire humaine⁹.

En avançant la thèse d'une « négantropie » de l'événement, Jean-Luc Marion met en avant le fait que ce dernier contient plus de réalité que la cause. Cette thèse va à l'encontre de l'affirmation cartésienne d'après laquelle l'être de l'effet est toujours équivalent ou moindre par rapport à l'être de la cause. Il est question de nier l'entropie comme processus de décroissance ou de dégénération. C'est la surabondance de l'événement qui empêche de lui attribuer une cause ou de le comprendre à partir d'une combinaison de causes. Trois caractéristiques fondamentales de l'événement s'en suivent : le caractère irrépétable, l'excédence et la possibilité. L'événement est tout d'abord irrépétable parce qu'il se produit une seule fois et sans retour : ses antécédents ne sont pas assez nombreux pour donner lieu à une nouvelle production. Il présente ensuite une excédence en ce sens qu'il est toujours au-delà de ce qui le précède : « Plus l'excès se constate, plus l'événement s'impose. »¹⁰ Puisque c'est l'ampleur de son excès par rapport à ses antécédents qui permet de mesurer la teneur de l'événement, celui-ci ne peut se produire au sens propre. Enfin, l'événement déclenche une nouvelle série où il réorganise les phénomènes anciens et ouvre un nouvel horizon, si bien qu'au lieu d'effectuer ce qui était prévu, la possibilité de l'événement donne toujours davantage. Plutôt que d'être

⁸ Maurice Merleau-Ponty, *La prose du monde*, op. cit., p. 89.

⁹ Cf. Heinrich Rombach, *Strukturanthropologie. "Der menschliche Mensch"*, Fribourg/Munich, Karl Alber, 1987.

¹⁰ Jean-Luc Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, Presses universitaires de France (coll. « Épiméthée »), 1997, p. 241.

associé à un instant, à un lieu ou à un individu empirique, l'événement dépasse toute limitation qui prétendrait le décrire de façon exhaustive pour le constituer en objet¹¹.

Selon Claude Romano, à la différence du fait intramondain qui n'est assignable à personne en particulier, l'événement advient précisément à quelqu'un qui se voit désormais nécessairement impliqué dans ce qui lui arrive. Un deuxième trait de l'événement tient à sa condition d'instaurateur-de-monde en ceci qu'il ouvre un horizon de sens pour l'aventure humaine reconfigurant ainsi la totalité des possibilités. Sa troisième caractéristique réside dans son anarchie constitutive. Dans la mesure où il transforme radicalement le contexte, l'événement ne peut pas être interprété à partir de lui-même : il n'est compris ni à partir de causes ni à partir de fins dans le monde, mais selon le monde postérieur auquel il donne lieu. Et Romano de souligner que l'événement « présente quelque chose d'irréremédiablement excessif par rapport à tout *factum* », à savoir « ce qui retransfigure mon monde jusqu'à y introduire un excédent de sens inaccessible à toute *explication* »¹². Finalement, si l'événement échappe à toute datation, c'est parce que loin d'advenir dans le temps, il est ce qui ouvre ou temporalise le temps.

2. Phénoménologie de l'auto-accroissement

C'est parce qu'ils permettent de revisiter la phénoménologie de l'événement dont il vient d'être question que différents thèmes abordés par Henry ouvrent la voie à l'élucidation d'une auto-affection sans hétéro-affection. Trois traits fondamentaux caractérisent d'après lui la vie et définissent sa « condition métaphysique »¹³ : la subjectivité, l'activité et l'individualité. La vie renvoie tout d'abord à une subjectivité qui s'éprouve elle-même dans l'auto-affection. Elle est marquée en outre par une capacité créatrice pour autant qu'elle est « une force productive, c'est-à-dire capable de créer quelque chose qui n'existerait pas sans elle »¹⁴. Enfin, au lieu de se réaliser et de subsister en tant que réalité générale, la vie ne s'actualise que dans un individu, ce dernier étant son seul mode de réalisation possible. La notion de force productive rejoint celles d'auto-accroissement et de liberté.

Ceci étant, l'épreuve de la passivité précède tout vouloir : un « se supporter soi-même » qui n'est pas à même de se soustraire à cette condition est inhérent à la vie. Le « s'éprouver soi-même » implique un souffrir ou un pâtir en ce sens que la vie fait l'expérience de son incapacité à se défaire d'elle-même, car ce qui est éprouvé et ce qui éprouve sont toujours le même. En s'éprouvant soi-même, chacun « fait l'expérience de soi comme irréremédiablement livré à soi pour être ce qu'il est,

¹¹ *Ibid.*, p. 318-319.

¹² Claude Romano, *L'événement et le monde*, Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 1998, p. 60-61.

¹³ Michel Henry, DCC, p. 34.

¹⁴ *Ibid.*, p. 30.

comme chargé à jamais du poids de son être propre »¹⁵. Plutôt que d'avoir un caractère empirique dépendant de circonstances défavorables, ce poids de l'existence surgit de la nature même de la vie pour autant que celle-ci est « ce qui se souffre et se supporte soi-même dans un pàtir plus fort que sa liberté »¹⁶. Aussi la vie se révèle-t-elle dans sa nature la plus intime comme essentiellement passive, comme déterminée par « l'essence de la non-liberté »¹⁷ ; étant ainsi liée à elle-même, la vie est incapable de rompre ce lien. Or, en se souffrant et en se supportant soi-même, la vie s'éprouve elle-même et advient de ce fait à elle-même ; ce faisant, elle parvient à être ce qu'elle est, elle prend possession d'elle-même et s'accroît elle-même dans un jouir de soi. La souffrance propre à la subjectivité est simultanément un jouir de soi aussi bien au sens d'un « se submerger dans la vie » que d'un « prendre possession de soi », c'est-à-dire d'une communion avec son être le plus propre. La souffrance est jouissance en ceci qu'en elle se réalise l'être donné à lui-même. La jouissance est à son tour souffrance car l'être donné à lui-même coïncide avec l'expérience de l'impossibilité d'échapper à soi. Puisque l'une présuppose l'autre, jamais ces deux dimensions ne se dissocient : « L'unité de la souffrance et de la joie est l'unité de l'être lui-même, l'unité de l'événement ontologique un et fondamental [...]. Elles naissent conjointement d'un même événement qu'elles rendent possible et constituent, elles en sont l'effectivité, la manifestation. »¹⁸

Une charge est inhérente à la vie pour autant qu'elle s'éprouve elle-même comme souffrance et qu'à force d'être incontournable son poids devient insupportable. Il s'agit bien de la condition ontologique qui « dispose intérieurement la subjectivité vivante comme une force prête à se prodiguer et contrainte, sous la charge, de le faire »¹⁹. La souffrance se transforme en jouissance dans une prise de possession et dans un auto-accroissement qui conduisent la vie à des niveaux d'une plus grande intensité. C'est cette alternance entre jouissance et souffrance qui motive tout ce que nous pouvons entreprendre ; source de tout sens possible, cette alternance débouche sur une auto-épreuve chaque fois plus intense dans l'auto-développement des potentialités de la vie. Face à l'impossibilité de se séparer d'elle-même pour se mettre à distance, la vie se doit « d'être ce qu'elle est jusqu'au bout et pour toujours, d'épuiser toutes ses possibilités et de vivre »²⁰. Puisque la culture comprend toutes les expériences permettant à la vie de transformer en présence effective tout ce qu'elle contient en soi comme virtualité, elle coïncide avec la réalisation et l'accroissement des potentialités de la vie. C'est parce que la culture exprime la surabondance de la vie à travers une série de pratiques au sein desquelles la vie vient

¹⁵ Michel Henry, EM, p. 827.

¹⁶ Michel Henry, B, p. 67.

¹⁷ Michel Henry, EM, p. 366.

¹⁸ *Ibid.*, p. 832. « Cet Événement, c'est donc l'auto-épreuve de l'Être en tant que la Vie, son auto-affection » (Michel Henry, PV-IV, p. 91).

¹⁹ Michel Henry, B, p. 172.

²⁰ Michel Henry, VI, p. 213-214.

à elle-même qu'elle suppose un auto-développement allant, par exemple, de la vision incapable d'une perception différente à la vision cultivée propre à l'appréciation esthétique, ou de la motricité maladroite jusqu'à l'organisation et la prolifération de mouvements par la danse. Des exemples illustrant cette situation peuvent être trouvés parmi les besoins les plus élémentaires tout autant que parmi les formes supérieures de la culture. En tant que modalités de la vie, ces exemples « ne sont rien d'autre que la vie se donnant à sentir ce qu'elle est en tout ce qu'elle peut être » : ils répondent au besoin de « parvenir en soi-même dans l'accroissement de soi de la subjectivité absolue de la vie »²¹.

Il n'y a de création culturelle que comme « autoréalisation de la subjectivité en l'effectuation de son auto-affection »²². Tous les phénomènes qui se déroulent dans l'extériorité du monde et que nous englobons sous le nom d'« histoire » ont leur réalité dans le déploiement des pouvoirs du « je peux » car la vie subjective, active et individuelle, est pourvue de la capacité à créer ce qui n'est pas encore. Plutôt que de renvoyer à quelque chose d'historique, ces activités sont des modes de l'œuvrer propre au « je peux ». C'est à partir de l'auto-transformation des potentialités subjectives dont la vie est composée que l'histoire surgit ; ainsi conçue, cette dernière est l'« histoire de la vie », en ce sens que la vie constitue à la fois son sujet et son objet : « C'est une action que la vie exerce sur elle-même et par laquelle elle se transforme elle-même, en tant qu'elle est elle-même ce qui transforme et ce qui est transformé. »²³ Aussi l'histoire désigne-t-elle « l'autotransformation de la vie, le mouvement par lequel elle ne cesse de se modifier soi-même afin de parvenir à des formes de réalisation et d'accomplissement plus hautes, afin de s'accroître »²⁴.

Par conséquent, aux antipodes de la non-liberté ainsi que des affirmations spéculatives toujours susceptibles d'être récusées, la signification phénoménologique de la liberté relève du sentiment d'un pouvoir en exercice, dont l'épreuve de soi est irréfutable au sein de cet exercice même. Henry affirme à ce sujet :

La liberté est un pouvoir, ce pouvoir toujours en possession de soi et disposant ainsi de soi – ce pouvoir permanent, incontestable, irréductible, invincible, dont notre corporéité originaire porte le témoignage en chacun de ses actes ou de ses mouvements, du plus humble et du plus élémentaire au plus complexe et au plus difficile. [...] *La liberté est le sentiment du Soi de pouvoir mettre en œuvre soi-même chacun des pouvoirs qui appartient à sa chair.*²⁵

Toutes les formes supérieures de la culture sont des modalités dont l'effectuation est opérée par la vie en tant que croissance ou accroissement de soi : « Art, éthique,

²¹ Michel Henry, B, p. 127 et 176.

²² *Ibid.*, p. 175.

²³ Michel Henry, PV-IV, p. 19.

²⁴ *Ibid.*, p. 19-20.

²⁵ Michel Henry, I, p. 261-262.

religion s'enracinent [...] dans l'essence de la vie, la raison de leur surgissement devient intelligible à celui qui sait lire dans cette essence. »²⁶ L'éthique a pour but de nous faire vivre la relation qui nous lie à la vie. En tâchant de nous faire revivre ce lien souvent oublié, l'éthique nous reconduit à notre condition métaphysique de manière à ce que, loin de toute condition circonscrite et limitée, le vivant puisse éprouver la vie en lui dans une intensification radicale. Henry parle en ce sens de « la téléologie immanente de la vie en laquelle s'enracine toute éthique possible »²⁷. C'est lorsque le pâtir ne peut guère se supporter, c'est lorsqu'il se transforme en jouissance et accomplit ainsi l'œuvre de la vie que la souffrance se tourne contre la vie, perd son innocence et donne lieu au mal moral. Dans la mesure où il ne s'en tient qu'aux choses matérielles et à leurs contingences l'homme se voit écarté de son lien véritable. Ceci étant, l'homme peut revivre ce lien pourvu que cette reprise s'opère non pas sous la modalité d'une réflexion intellectuelle, mais sous celle d'une épreuve affective. L'éthique vise précisément à provoquer des expériences de ce type car, au lieu de nous conduire à une vie perdue dans la préservation du monde, elle nous permet de vivre de l'intérieur notre lien radical avec la vie. Pour Henry, l'exercice du « je peux » atteint une signification éthique pour autant que l'action consiste en une mise en pratique de l'hyper-pouvoir de la Vie absolue. En oubliant le fait que l'action ne procède pas de l'ego mais de la Vie, c'est le sens éthique de l'action que l'on perd. En effet, l'éthique « puise sa source dans la vie et en elle uniquement. C'est pour autant que la vie, s'éprouvant immédiatement en son besoin souffrant et en tous ses vécus, sait ce qu'elle est et ce qu'elle veut, qu'elle sait aussi ce qu'il faut faire et comment le faire »²⁸.

3. Auto-affection sans hétéro-affection

Si aussi bien dans l'événement que dans l'auto-accroissement nous éprouvons de la nouveauté, c'est parce que les éléments précédents n'y sont pas simplement configurés ou combinés, mais parce que l'on construit sur eux quelque chose qui ne s'épuise ni ne se résout en eux. Dans l'événement tout autant que dans l'auto-accroissement fait irruption ce qui n'est contenu ni dans ces éléments, ni dans leur synthèse entendue comme combinaison de ce qui précède : y apparaît ce qui est irréductible à ces éléments et nous en sommes dès lors affectés par ce qui échappe à toute altérité préalable. Bien qu'ils n'épuisent pas la question qui nous occupe, j'examinerai à présent quatre cas dans lesquels l'hétéro-affection ne s'entrecroise pas avec l'auto-affection, en raison de ce que Henry appelle la « faculté incroyable de la vie de dépasser toujours ce qui est donné »²⁹. Certes, la vie a toujours un

²⁶ Michel Henry, B, p. 39.

²⁷ *Ibid.*, p. 169.

²⁸ Michel Henry, PV-IV, p. 50.

²⁹ Michel Henry, AD, p. 225.

contenu propre qui émerge de l'auto-affection même lorsqu'elle « s'amenuise dans le désespoir et semble perdre tout sérieux »³⁰ – car toutes les modalités de la vie sont des modalités affectives selon l'auto-affection de base –, mais il y a des cas où une plus grande intensité s'opère selon une auto-affection d'excédence. Les quatre cas qui servent à illustrer cette intensité plus grande tournent autour du « je peux » : la façon dont il est exercé, le mode dont il est subi, les formes sous lesquelles il s'est déployé dans l'histoire et son fondement ultime³¹.

Même si, dans l'exercice du « je peux », le mouvement répond à des motivations externes ou aux conditionnements propres au système kinesthésique, sa mise en pratique coïncide avec une première modalité de cette auto-affection avec laquelle l'hétéro-affection ne parvient pas à s'entrelacer. C'est pourquoi le moment de la liberté introduit par cette mise en exercice s'éprouve dans une auto-affection qui ne doit rien à l'extériorité, car elle est sans causes et sans conditions. Quelque chose qui n'entre pas dans l'exercice du « je peux » est laissé derrière et en-dessous de lui ; il a beau s'appuyer sur ce conditionnement, il n'en demeure pas moins qu'il ne se construit pas avec lui. Dès lors, l'horizon kinesthésique préfiguré constitue le champ où une autonomie vient introduire une nouveauté qui s'arrache à l'hétéro-affection. Et Henry d'affirmer dans ses leçons de 1965 :

Mon corps est le mouvement qui se prouve en marchant, c'est-à-dire qui s'atteste lui-même intérieurement, il est mon action telle que je la vis dans une expérience immédiate qui défie tout commentaire et à plus forte raison toute contestation, l'essence sur laquelle glissent les bavardages, la liberté qui se moque des parallogismes, des représentations, de la connaissance et de ses thèses, qui se moque de la science.³²

Par conséquent, en ce qui concerne l'exercice du « je peux », l'opposition entre visibilité et invisibilité se traduit par les termes attestation subjective et vérification objective.

Par rapport à la passivité du « je peux », Henry exprime de la façon suivante l'impossibilité de rompre le lien qui lie l'affectivité à elle-même : « *Dans le souffrir s'annonce, comme identique à son essence, l'impuissance du sentiment.* »³³ Cette impuissance n'a toutefois rien à voir avec le sentiment d'impuissance qui se produit toujours en présence de quelque chose, c'est-à-dire devant l'impossibilité de modifier voire de supprimer un objet ; si jamais la situation change, ce sentiment d'impuissance peut se modifier et se transformer en sentiment de puissance ou de joie. En revanche, l'impuissance du sentiment dont il est ici question relève de l'impossibilité de se replier derrière soi pour échapper à ce que mon être a

³⁰ Michel Henry, PPC, p. 259-260.

³¹ Cf. Roberto Walton, « La libertad como destino según Michel Henry: su despliegue y sentido », dans *Anuario Colombiano de Fenomenología*, 2009, p. 359-381.

³² Michel Henry, PPC, p. 31-32.

³³ Michel Henry, EM, p. 591.

d'oppressant : « Le sentiment est le don qui ne peut être refusé, il est la venue de ce qui ne peut être écarté. »³⁴ En conséquence, plutôt que de désigner l'action d'une réalité étrangère, la passivité propre à la vie renvoie à sa relation avec elle-même. Henry soutient que, puisque l'extériorité est exclue, ni la souffrance ni la jouissance n'ont à voir avec l'attitude devant..., avec la détresse ou l'enthousiasme pour..., avec la dépression ou l'excitation en raison de.... La souffrance et la jouissance sont liées à la vie même et non pas à ses conditions extérieures, si bien qu'elles introduisent une deuxième modalité intense d'auto-affection étrangère à l'hétéro-affection : « La souffrance n'est pas dans le contenu du phénomène, mais dans sa phénoménalité même, dans le Comment de sa venue en nous. »³⁵ Aussi, en ce qui concerne le pâtre du « je peux », l'opposition entre visibilité et invisibilité est reformulée dans les termes d'impuissance et de puissance du sentiment.

Pour ce qui est du déploiement du « je peux » dans l'histoire, Henry rappelle l'affirmation de Karl Marx : « Le premier présupposé de toute histoire humaine est, naturellement, l'existence d'individus humains vivants. »³⁶ Les individus constituent la condition de possibilité de l'histoire : « En tant qu'elle constitue la condition de possibilité de l'histoire, la vie, bien qu'elle appartienne à l'histoire, ne lui appartient pas, doit être comprise comme méta-historique [...], comme métaphysique. Il n'y a pas d'histoire, il n'y a que des individus historiques. »³⁷ Henry oppose en ce sens les conditions d'une action effective et réelle aux circonstances dans lesquelles cette action est susceptible de se produire, autrement dit aux conditions extérieures, contingentes et variables. En effet, aux antipodes de la possibilité essentielle et intérieure de l'agir, les circonstances renvoient à la situation historique particulière permettant d'évaluer si notre action est en mesure d'atteindre ses objectifs. Vu que les hommes ne sont à même de prendre les armes et de courir vers les barricades qu'en vertu de leur « je peux », l'histoire ne peut être conçue comme une réalité ontologique qui, se déployant elle-même, réduirait les événements à de simples moyens pour son auto-développement. Il s'ensuit, grâce à cette distinction entre conditions essentielles et conditions contingentes ou circonstances, que même si la création culturelle et l'action historique peuvent être motivées, elles n'introduisent aucune hétéro-affection dans l'excédence par rapport à ce qui est donné. Cette excédence correspond donc à une troisième modalité intense de l'auto-affection. Dans la mesure où elle introduit une excédence et que ce « plus » est irréductible aux éléments externes car toujours nouveau par rapport à eux, l'auto-épreuve inhérente au « je peux » comme force créatrice n'a pas de conditions déterminantes. Le « je peux » génère des objets externes nouveaux qui en dépendent et qui pourront

³⁴ *Ibid.*, p. 593.

³⁵ Michel Henry, PV-IV, p. 91.

³⁶ Karl Marx, *Die Frühschriften*, Stuttgart, Alfred Kröner, 1953, p. 347. [N. T.] C'est moi qui traduit.

³⁷ Michel Henry, M I, p. 195-196.

conditionner son exercice ultérieur ; cet exercice contiendra à son tour l'auto-affection inhérente à sa propre excédence. En ce qui concerne le déploiement du « je peux » en conséquence, l'opposition entre visibilité et invisibilité se traduit en termes de conditions contingentes et de condition essentielle.

Finalement, le « je peux » a un fondement. En s'éprouvant soi-même dans l'Ipséité de la Vie, le moi entre en possession de lui-même et de chacun des pouvoirs, si bien qu'il est à même de les exercer. Un non-pouvoir s'oppose toutefois à chacun de ces pouvoirs. L'impuissance définie préalablement comme l'impossibilité de se défaire de la vie signifie dès lors, plus profondément, ne pas être à l'origine des pouvoirs qui nous ont été donnés : « *Tout pouvoir se heurte en lui-même à ce sur quoi et contre quoi il ne peut rien, à un non-pouvoir absolu.* Tout pouvoir porte le stigmate d'une impuissance radicale. »³⁸ Néanmoins, un « singulier renversement » ou « relation paradoxale »³⁹ s'opèrent par lesquels l'impuissance devient l'occasion pour l'irruption de la puissance. Il y a en effet une ambivalence dans le « je peux ». D'une part, puisqu'il dépend de la Vie Absolue, les pouvoirs dans lesquels le « je peux » se manifeste manquent de réalité : ils ne sont que la manifestation d'une réalité qui leur est étrangère et à défaut de laquelle ils disparaissent dans le néant. D'autre part, en se mettant en route, le « je peux » habite chacun des pouvoirs et il les transforme en un pouvoir libre et réel susceptible d'être exercé quand on veut. Ainsi, le « je peux » parvient à oublier le « don le plus originel de la vie »⁴⁰, autrement dit il cache le non-pouvoir de tout pouvoir vis-à-vis de lui-même sous l'épreuve inlassable de son libre exercice. La religion est cette forme supérieure de la culture ancrée dans le fait que la vie en tant qu'épreuve de soi n'est jamais le fondement de son être. *Religio* veut dire lien, en l'occurrence lien du vivant avec la vie : ce lien mystérieux en vertu duquel il n'y a pas de vivant sans la Vie. L'expérience du sacré renvoie à cette situation ontologique fondamentale éprouvée par la vie. Il s'agit d'une autre modalité de l'intensification de l'autonomie de l'auto-affection eu égard à l'hétéro-affection. Une hétérogénéité phénoménologique vient séparer le comment de la révélation de l'Absolu du comment propre à la révélation de l'extériorité mondaine. Il faut dès lors reconnaître un mode de phénoménalité autre que celui du monde dans la vie de chacun – « Ils ne sont pas du monde, comme moi je ne suis pas du monde » (Jean 17, 16) –, c'est-à-dire dans la vie phénoménologique absolue : « Accéder à Dieu dans le vie veut dire accéder à lui de la façon dont la vie accède à soi, hors monde, dans son pathos, selon la loi de celui-ci, la loi de l'épreuve de soi qui est souffrance et joie. »⁴¹ Par conséquent, en ce qui concerne le fondement du « je peux », l'opposition entre visibilité et invisibilité se décline en deux termes : relatif et Absolu.

³⁸ Michel Henry, I, p. 248.

³⁹ *Ibid.*, p. 252-253.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 264.

⁴¹ Michel Henry, PV-IV, p. 79-80.

J'en reviens au troisième cas, à savoir celui de la culture et notamment cette forme particulière de la culture qu'est l'art, « représentation de la vie » nous permettant de « voir l'invisible ». À en croire le projet esthétique de Kandinsky, la peinture vise non pas la figuration du monde mais l'expression de notre vie invisible. Celle-ci constitue le contenu abstrait même de l'art pictural dont les moyens de production sont les formes et les couleurs. D'après Kandinsky, ces dernières ont un caractère double : ces éléments picturaux sont à la fois « extérieurs » et visibles, et « intérieurs » et invisibles. Autant ils sont extérieurs comme couleurs et comme formes, autant ils sont intérieurs en tant que pure subjectivité. Pour autant que la peinture se donne comme thème explicite, l'expression de la vie tient à ce qu'elle n'exprime donc rien dans l'horizon du monde ni dans celui de ses objets ; elle rejoint la musique. Le tableau est l'expression d'une texture d'impressions et de forces intérieures à caractère émotionnel ; en effet, plutôt que de faire référence au monde extérieur, le principe qui guide sa composition exprime la réalité émotionnelle et dynamique des couleurs et des formes.

Henry souligne le pouvoir émotionnel de la couleur. Aussi indifférentes soient les couleurs du monde, elles éveillent en moi des tonalités affectives. Cette question s'avère cruciale pour Kandinsky, qui affirmait sur ce point que « le jaune tourmente l'homme, il le pique et l'excite, s'impose à lui comme une contrainte, l'importune avec une espèce de violence insupportable »⁴². C'est pourquoi le peintre choisit tantôt un espace jaune s'il veut donner l'impression que quelque chose vient vers le spectateur et l'attaque, tantôt un espace bleu s'il veut donner l'impression que quelque chose d'apaisant s'éloigne. Toute couleur offre matière à une analyse émotionnelle et dynamique, et c'est en fonction d'une telle analyse que l'on comprend la raison pour laquelle la couleur en question a été utilisée. Loin de l'extériorité du visible, cette raison réside dans la capacité émotionnelle ou impressionnelle de la couleur. On ne peint pas dans le monde : l'on peint la vie et ses émotions. Aussi la couleur est-elle double d'une manière mystérieuse, simultanément extérieure et intérieure, à la fois visible et invisible. Il y a une couleur projetée dans l'extériorité et en même temps une impression pure projetée sur la chose, si bien que la réalité de la couleur visible renvoie à une couleur invisible définie essentiellement par un pathos ainsi que par un certain dynamisme.

Quant à elles, les formes ne sont pas des entités extérieures mais des expressions de forces. En effet, le point, la ligne droite et la ligne courbe sont autant d'expressions de forces spécifiques qui se déploient de façon différente, de manière continue ou par intermittence, tantôt dans une même direction, tantôt en la modifiant. Toute forme est visible certes, mais elle est également invisible en ceci qu'elle est tracée par une force et ne s'explique que par cette force. Kandinsky écrit : « [...] le monde des lignes [...] inclut toutes les sonorités expressives, du lyrisme

⁴² Cité dans Michel Henry, VI, p. 137.

froid au drame brûlant. »⁴³ Puisqu'elle renvoie à des forces et que celles-ci habitent notre corps subjectif ou corps vivant, la théorie des formes pointe en même temps vers la subjectivité. Pour le dire autrement, c'est un élément invisible, en l'occurrence la force invisible à laquelle le corps vivant s'identifie, qui constitue le principe de composition de la peinture. Alors que la peinture figurative voit dans la forme un élément extérieur, un trait visible imitant le contour d'un objet intramondain, la peinture abstraite affranchit la figure des contraintes du monde et cherche à restituer à la vie la totalité affective de la subjectivité. C'est en ce sens que le trait particulier des lignes est engendré par le sentiment de la vie que l'on veut exprimer. Étant donné que cette organisation linéaire est inventée librement et qu'elle a des possibilités illimitées de variation, la sphère du dévoilement et d'expression de la vie s'y accroît à l'infini. C'est pourquoi l'essence de la peinture réside dans l'élimination de la représentation objective, c'est-à-dire du mode d'apparaître propre au monde extérieur. La vie intérieure est ce contenu abstrait ayant remplacé désormais l'objet extérieur.

4. Auto-affection et hétéro-affection

On pourrait formuler l'objection que la genèse de l'événement, soit le processus en vertu duquel celui-ci acquiert plus de réalité que ses antécédents, implique la présence d'une altérité liée à la situation préalable du monde et contraire, de ce fait, à l'acosmisme de la vie. Une telle critique irait à l'encontre de la dualité du phénomène qui, d'après Henry, caractérise la phénoménalisation d'une vie sans « hors de soi », car ne s'éprouvant qu'elle-même, thèse henryenne qui exclut d'emblée tout ce qui, dans la vie, pourrait être associé à l'altérité, bref tout ce qui annulerait la pure auto-affection. Il faut, pour bien saisir cette confrontation, en revenir au propos de Henry : « La phénoménologie du monde a son droit propre. [...] Mais pourquoi y a-t-il aussi un monde ? Je l'ignore. La phénoménologie se contente de décrire. »⁴⁴ J'ai étudié dans la section précédente des cas particulièrement intenses d'auto-affection sans hétéro-affection. Je montrerai à présent comment les cas en question impliquent un certain rapport avec le monde, et ce malgré leur intensité auto-affective. Il y a ici un jeu réciproque d'auto-manifestation et d'hétéro-manifestation où la première ne perd ni son caractère distinctif ni son autonomie. Pour ce faire, j'évoquerai des analyses dans lesquelles Henry témoigne du fait que le mode de manifestation de la vie, bien qu'il transcende et suppose une réalité propre, reste en relation avec la manifestation du monde. La phénoménologie de la vie intensifie, isole et exhibe dans sa condition la plus propre ce qui est implicite dans la

⁴³ *Ibid.*, p. 93.

⁴⁴ Michel Henry, E, p. 130 et 115.

caractérisation de l'événement, à savoir le contenu propre qui émerge dans l'avènement.

En ce qui concerne la corporéité, une dimension invisible de son mouvement est à la base du mouvement mondain et se manifeste simultanément en lui. L'auto-manifestation n'exclut pas la transcendance de la subjectivité vers le monde ; c'est plutôt l'auto-révélation immanente de tout acte de transcendance, avec son contenu originaire propre, qui a un contenu distinctif particulier :

Certes, la subjectivité est toujours une vie en présence d'un être transcendant. [...] En tant que notre expérience se rapporte à un contenu transcendant, elle est réceptrice, et la connaissance qu'elle réalise doit être appelée une connaissance finie. Mais lorsqu'il s'agit du contenu originaire de notre expérience interne transcendantale, la connaissance qui s'y rapporte et qui n'est plus transcendante, n'est rien d'autre qu'une connaissance absolue, car elle a un contenu dont elle est, en un sens, l'origine.⁴⁵

Une dimension invisible est à la base de la nature extérieure tout en se manifestant en elle. Henry écrit : « Une réflexion sur le contenu naturel du monde montrerait que, par le biais de la sensibilité, ce contenu, lui aussi, renvoie à la vie. »⁴⁶ Cette réflexion indique que le monde subsiste en tant que cosmos vivant dont le pathos constitue la réalité fondamentale, selon l'affirmation de Kandinsky : « *Le monde est rempli de résonances. Il constitue un cosmos d'êtres exerçant une action spirituelle. La matière morte est un esprit vivant.* »⁴⁷ Aussi le monde sensible et l'œuvre d'art sont-ils de la même étoffe ; la nature est en ce sens comme « une œuvre distendue, dont l'effet, c'est-à-dire la perception, n'est beau qu'à un faible degré, de façon accidentelle et pourtant essentielle »⁴⁸. L'affectivité étant la condition transcendantale de ce qui peut apparaître comme monde, la nature abrite en elle des couleurs, des menaces et des joies. C'est la praxis qui met en avant cette réalité. Au-delà de la première résistance relative que le corps organique offre au corps subjectif en tant qu'il s'adapte à son effort, le corps subjectif se heurte à une deuxième résistance absolue qui a le caractère d'une limite indépassable. C'est pourquoi la terre apparaît comme ce sur quoi nous pouvons marcher, l'air comme ce que nous respirons, la surface comme ce que nous pouvons toucher, la lumière comme ce qui s'allume dans la subjectivité de notre regard. Puisqu'ils sont en corrélation avec nos comportements, la réalité des corps étrangers qui forment la terre ainsi que la réalité de mon corps organique sont une réalité invisible au même titre que celle de mon corps subjectif. Le vrai monde est le monde de la vie ou monde sensible, celui sur lequel l'affectivité projette des états affectifs. La sensibilité met en œuvre un détour

⁴⁵ Michel Henry, PPC, p. 259-260.

⁴⁶ Michel Henry, CMV, note 1, p. 303.

⁴⁷ Cité dans Michel Henry, VI, p. 236.

⁴⁸ Michel Henry, B, p. 76.

car, même si elle renvoie à l'extériorité, elle est, en tant qu'impressionnalité, à la fois auto-impression et auto-révélation de la vie. Et Henry de préciser que, en vertu de l'ensemble du système formé par le corps subjectif, le corps organique et la terre qui résiste à de tels efforts, la nature n'est pas étrangère à la vie : « Je ne pense pas qu'il y ait de cosmos indépendamment du dévoilement. Et au cœur de ce dernier il y a la vie. »⁴⁹

Dans la sphère de l'art, l'expression de l'invisible dans sa forme abstraite est à la base de sa modalité figurative tout en étant préfigurée par celle-ci, d'où le fait que le portrait du visible propre à l'art figuratif annonce déjà l'expression de l'invisible caractéristique de l'art abstrait. Henry a indiqué à ce sujet qu'il y a de l'affinité entre la peinture figurative qui prend appui sur le monde et la peinture abstraite qui s'occupe quant à elle de l'invisible ; il a souligné également que cette dernière intensifie et sépare ce qui est déjà implicite dans les couleurs et dans les formes de la première. Henry considère que, même si elle est figurative, toute peinture est abstraite car tous les éléments d'un tableau sont à la fois visibles et invisibles. Une abstraction essentielle marque dès lors toute peinture, au-delà de l'abstraction historique représentée, par exemple, par Kandinsky, Mondrian ou Klee. La différence réside en ceci que la peinture figurative prend comme modèle du tableau ce qui se voit, c'est-à-dire le visible, alors que le peintre abstrait utilise du jaune et peint des angles aigus en vertu de leur pouvoir dynamique et pathique sans qu'il y ait ici ce type de modèles. Autant la peinture figurative prend appui sur le spectacle visible, autant la peinture abstraite vise à exprimer le sentiment à travers la valeur pathique des couleurs et des formes. Si la médiation entre les individus que le peintre incarne est possible, c'est parce que les éléments de la peinture ne sont pas uniquement objectifs mais subjectifs. En effet, celui qui fait l'expérience d'une forme éprouve le même pathos que celui l'ayant conçue pour autant que la forme en question ne peut être lue que par la réactivation – dans une sorte de symbiose affective – de forces qui sont identiques à celles du corps vivant du créateur. Si un type de ligne particulier exprime un pathos particulier, alors celui qui regarde cette ligne la recrée avec des forces subjectives, si bien qu'il se trouve dans le même état pathique que celui l'ayant dessinée. Dans la mesure où les traits dessinés par un peintre abstrait forcent implicitement celui qui regarde son tableau à revivre ce qu'il a lui-même vécu, ils mettent en mouvement les potentialités les plus profondes de la vie. Puisque le tableau est un ensemble, non pas de formes, mais de forces – non pas de couleurs extérieures transcendantes mais d'impressions et d'émotions –, le spectateur se fait contemporain des forces et des impressions qu'il recrée dans le tableau. Cette contemporanéité suppose de réactualiser, par le biais du tableau, ce qui avait été actualisé auparavant. L'expression ne se dissocie pas de ce qui est exprimé pour autant que la réalité de la couleur renvoie à l'impression intérieure, et

⁴⁹ Michel Henry, AD, p. 81.

la réalité de la forme à la force intérieure. Aussi longtemps qu'ils n'opèrent cette réactualisation d'impressions et de forces – dont les formes et les couleurs sont l'expression –, dans la subjectivité du spectateur ou du créateur, les tableaux restent morts.

Il est question, dans le domaine de l'éthique, d'examiner les situations concrètes dans lesquelles ont lieu la naissance transcendantale et la prédestination assignée à l'homme. Certes, ces situations concrètes sont explicitées par les œuvres de miséricorde dans l'extériorité du monde, mais plutôt que la conformité avec un modèle extérieur quelconque, nourrir l'affamé ou consoler l'affligé supposent de replacer le je vivant dans la Vie absolue au moyen d'une seconde naissance. L'agir impliqué dans les œuvres de miséricorde ne prend dès lors guère en compte l'ego qui agit, ce qui entraîne un oubli de soi. Aussi l'agir originaire de la Vie qui a donné ce je vivant à lui-même se substitue-t-il à l'agir mondain de l'ego préoccupé par les choses, par les autres et par lui-même. Henry évoque à ce propos « le mode de vie dans lequel la vie du Soi s'accomplit de telle façon que ce qui s'accomplit en elle désormais, c'est la vie absolue selon son essence et son réquisit propre. Tel est le but de l'éthique, la seconde naissance, la restauration du lien religieux »⁵⁰.

En ce qui concerne la religion, c'est le caractère invisible du Royaume de Dieu qui est à la base des descriptions de situations quotidiennes dans les paraboles, tout en étant préfiguré par elles. À partir d'une histoire courte et concise qui se développe dans le monde et qui est raconté avec le langage du monde, la parabole suggère en réalité des relations qui ne sont pas celles du monde mais celles de la vie, aussi bien au sens de cette vie que nous éprouvons en nous-mêmes qu'au sens de celle qui, en elle, la donne à elle-même et la fait vivre. La parabole a donc pour tâche d'établir des analogies entre l'univers visible et l'univers invisible, entre le fini et l'infini, de manière à ce qu'une série d'événements ayant lieu dans l'univers visible et fini nous incite à concevoir l'univers invisible et infini : le Royaume de Dieu. L'exemple suivant illustre bien la façon dont cette structure analogique s'exprime directement dans la parabole : « Le Royaume des Cieux ressemble à un homme qui a semé de la bonne semence dans son champ » (Matthieu 13, 24). Or, même si elle n'est pas exprimée de manière explicite, l'analogie est toujours présupposée dans la parabole. En effet, en s'appuyant sur des phénomènes de l'expérience quotidienne, les paraboles visent à chaque fois ce que l'on ne connaît pas ou ce que l'on ne voit qu'à travers un voile. En se référant aux affaires du monde, la parabole cherche en réalité à en éloigner les hommes pour les conduire à la seule chose qui importe. Ainsi, si la Parabole du Bon Samaritain met en avant le fait que les œuvres comptent vraiment, alors il faut réinterpréter l'affirmation selon laquelle le salut ne dépend pas des œuvres, au sens où celles-ci ne proviennent pas de la puissance humaine mais de la racine du « je peux »⁵¹.

⁵⁰ Michel Henry, PV-IV, p. 60.

⁵¹ Cf. Michel Henry, PC, p. 115-126.

Par conséquent, l'irréductibilité de l'auto-affection à l'hétéro-affection n'exclut pas le jeu réciproque d'auto-manifestation et d'hétéro-manifestation mis en évidence par Henry, notamment dans son analyse des relations entre le mouvement et le « je peux », la terre et le corps subjectif, l'art figuratif et l'art abstrait, le monde quotidien et le Royaume de Dieu. Certes, l'événement s'auto-affecte et montre ainsi son irréductibilité à des phénomènes mondains, mais il advient sur une base préalable. De manière analogue, c'est pour indiquer que ce qui advient s'éloigne du monde donné que la phénoménologie de l'événement parle d'excédence par rapport à ce qui est donné, d'holocauste des objets, de soustraction de l'avènement, d'irruption de l'origine et de négantropie. Il s'agit de phénomènes qui introduisent une nouveauté qui échappe à l'hétéro-affection pour autant que cette dernière n'est pas à même d'expliquer l'avènement de cette nouveauté. Tel que nous l'avons déjà vu, et selon la façon dont Marion réinterprète les termes cartésiens, l'événement a plus de réalité que ses causes ou motifs. Si nous prenons comme fil conducteur la caractérisation de Romano, nous pouvons établir des parallèles. À l'assignation univoque en vertu de laquelle je suis moi-même en jeu dans mon ipséité correspond le caractère individuel de la vie. La reconfiguration de la totalité des possibilités est équivalente à la reconduction de nos possibilités au « je peux ». L'anarchie constitutive ou l'impossibilité d'interpréter l'événement à partir du contexte recoupe l'acosmisme de la vie. Enfin, l'impossibilité de la datation fondée sur le fait que l'événement n'advient pas dans le temps mais ouvre ou temporalise le temps rappelle la reconduction du « je peux » à l'hyper-pouvoir de la Vie absolue et éternelle. Pour le dire autrement, nous pouvons appliquer la caractérisation henryenne de l'auto-affection et de l'accroissement à l'innovation sous-jacente à l'événement.

(Traduit de l'espagnol par Cesare Del Mastro)