

L'intersubjectivité chez Michel Henry comme passage de l'« égoïté » à la « nostrité »

Robby MANDIANGU

Faculté de Philosophie Saint Pierre Canisius - Kinshasa

La phénoménologie husserlienne aboutit à une philosophie du sujet, pour laquelle la subjectivité s'ouvre au monde par l'intentionnalité afin de mieux en englober les phénomènes. Chez Husserl, le sujet franchit le pas vers la subjectivité transcendante, ratée par le cogito cartésien¹. En retraçant le cheminement philosophique de Husserl, on voit bien ce qui le conduit à développer une phénoménologie transcendante par le détour du cartésianisme et de son projet d'unification du savoir. Le passage à une philosophie transcendante ainsi accompli à travers l'égologie husserlienne se démarque du rationalisme cartésien en ce qu'il ne s'attache plus uniquement à « déterminer le sens que peut avoir la certitude et la vérité pour chaque domaine de l'être »² ; il vient en outre nous rappeler le drame de notre monde, le drame de la socialité que vit notre monde au quotidien. Ce drame est celui de la subordination de la relation à autrui au sens que lui donne l'ego. Autrui, que Husserl désigne comme un *alter ego*, est pris dans les rouages d'une relation au sein de laquelle il n'est que l'objet du spectateur transcendantal qu'est l'ego. Le centre de tout phénomène est l'ego, pour qui autrui ne peut être qu'un *alter*.

Semble s'imposer alors la nécessité d'un éclatement du centre, d'un décentrement de type derridien. C'est le cri que lancent les critiques de la conception husserlienne du sujet. Le subjectivisme auquel aboutit Husserl ne peut rendre compte d'une relation harmonieuse avec autrui. Le terme propre pour caractériser une telle relation est l'impérialisme. C'est là qu'éclate au grand jour l'aspect négatif de tous les termes formés sur la racine « ego ». Ces termes ont la particularité de mettre en exergue l'impérialisme de l'ego qui confisque toute donation possible de sens. La conséquence du subjectivisme husserlien dans la vie ordinaire ne peut être que la domination exercée sur autrui.

C'est cette relation à autrui, élaborée à partir de l'intentionnalité, que vient critiquer Michel Henry. En effet, la pensée de Michel Henry exclut l'intentionnalité comme ouverture du sujet à toute forme d'altérité. L'intersubjectivité que Michel Henry élabore ne se déploie pas à partir d'une quelconque extase intentionnelle ; elle

¹ Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, trad. par G. Peiffer et E. Levinas, Paris, Vrin, [1931] 1953, p. 21.

² Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1982, p. 8.

est de part en part immanente. Pour mieux saisir cette conception immanente de l'intersubjectivité que propose Michel Henry, il faut questionner la manière dont il comprend la phénoménologie elle-même, car la critique qu'adresse Michel Henry à l'intersubjectivité husserlienne, et même à toute l'entreprise phénoménologique classique, ne se développe pas pour autant en dehors de la phénoménologie ; au contraire, elle demeure purement phénoménologique en ce que les difficultés que soulève la question d'autrui dans la cinquième des *Méditations cartésiennes* appellent à ce qu'on revisite les fondements mêmes de la phénoménologie. Il faut donc saisir à sa source la compréhension henryenne de la phénoménologie.

Un élément important mis à l'écart par la phénoménologie husserlienne dans sa considération d'autrui est l'affectivité. Michel Henry, en considérant la Vie comme *pathos*, consacre le passage d'une égoïté à une nostrité. Par « nostrité » il faut entendre, avec Emmanuel Housset, « une communauté, antérieure à l'égoïté »³, dans lequel nul n'est au centre, ni l'ego, ni l'*alter ego*, mais plutôt la Vie elle-même, fondement le plus originaire. Ce retour à la « nostrité » est à proprement parler un décentrement, qui place l'expérience d'autrui dans l'immanence radicale de la Vie. La présente étude, qui s'abreuve largement de *Phénoménologie matérielle* et de *C'est moi la vérité*, entend reprendre le cheminement henryen en soulignant les distances qu'il prend par rapport à la phénoménologie husserlienne. C'est un cheminement qui part de la critique de l'intersubjectivité intentionnelle, comprise comme transposition aperceptive ; il passe par la découverte de la vie comme immanence puis comme *pathos*, afin d'y ressaisir l'élément commun qui doit faire advenir la communauté inhérente à la nostrité. Il faut, pour mieux entrer dans l'esprit de la philosophie henryenne, comprendre comment se constituent les individus qui forment ladite communauté. On découvre alors une relation pathétique, qui contourne l'incapacité de la phénoménologie husserlienne à atteindre la subjectivité de l'autre, puisque la communauté du *pathos* signifie qu'en moi et en l'autre c'est toujours la Vie qui s'auto-affectionne, c'est toujours la même subjectivité originaire qui se donne à chacun de nous. Mais, comme nous le verrons, cette relation pathétique est aussi une Archi-relation, en ce sens qu'elle est au fondement de toute relation possible.

1. L'intersubjectivité intentionnelle chez Husserl : une transposition aperceptive

Dans la cinquième des *Méditations cartésiennes*, Husserl fait reposer la relation à autrui sur trois présuppositions qui se fondent sur l'intentionnalité. Ces présuppositions reprennent le questionnement phénoménologique par excellence :

³ Emmanuel Housset, *L'intelligence de la pitié. Phénoménologie de la communauté*, Paris, Cerf (coll. « La nuit surveillée »), 2003, p. 106.

celui du *comment* de la donation, du mode selon lequel les phénomènes se phénoménalisent. L'intentionnalité husserlienne suppose l'image d'un Dehors primordial dans lequel toute phénoménalisation se produit. La relation à autrui advient elle aussi dans ce Hors de soi, dans cette *ek-stase*.

Mais avant tout, Husserl subordonne la présence d'autrui pour moi à l'expérience que j'en fais : toute expérience d'autrui, dans sa quiddité et dans son existence réelle, se fait selon Husserl dans ma vie intentionnelle. Et, en tant que telle, cette expérience n'est pas différente de toute expérience que je peux faire. L'autre se découvre comme inscrit dans ma propre expérience au titre de corrélat intentionnel, comme apparition noématique, qui a lieu à l'intérieur d'un monde.

Pourtant, la dimension transcendantale que prend l'expérience d'autrui dans la cinquième des *Méditations cartésiennes* ignore la réalité quotidienne de l'expérience d'autrui qu'est l'épreuve de celui-ci que nous retrouvons dans toutes les modalités de la vie avec l'autre. Cette vie avec autrui est sym-pathie sous toutes ses formes, dans l'émotion, le désir, le sentiment de présence et d'absence, l'amour et la haine, la solitude, etc. En ce sens, Husserl ne prend pas en compte la vie concrète avec autrui, la vie « interpathétique ». Dans la cinquième des *Méditations cartésiennes*, la saisie intentionnelle qui fonde l'expérience d'autrui procède d'une abstraction de tout ce qui est étranger à l'ego, pour remonter à sa « sphère d'appartenance », au *propre* de l'ego. Dans cette sphère d'appartenance qui advient dès que la différence aux autres est écartée, l'ego se retrouve comme ayant une nature propre, différente de la nature objective et qui inclut son corps organique, différent des autres corps. Plus exactement, dans cette nature réduite à la sphère d'appartenance de l'ego, ce dernier se découvre comme unité psycho-physique pour laquelle les autres ne sont que des choses. C'est dans cette sphère et les éléments qu'elle inclut que l'expérience de l'autre doit être constituée. Michel Henry remarque en effet que ces éléments sont tous des éléments mondains, déchus de leur statut originel dès qu'il ne s'agit plus du corps des autres mais du mien, de mon Je Peux, de mon ego. Ils sont déchus en ce sens que l'apparition qui sert de fondement à leur être et à sa compréhension, c'est leur apparition dans ce premier monde qu'est le monde de l'appartenance. Ou pour dire les choses autrement, il s'agit partout et toujours de réalités constituées.⁴

Par la méthode de la réduction, nous aboutissons à un ego qui se découvre comme donné à lui-même, mais qui doit faire cependant l'expérience des choses extérieures, l'autre étant compris parmi celles-ci. Plus précisément, l'expérience de l'autre que fait l'ego est celle d'un *alter ego*. Cette expression même d'« alter ego » est pleine de sens car il souligne la centralité de l'ego qui a son *alter* devant lui. C'est seulement en référence à lui-même que l'ego peut avoir un alter ego. L'ego en tant

⁴ Michel Henry, PM, p. 143.

que moi originel est le donateur de sens de l'autre, et ce dans toutes les expériences qu'il peut en avoir⁵.

Cet alter ego, dont l'ego fait l'expérience, est perçu comme un corps, objet parmi ceux apparaissant dans la sphère d'appartenance de l'ego lui-même. La saisie de ce corps comme organisme, c'est-à-dire comme corps qu'habite un ego, se fait par une « transposition aperceptive » ou « aperception assimilante » à partir du corps propre de l'ego. C'est puisqu'il se connaît lui-même comme unité psycho-physique, comme un corps habité par un esprit, que l'ego, par analogie et ressemblance, transpose sa propre constitution, dans un *transfert de sens*, en l'autre.

Ce transfert de sens qu'est l'analogie aperceptive est foncièrement limité en ce qu'il ne permet aucunement d'atteindre la subjectivité de l'autre. Celle-ci, en tant qu'ego, ne m'est pas accessible. Je ne peux percevoir autrui intentionnellement que comme corps-objet et non atteindre sa subjectivité en tant que telle ; je ne peux atteindre cette subjectivité que par analogie, par transposition aperceptive. L'égoïté de l'autre m'échappe ; la relation que je peux avoir avec lui est essentiellement une relation avec une chose : aussi « l'inter-subjectivité vivante et pathétique en laquelle je suis avec l'autre, l'inter-subjectivité en première personne, a-t-elle cédé la place à l'expérience d'une chose, d'une chose morte dont la qualité "psychique" n'est qu'une signification irréaliste associée à son être de chose »⁶.

L'intentionnalité ne peut donc percevoir l'autre au sens propre puisque, en tant qu'il est lui-même ego, autrui devrait s'atteindre impressionnellement et non intentionnellement. L'autre qui se présente en face en tant qu'*analogon* n'est en fait qu'un objet qui prend forme et masse dans un corps, « une chose morte dont la qualité "psychique" n'est qu'une signification irréaliste associée à son être de chose »⁷. L'appréhension de l'autre est en réalité une réduction de l'autre en une chose perçue, corrélat d'une noëse, simple noème. C'est en cela que Michel Henry trouve un paralogisme dans la cinquième méditation cartésienne : celle-ci fait une description de « l'expérience d'autrui à partir de la perception objective de son corps et donne cette constitution intentionnelle comme expliquant une telle expérience, alors que cette constitution est ce qu'il s'agit d'expliquer dans son ultime motif et ainsi de saisir dans sa possibilité même »⁸.

Chez Husserl, c'est la perception qui règle la relation intersubjective avec autrui. En ce sens, l'intersubjectivité devient impossible, puisque l'autre dans ma sphère d'appartenance n'est qu'un objet parmi tant d'autres. La phénoménologie husserlienne de l'expérience d'autrui est un échec dans la mesure où l'autre n'y est qu'un autre-pensé, « réduit à un sens, au sens d'être l'autre, l'autre sur le mode du

⁵ *Ibid.*, p. 145-146.

⁶ *Ibid.*, p. 152.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*, p. 158.

comme, du *als*, un quasi-autre »⁹. Il faut penser alors plutôt une intersubjectivité pour laquelle la perception et l'intentionnalité en général sont écartées. Cela n'est possible que si l'on débarrasse l'ego de sa « pourpre transcendantale », pour reprendre une expression de Jean-Luc Marion, en repensant le sujet de l'intersubjectivité, à partir non plus de la transcendance mais plutôt à partir de l'immanence. Ce n'est qu'à partir d'elle qu'on peut atteindre la couche interpathétique dans laquelle la vie avec autrui trouve son fondement.

2. De l'immanence au *pathos* de la Vie

La réalité de la transcendance se trouve, dit Michel Henry, dans le pouvoir qui assure de lui-même sa manifestation¹⁰, pouvoir qui ne peut dès lors être la transcendance. Ce qui signifie que cette manifestation s'accomplit « indépendamment du mouvement par lequel l'essence s'élançait et se projette en avant sous la forme d'un horizon, surgi[t], s'accompli[t] et se maint[ient] indépendamment du processus ontologique de l'objectivation, c'est-à-dire précisément en l'absence de toute transcendance »¹¹. Une telle manifestation ne peut qu'être sous le mode de l'immanence.

Issu du latin scolastique, ce terme même d'« immanence » évoque déjà dans son étymologie l'exclusion de toute distance. Autant la transcendance exprime une mise à distance rendue par le préfixe « trans- », l'immanence conserve la permanence et la stabilité du verbe latin *manere* qui signifie *demeurer*. L'immanence se distingue donc foncièrement de la transcendance par l'absence d'écart à soi. Elle est définie par Michel Henry comme « l'acte d'atteindre son contenu sans se mouvoir ni se dépasser vers lui, de telle manière que la réalité ontologique constituée par ce contenu pur ne lui est en aucune façon transcendante et ne se trouve point posée devant lui à la façon d'un horizon »¹². S'il ne se sépare pas de soi, s'il n'y a pas de division en lui, ce mode originaire, dans sa structure interne, exclut la transcendance, qui d'ailleurs n'agit pas en ou sur lui, puisqu'il n'y a en lui aucune ouverture vers un dehors. L'immanence est dans son essence pure réceptivité ; plus exactement, elle est l'essence même de la réceptivité. Ce qu'il y a dans cette réceptivité originaire, c'est une coïncidence entre le contenant et le contenu. Et puisque la réception d'un contenu est à proprement parler le fait d'être affecté par ce même contenu, alors « l'auto-affection est la structure constitutive de l'essence originaire de la réceptivité »¹³.

⁹ *Ibid.*, p. 139.

¹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 278.

¹¹ *Ibid.*, p. 279.

¹² Michel Henry, EM, p. 281.

¹³ *Ibid.*, p. 288.

La transcendance a entraîné la phénoménologie dans une suite de paradoxes, au point que celle-ci ne découvre par-delà l'essence du phénomène que sa propre carence au point de vue ontologique, « tandis que le fondement qu'elle prétendait assigner à toute manifestation possible en général lui échappe »¹⁴. Il lui échappe parce que la transcendance ne saurait être sa propre manifestation. L'immanence, se caractérisant à proprement parler par l'absence de dépassement de soi dans l'extériorité transcendantale, se comprend comme ce qui, « sans se superposer abstraitement au dépassement, ne cesse de l'accompagner en tant qu'elle le constitue de part en part comme son intériorité essentielle propre, sa substantialité phénoménologique en tant que telle, sa condition absolue et concrète de possibilité »¹⁵. C'est l'immanence qui rend possible le « se dépasser vers » de la transcendance. En tant que tel, elle est « la phénoménalité propre de l'essence, comme essence de la présence »¹⁶; en tant qu'essence de la présence, elle est la condition de possibilité de toute phénoménalité possible ; finalement, « elle est *révélation*, et l'essence de toute révélation possible »¹⁷, le mode originaire de toute phénoménalité, l'essence originaire de la transcendance.

Mais, comme phénoménalité pure, l'immanence doit aussi se révéler. Or, puisqu'en elle-même toute sortie extatique a été écartée, il faut penser un autre mode d'apparaître, « un apparaître dans lequel c'est l'apparaître lui-même qui apparaît, étant entendu que c'est cet apparaître comme tel qui produit son auto-apparaître »¹⁸. C'est un apparaître qui apparaîtrait par lui-même, posséderait une phénoménalité propre. Il est alors à proprement parler une autorévélation ; en tant qu'autorévélation, l'apparaître de l'immanence dans lequel l'apparaître s'auto-apparaît à lui-même est à proprement parler une *Archi-révélation*, en ce que toute présence est en lui rendue possible. Ce qui s'auto-révèle ainsi dans l'autorévélation de l'apparaître pur, Michel Henry l'appelle la « Vie ».

Elle est la source à partir duquel tout apparaître puise sa fulgurance, l'essence de toute manifestation ; cela se comprend à partir de l'autorévélation de la Vie, qui a une double signification : « d'une part, c'est la vie qui accomplit l'œuvre de la révélation, elle est tout sauf une chose. D'autre part, ce qu'elle révèle, c'est elle-même. [...] La révélation de la vie et ce qui se révèle en elle ne font qu'un. »¹⁹ C'est

¹⁴ *Ibid.*, p. 278.

¹⁵ Patrice Guillaud, « La transcendance inversée. Étude critique sur l'immanence chez Michel Henry et introduction aux problématiques phénoménologiques de la renonciation et de l'immanent », dans *Revue Philosophique de Louvain*, numéro 3, 2011, p. 560.

¹⁶ Jean-François Lavigne, « De l'être de l'*ego* à la parole de Dieu : parcours philosophique et pensée phénoménologique dans l'œuvre de Michel Henry », dans *Michel Henry, la parole de vie*, J. Hatem (éd.), Paris, L'Harmattan, 2003, p. 25.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Michel Henry, « Phénoménologie non intentionnelle : une tâche de la phénoménologie à venir », dans PV-I, p. 115.

¹⁹ Michel Henry, « Phénoménologie de la vie », dans PV-I, p. 65.

en ce sens que l'Archi-révélation de la Vie est une autorévélation. Celle-ci est un procès de la venue en soi de la Vie ; irréductible à la tautologie, dans laquelle il y aurait une répétition du Même, elle est à proprement parler « le lieu d'une génération originaire absolue »²⁰, celle de la Vie, produisant sa propre essence, l'épreuve de soi.

Ce qui rend possible cette autorévélation de la Vie, c'est ce que Michel Henry appelle le *pathos*, qui est le mode originaire « selon lequel se phénoménalise la vie dans son autorévélation originaire, la matière phénoménologique dont cette autodotation est faite, sa chair : une affectivité transcendante et pure en laquelle tout s'éprouver soi-même trouve son effectuation phénoménologique concrète »²¹. L'affectivité transcendante et pure qui constitue la chair de l'autorévélation originaire de la Vie est une autoaffectation. En d'autres termes, dans la Vie, ce qui se trouve affecté est lui-même l'affectant, tel que c'est la Vie elle-même qui jouit ou souffre de soi ; cette affectivité transcendante est « la façon dont l'essence se reçoit, se sent elle-même, de telle manière que ce "sentir" comme "se sentir soi-même", présupposé par l'essence et la constituant, se découvre en elle, dans l'affectivité, comme sentir soi-même effectif, à savoir précisément comme sentiment »²².

C'est ce sentir primordial de la Vie qui rend possible tout sentir. Plus exactement, dans chaque sentiment, c'est la Vie à travers son Ipséité qui s'éprouve. C'est l'affectivité qui constitue l'ipséité elle-même et son essence. Ainsi donc, si le corps de l'homme est différent des autres corps, ce n'est pas tant parce qu'il est un sentant senti, comme le penserait Merleau-Ponty, mais « parce s'il s'éprouve d'abord lui-même, dans l'effort qu'il accomplit pour gravir la ruelle, dans l'impression de plaisir en laquelle se résume la fraîcheur de l'eau ou du vent »²³. La Vie est l'essence de tout sentiment. Mais elle ne l'est que parce qu'en réalisant l'identité entre l'affecté et l'affectant, l'auto-épreuve de la Vie produit la possibilité de son Soi. Cette identité, qui ne doit être minimisée dans la tautologie, « réside dans l'essence elle-même qui est l'affectant originaire et originairement aussi l'être affecté comme être affecté non dans le sens mais par elle-même »²⁴. C'est en tant qu'elle réalise cette identité que l'auto-épreuve de soi rend possible le Soi. Dans son auto-affectation, la Vie se pose elle-même comme contenu par lequel il s'affecte, en même temps qu'il se pose comme ce qui reçoit ce contenu. Elle se fonde ainsi comme Ipséité. Celle-ci est « l'être-soi du sujet comme Soi effectif et concret, le Soi originel de l'affection qui comme tel rend possible toute affection, même sensible »²⁵.

²⁰ Michel Henry, « Phénoménologie matérielle et langage », dans *Michel Henry, l'épreuve de la vie*, A. David et J. Greisch (éd.), Paris, Cerf, 2001, p. 24.

²¹ *Ibid.*, p. 25.

²² Michel Henry, EM, p. 578.

²³ Michel Henry, I, p. 8.

²⁴ Michel Henry, EM, p. 585.

²⁵ *Ibid.*, p. 584.

La réalité de la Vie n'est pas tributaire d'une quelconque objectivation ou d'une quelconque représentation, mais est plutôt à cerner sur un plan d'immanence. La Vie n'est pas l'objet d'un savoir scientifique particulier, réservé à certains, mais elle est « ce que tout le monde sait, étant cela même que nous sommes »²⁶, mais d'un savoir plutôt pathétique. Car « comment "tout le monde", c'est-à-dire chacun en tant qu'il est un vivant peut-il savoir ce qu'est la vie, sinon dans la mesure où la vie se sait elle-même et où ce savoir originel de soi constitue son essence propre ? »²⁷. C'est donc comme épreuve de soi (et non comme preuve), comme *pathos*, comme affectivité que la Vie se sait. Le *pathos* ou l'affectivité est l'essence même dans son essence. C'est la Vie est l'originale et elle prend le sens de « l'être comme la réalité universelle et absolue, la détermination première qui fonde l'essence comme telle de ce qui est »²⁸.

3. La subjectivité originelle ou la fin de l'impérialisme égologique

Avec l'affectivité, on ressaisi à un niveau radical la relation à autrui que Husserl n'a pas entrevue correctement. Fonder la relation à autrui sur l'intentionnalité passera toujours à côté de la dimension interpathétique qui fournit à toute altérité son contenu effectif, qui fonde en quelque sorte l'intersubjectivité. C'est sur un *pathos* commun que se fondent les relations à autrui ; ce sont des relations d'amour ou de haine, de désir et de dégoût, etc. Ce n'est pas la sphère propre de l'ego qui permettrait de dévoiler une telle relation pathétique, elle ne s'arrêtera tout au plus qu'à des réalités constituées. Le *pathos* henryen se pose donc comme une remise en question de la subjectivité husserlienne. Contrairement à ceux qui se contentent de récuser l'absoluité de la subjectivité transcendantale husserlienne, en en déconstruisant le fondement sans le reconstruire, Michel Henry montre qu'il se trouve, en amont de la subjectivité de chaque homme, une subjectivité plus originelle à partir de laquelle chaque sujet est à chaque fois lui-même. Le passage de l'égoïté à la nostrité est tributaire de ce retour à une dimension originelle au sein de laquelle toute subjectivité est engendrée.

Dans *L'essence de la manifestation*, la tâche que se donne Michel Henry, et qui restera celle de toute son œuvre ultérieure, est celle d'élucider le sens de l'être de l'ego. Partant de l'indétermination du *cogito sum* cartésien soulevée par Heidegger dans *Sein und Zeit*, Michel Henry cherche « à porter dans la lumière, devant le regard philosophique, ce que nous entendons lorsque nous disons à tout propos, et

²⁶ Michel Henry, B, p. 15.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Jean-Chrysostome Akenda Kapumba, *Philosophie et problèmes du christianisme africain. Pour une philosophie chrétienne de la vie*, Kinshasa, Éditions des Facultés Catholiques de Kinshasa, 2006, p. 256.

chaque fois qu'il est question de nous-mêmes : je, moi »²⁹. Cette question de l'être de l'ego, qui est du reste selon Henry « le véritable objet d'une recherche première »³⁰, signale le lieu d'où toute subjectivité surgit et où elle atteint son être propre. Voilà pourquoi Henry conteste la radicalité du commencement cartésien, « car il n'est possible que sur un fondement qu'il n'a pas explicité, et qui est plus radical que lui »³¹. La radicalité ici doit être comprise, selon Michel Henry, comme « une pensée qui fait retour à la racine des choses, à leur ultime fondement et qui, une fois en possession de ce dernier et précisément parce qu'il est le fondement de toute réalité concevable, s'avère susceptible de comprendre tout ce qui est »³².

Michel Henry cherche donc à aller plus loin que Descartes. Pour lui, l'auteur des *Méditations métaphysiques* omet « d'élever à l'état de problème ce qui constitue le sens de l'être du *sum* »³³. La démarche henryenne tente de « remonter plus haut, à un domaine d'origine d'où tout dépend mais qui lui-même ne dépend de rien »³⁴. L'originaire qu'il atteint dans la Vie « est le donné absolu, hors processualité et sans aliénation dans l'extériorité, à partir duquel il y a un Soi. Un donné absolu qui n'est rien d'autre que le sujet lui-même, sans quoi celui-ci perdrait le droit à l'ipséité »³⁵. Il y a là un contre-pied par rapport à Heidegger : là où ce dernier libère l'ontologie fondamentale en dépassant une certaine métaphysique du sujet, Michel Henry renoue avec la philosophie du sujet, condition d'une ontologie fondamentale. Cependant, en renouant avec la philosophie du sujet, Henry ne retombe pas dans l'idéalisme, forme traditionnellement dominante de la philosophie du sujet ; il s'en démarque parce que chez lui « l'ego n'est pas un *je pense* (*je pense* qui suppose toujours l'objet pensé autant que l'objet le présuppose comme l'objet pensable), il est phénomène originaire du Soi, dans lequel luit l'être grâce auquel il peut s'approprier comme *ego* »³⁶.

Dans le cadre de l'intériorité radicale henryenne, le fondement n'est plus dans l'extériorité donc, mais se trouve dans l'ajustement à soi de la Vie, que Franz Kafka, aux dires de Henry, illustre à merveille quand il dit : « ...chance que le sol sur lequel tu te tiens ne puisse être plus large que les deux pieds qui le couvrent. »³⁷

Ayant été comprise comme Ipséité, dans le procès d'auto-affection, la Vie est dans une solitude ontologique, en ce sens qu'elle est toujours et déjà en face de soi-même.

²⁹ Michel Henry, EM, p. 1.

³⁰ *Ibid.*, p. 3.

³¹ *Ibid.*

³² Michel Henry, « Schopenhauer : une philosophie première », dans PV-II, p. 109.

³³ Michel Henry, EM, p. 2.

³⁴ *Ibid.*, p. 816.

³⁵ Jérôme Soulès, « L'ouvert intérieur. Manifestation originaire et pensée de l'être chez Michel Henry », dans *Phénoménologie : un siècle de philosophie*, P. Dupond et L. Courmarie (éd.), Paris, Ellipses, 2002, p. 148.

³⁶ *Ibid.*, p. 149.

³⁷ Michel Henry, PM, p. 162.

Dans ce face à face de soi avec soi, la Vie se connaît elle-même et dans cette connaissance de soi, toute pensée radicale, toute radicalité, est rendue possible, « parce que cette connaissance de soi n'est pas celle d'une réalité extérieure à elle mais une connaissance de soi, parce que, plus exactement, c'est la réalité elle-même qui se connaît elle-même telle qu'elle est »³⁸. Cette radicalité n'est possible en définitive que dans cet ajustement à soi, qui met à nu l'impuissance foncière de la Vie à se défaire de soi, cette coïncidence de soi à soi dans l'auto-épreuve de soi. L'intériorité de la Vie renforce l'épreuve de soi que fait la Vie, en ce qu'elle la révèle comme impuissance, comme passivité, cette passivité qui est patente dans le sentiment.

Dans chaque sentiment, c'est la Vie à travers son Ipséité qui s'éprouve. C'est l'affectivité qui constitue l'ipséité elle-même et son essence. Elle révèle le « s'éprouver soi-même » constitutif de la Vie comme une passivité ontologique originaire, en tant que dans son épreuve de soi, la Vie est irrémédiablement livrée à soi-même pour être ce qu'elle est. Elle est dans cette solitude ontologique qui la caractérise comme immanence, comme sentiment : « le sentiment se sent, s'éprouve, est donné à lui-même de telle manière que, dans cet être-donné-à-soi-même qui le constitue, il s'apparaît, non pas comme donné, mais précisément comme toujours déjà donné à lui-même. »³⁹ C'est en tant que *déjà* donné à lui-même que le sentiment se lie à lui-même, se condamnant à se souffrir, à se supporter⁴⁰. Il devient ainsi un « se souffrir soi-même » qui, dans son impuissance originelle révèle et fonde en même temps l'impuissance du moi à se défaire de soi. C'est cette souffrance originaire qui constitue « la subjectivité ontologique de la vie, c'est-à-dire l'être même dans son être, dans sa subjectivité et sa passivité fondamentales par rapport à soi »⁴¹.

L'affectivité henryenne, tout en dévoilant l'intériorité radicale de la Vie, débouche sur la subjectivité ; car dans l'auto-affection, l'être qui s'éprouve soi-même se constitue en fait comme subjectivité ontologique. La subjectivité chez Michel Henry n'est pas d'abord quelque chose doté de la faculté d'une auto-épreuve, mais plutôt le fait même de s'éprouver. C'est en ce sens que l'auto-affection peut se définir comme

³⁸ Michel Henry, « Schopenhauer : une philosophie première », dans PV-II, p. 110.

³⁹ Michel Henry, EM, p. 589.

⁴⁰ C'est presque un jeu de mots qui se retrouve dans le verbe latin *pator* qui, justement, signifie à la fois « souffrir » – ainsi on peut parler de la souffrance du Christ en termes de « passion » – et « supporter » et qui donne en français quelques mots renvoyant à l'idée d'une souffrance en tant que supporté : « passion », « passif », « patient », etc. On peut extrapoler en disant que supporter c'est souffrir passivement de quelque chose, tandis que souffrir, c'est servir de support d'une manière passive à quelque douleur.

⁴¹ Patrice Guillaud, « La souffrance et la déception. Réflexion sur l'être et l'expérience dans les philosophies de Michel Henry et de Nicolas Grimaldi », dans *Archives de philosophie*, tome 52, cahier 1, 1989, p. 86.

la faculté qu'a l'être, le sujet ou encore l'essence « de se référer à soi-même en se manifestant d'une part et en se manifestant à soi-même d'autre part »⁴².

C'est en définissant ainsi la subjectivité à partir de l'épreuve de soi que Michel Henry ouvre son article « Philosophie et subjectivité », dans *l'Encyclopédie philosophique universelle* d'André Jacob. La conclusion de cet article, qui souligne le caractère irrésolu de toute philosophie du sujet, explicite la tâche que Michel Henry s'assigne dans *L'essence de la manifestation*, à savoir celle d'élaborer une philosophie de la subjectivité en partant d'un nouveau commencement de la phénoménologie : « La philosophie de la subjectivité est à faire – et la phénoménologie à recommencer. »⁴³ C'est une critique explicite à la philosophie du sujet traditionnelle, celle élaborée de Descartes à Kant et sa suite. Ceux-ci, en pensant le sujet essentiellement à partir de sa représentation, sont à la base d'une autodestruction du sujet, car « c'est en appliquant ses propres présuppositions à l'essence du sujet, à l'essence de l'être, que la philosophie du sujet ne trouve plus aucun sujet, aucun être »⁴⁴. Cette épreuve à laquelle Henry cantonne le sujet est « non pas "mon épreuve", mais "moi comme épreuve". Ce moi, qui dans sa passivité n'est plus guère un moi mais un soi, est désigné comme "moi rivé à soi" »⁴⁵. En tant qu'épreuve de soi, la subjectivité henryenne devient « ce qui me donne le monde à chaque instant et, si nous entendons par monde le tout de ce qui est, elle est le fondement de toutes choses, l'absolu auquel elles renvoient toutes et sans lequel elles ne seraient pas »⁴⁶. C'est dans le processus de subjectivation de la Vie que celle-ci possède sa réalité effective et concrète, réalité qu'elle partage avec tout ce qui s'éprouve en elle. Henry pense donc une subjectivité originaire, en ce sens qu'en elle est possible toute subjectivité individuelle.

4. L'individuation des membres de la communauté pathétique

La posture transcendantale par laquelle se trouve conçu l'ego husserlien procède d'une dénaturation du *cogito*. En effet, l'ego est dans son être propre, en tant que conscience donateur de sens, un être absolu. Pour Renaud Barbaras, cette absoluité se comprend par le fait qu'il « n'a besoin d'aucune chose pour exister, alors que l'être des choses transcendantes dépend d'une conscience, est relatif à une conscience actuelle »⁴⁷. L'ego transcendantal cristallise en lui-même la prétention

⁴² *Ibid.*, p. 83.

⁴³ Michel Henry, « Philosophie et subjectivité », dans *Encyclopédie Philosophique Universelle. Vol. I : L'Univers Philosophique*, A. Jacob (éd.), Paris, PUF, 1989, p. 56.

⁴⁴ Michel Henry, « La critique du sujet », dans PV-I, p. 13.

⁴⁵ François-David Sebbah, *L'épreuve de la limite : Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, Paris, PUF, 2001, p. 169.

⁴⁶ Michel Henry, « Philosophie et subjectivité », *op. cit.*, p. 46.

⁴⁷ Renaud Barbaras, *Introduction à la philosophie de Husserl*, Paris, Éditions de la Transparence, 2004, p. 120.

plus générale de l'homme à se poser comme fondement de la vérité, unité de mesure de tout ce qui est. L'intersubjectivité husserlienne advient dans cette relation où le sens est confisqué ou détenu par l'ego qui est le centre de toute phénoménalisation, et ce au détriment de l'alter ego. Par contre, l'intersubjectivité chez Michel Henry procède d'une dimension commune d'où procède tout sujet, d'un centre qui ne serait ni l'ego, ni autrui, mais qui les engloberait tous les deux.

Dans *Phénoménologie matérielle*, la théorie de l'intersubjectivité est pensée comme phénoménologie de la communauté. Michel Henry désigne la communauté comme le Fond, l'En-commun qui rend possible le fondement de la division entre ego et alter ego. La question sous-jacente à cette phénoménologie de la communauté est celle du comment de la donation de l'autre, de la possibilité de l'expérience d'autrui. Cette question est d'une importance capitale.

En prônant plutôt la solitude ontologique de la Vie, Michel Henry exclut toute altérité, en ce sens qu'il ne pense rien au-delà de l'être, puisqu'il s'agit d'abord « de la coïncidence absolue de l'"essence" avec elle-même comme expérience simple de non-altérité »⁴⁸, d'une expérience située hors-temps et hors-lieu, sinon dans l'invisible qu'est l'intériorité. Voilà pourquoi la question de la communauté cache en amont une autre question plus pressante : comment ceux qui doivent constituer la communauté en arrivent-ils à ce statut de « membre » de la communauté ? Comment ces membres en viennent-ils à la Vie, à « la possibilité transcendantale de l'être-en-commun de ce qui est en commun, la relation comme telle, "l'être-avec" en sa présence ? »⁴⁹.

Dans *C'est moi la vérité*, élaboré sous le couvert d'une philosophie du christianisme, cette question trouve sa voie en une phénoménologie de la naissance, de l'avènement de tout vivant dans la Vie. Cette phénoménologie de la naissance résume l'intuition centrale de Henry concernant la question du surgissement de toute subjectivité dans la Vie : nul n'est l'origine de son propre surgissement, car naître c'est toujours se recevoir d'autrui.

En tant que subjectivité originaire, la Vie est dans un processus incessant d'avènement à soi. Cet avènement à soi est l'accession de la Vie à son essence propre, en ce sens que la Vie s'écrase contre elle-même, jouit d'elle-même de telle façon que cette jouissance constitue son essence et épuise celle-ci. En conséquence, l'auto-épreuve de soi de la Vie dans ce procès devient un engendrement de soi, une auto-génération, car en ce procès, c'est la Vie elle-même qui se génère éternellement comme Vie. Cette auto-génération de la Vie est « la forme première de toute phénoménalité concevable »⁵⁰. Et l'Ipséité que la Vie produit dans son procès d'avènement de soi est « la condition sans laquelle et hors de laquelle aucun procès

⁴⁸ Michel Haar, *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique*, Paris, PUF (coll. « Perspectives Critiques »), 1999, p. 124.

⁴⁹ Michel Henry, « L'expérience d'autrui : phénoménologie et théologie », dans PV-IV, p. 159.

⁵⁰ Michel Henry, CMV, p. 75.

de cette sorte ne se produirait jamais »⁵¹. En d'autres termes, l'Ipséité de la Vie est la condition de l'accession par la Vie à l'effectivité de son vivre. Quelle est la nature de cette Ipséité ?

Michel Henry dit de cette Ipséité qu'elle est « un Soi singulier et réel – le Premier Soi Vivant généré par la Vie comme ce en quoi elle s'éprouve et se révèle à elle-même dans ce Soi qui est donc son auto-révélation, son Verbe »⁵². Le Premier Soi Vivant accomplit l'auto-accomplissement de la Vie en tant qu'auto-révélation : il « habite l'Origine, le Commencement lui-même – Celui qui est engendré dans le procès même par lequel le Père s'engendre lui-même »⁵³.

Dans *Phénoménologie matérielle*, cette Ipséité est présentée comme essence réelle, vie effective et vivante. C'est en tant que telle qu'« elle est chaque fois un Soi effectif, identité de l'affectant et de l'affecté dans une auto-affection qui individualise radicalement, qui pose le sceau de l'individualité sur tout ce qui s'auto-affecte en elle »⁵⁴. En tant qu'elle est une subjectivité, l'Ipséité de la Vie ouvre l'accès à la Vie et introduit l'homme à la condition de vivant, ainsi que le souligne François-David Sebbah : « il est la première fois qui seule rend possible l'advenue indéfinie des Vivants qui lui feront suite : pour que des Vivants à chaque foi ipsésisés ne cessent de venir à la Vie, il faut qu'il y ait eu une *premier fois*. »⁵⁵ En ce sens, il est non seulement la condition de l'accession par la Vie à l'effectivité de son vivre, mais il est aussi la condition *sine qua non* de toute génération d'une quelconque ipséité, de tout avènement à la Vie, de toute naissance.

Cette ipséité de la Vie est le *principium individuationis*, celui qui, à partir de son auto-affection, pose le sceau de l'individualité à ceux qui en elle s'affectent⁵⁶. Puisque nous nous situons dans l'immanence, il est erroné de comprendre cette individuation par le *medium* de la spatialisation et de la temporalisation, car cela relèverait encore d'une phénoménalité extatique. Dans l'Archi-intelligibilité de la Vie, il faut partir du *pathos* de la Vie, qui se donne à chaque soi. L'homme est ainsi joint pathétiquement à lui-même. Être joint pathétiquement à soi définit l'incarnation, le fait d'être une chair. En réservant la chair à l'homme, Michel Henry veut souligner que, contrairement au corps des autres êtres vivants, le corps de l'homme est un corps humain qui, par-delà son caractère biologique « appartient à une région ontologique radicalement différente qui est celle de la subjectivité absolue »⁵⁷, celle de l'affection. Le corps de l'homme est « un corps qui est un je »⁵⁸. C'est un corps qui a été soumis au pouvoir révélant de la Vie et non plus à

⁵¹ *Ibid.*, p. 75.

⁵² Michel Henry, I, p. 29.

⁵³ *Ibid.*, p. 77.

⁵⁴ Michel Henry, PM, p. 163.

⁵⁵ François-David Sebbah, *L'épreuve de la limite*, *op.cit.*, p. 203.

⁵⁶ Cf. Michel Henry, PM, p. 163.

⁵⁷ Michel Henry, PPC, p. 7.

⁵⁸ *Ibid.*

celui d'une quelconque objectivité, qui n'en ferait qu'un ob-jet, être-jeté-là-devant-dans un-monde.

C'est par le *pathos* de la Vie, dans lequel celle-ci souffre et jouit de soi, que la chair est impressionnalité et affectivité. Plus exactement, la chair qui est la nôtre procède de l'Archi-Pathos d'une Archi-Chair, dans laquelle s'accomplit toute venue à soi de la Vie. C'est pourquoi il ne peut y avoir de Vie sans chair, ni de chair sans Vie. C'est dans cet Archi-Pathos de l'Archi-Chair que chaque vivant a lui-même une chair. C'est dans une passibilité originaire, qui est « la possibilité *apriorique* de s'éprouver soi-même dans l'Archi-Pathos d'une Archi-Chair »⁵⁹, que s'accomplit la génération du Premier Soi et que devient possible la génération d'une chair. Être joint à soi dans l'auto-affection, c'est pour le soi être joint à l'Archi-Chair et recevoir d'elle la Vie. Chaque soi n'est engendré par la Vie que lié à une chair comprise « comme sa condition phénoménologique de possibilité la plus intérieure »⁶⁰, au point que s'évanouit le dualisme corps-âme, car de ce procès naît nécessairement un Soi unitaire, une unité du moi et de sa chair. Ceux-ci ne sont unis que parce qu'ils viennent tous les deux de la Vie et sont « les modalités phénoménologiques originaires et essentielles selon lesquelles la vie vient en soi et se trouve être la vie »⁶¹.

Étant issu du procès par lequel la Vie vient à soi en produisant son Ipséité, l'homme lui-même entre dans ce procès comme une ipséité par cette Ipséité originaire qui s'engendre dans la Vie. Aussi Michel Henry peut-il affirmer que « la Vie traverse [...] chacun de ceux qu'elle engendre de telle façon qu'il n'y a rien en lui qui ne soit vivant, rien non plus qui ne contienne en soi cette essence éternelle de la Vie. La Vie m'engendre comme elle-même »⁶².

5. La communauté pathétique comme Archi-relation

Cela dit, chez Michel Henry, l'intersubjectivité ne se déploie pas seulement dans l'intériorité, dans l'invisibilité. Éric Rohde a raison de noter qu'il se trouve dans l'œuvre de Michel Henry une évocation furtive de la rencontre d'autrui qui se produit dans le monde⁶³. Cette rencontre, Michel Henry ne la nie pas, mais ne la privilégie pas non plus. Henry demeure très critique vis-à-vis de cette relation à autrui qui a lieu dans la rencontre au sein du monde. Celui-ci est marqué du sceau de l'irréalité, car « la réalité se tient dans l'étreinte invisible de la vie, le monde n'est plus le lieu où la chose se donne à voir dans sa nudité, ce n'est qu'une *apparence*, le

⁵⁹ Michel Henry, I, p. 175.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 178.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² Michel Henry, CMV, p. 133.

⁶³ Cf. Éric Rohde, « Le Soi au pluriel : entre répétition et rencontre », dans RMH 2, p. 197.

contraire de ce qui est au fond »⁶⁴. Le monde n'est apparent que parce qu'en lui-même il n'a pas les conditions de sa constitution en tant que monde. L'essence même de son apparition comme monde est facteur de l'apparaître pur qu'est la Vie. Dans tout ce qui se fait dans le monde, il y a la force constituante de la Vie qui est à l'œuvre. C'est le cas aussi de la relation à autrui qui se produit dans le monde.

La philosophie henryenne est à situer dans la quête d'un fondement plus originaire. Ce fondement originaire, en tant qu'essence de la manifestation, se situe avant toute phénoménologie. Cela concerne aussi la relation dans la Vie entre les vivants. Mais cette relation elle-même reçoit sa fondation de la relation primordiale de la Vie avec son Soi. C'est une relation qui est en fait une intériorité réciproque entre la Vie et son Soi ; dans le Premier Soi vivant, « la Vie s'engendre elle-même comme ce Vivant qu'elle est elle-même dans son auto-engendrement »⁶⁵. Dans sa philosophie du christianisme, les termes de cette relation prennent les figures de Dieu et de son Archi-Fils. Ainsi, Henry découvre une réciprocité telle que dans l'Archi-Fils, c'est la Vie qui s'éprouve de la même manière que l'Archi-Fils s'éprouve dans la Vie, au point que chacun est le pathos de l'autre. L'unité de la Vie à son Ipséité a été comprise par le christianisme comme unité de Dieu avec le Christ.

C'est dans cette Archi-relation que la relation entre les soi vivants se fonde, en ce sens que c'est d'elle que découle son essence affective. C'est cette essence affective qui est au fondement de toute communauté possible :

Toute communauté est par essence affective et, du même coup, pulsionnelle – et cela concerne non seulement les communautés fondamentales de la société, le couple, la famille, mais toute communauté en général, quels que soient ses intérêts et ses motivations explicites.⁶⁶

Chacune de ces communautés est une variante de l'*eidōs* de la Communauté.

Dans le monde, la relation à autrui porte la possibilité de la fraude et du mensonge ; le rituel social y masque parfois des sentiments inavouables. C'est une relation qui est déjà faussée ; l'autre avec qui on entre en relation advient au terme de la mise à côté de l'intériorité, au profit d'une extériorité se limitant à ce qui est ou peut être vu. Dans la Vie, la relation entre les vivants devient comme l'étalon de celle qu'ils entretiennent dans leurs relations mondaines. En tant que relation éthique et communauté pathétique, la relation dans le *pathos* de la Vie exclut de fait tous les normes transcendantes qui guident les relations intramondaines. C'est une relation qui prend la juste mesure de l'*humanitas* réelle de chaque homme :

Car ce qui fait cette *humanitas*, à la différence de la chose, c'est justement le fait de sentir et de se sentir soi-même, c'est sa subjectivité. Notre être commence et finit avec notre vie phénoménologique, il faut s'y faire. Si cette vie subjective

⁶⁴ Michel Henry, « Éthique et religion dans une phénoménologie de la vie », dans PV-IV, p. 60.

⁶⁵ Michel Henry, CMV, p. 80.

⁶⁶ Michel Henry, PM, p. 175.

n'est rien, nous ne sommes rien non plus. Si cette vie n'est qu'une apparence illusoire, nous ne sommes nous aussi qu'une illusion, qu'on peut aussi bien supprimer sans porter atteinte à la réalité. La négation théorique de la subjectivité implique la destruction pratique de l'humanité ou, du moins, la rend possible.⁶⁷

C'est ainsi qu'il devient une Archi-relation, en ce sens que dans toute communauté qui se forme au monde, la communauté pathétique y est déjà comme un *a priori*, affect qui précède la formation de toute communauté. Cette antériorité de l'affect, de la communauté, n'est-elle pas elle-même celle de la Vie, qui vient avant le temps et avant le monde, comme fondement de la possibilité de la relation entre les vivants, en tant qu'être-en-commun rendant possible toute communauté ?

Conclusion

De manière générale, on peut dire que la philosophie de Michel Henry essaie de rompre avec ce qu'il faudrait appeler « un dévoiement » de la phénoménologie. Sur le plan de l'intersubjectivité, ce dévoiement a consisté à penser autrui sous le sceau de l'intentionnalité. Celle-ci ne permet pas de rendre compte de manière adéquate de la relation à autrui. Celui-ci, réduit à son corps expérimenté ne peut être connu dans son ipséité que par aperception. C'est ainsi que Michel Henry tente de redéfinir la relation intersubjective, en partant non plus de l'intentionnalité, mais de la Vie, comme essence même de la phénoménalité. Cette reconstruction de l'intersubjectivité à l'aune de la vie appelle une nouvelle rhétorique. Des mots tels que « communauté », « pathos », « auto-donation », etc. définissent cette relation primordiale à autrui dans et par la vie. L'autre est perçu dans cette relation non plus comme un alter de l'ego que je suis, mais comme celui qui partage avec moi un Fond unique, qui est la vie s'auto-affectant en lui et en moi et à chaque fois nous apportant en elle, comme des vivants.

L'originalité de la conception henryenne de la relation intersubjective réside dans le fait qu'il ait placé celle-ci, non pas dans une sphère de visibilité, mais dans l'invisible, avant toute temporalité et en dehors de tout lieu. C'est une relation qui transcende l'espace et le temps. En outre, cette communauté qui se crée dans la vie devient le paradigme de toute communauté possible, et la relation entre les vivants devient le substrat ontologique de toute relation.

Cette philosophie de l'intersubjectivité ou, plus exactement, cette phénoménologie de la communauté, trouve son plein sens à partir d'une certaine anthropologie axée sur la vie, dans laquelle l'homme, « non pas l'homme naturel, empirique, visible dans le monde, soumis aux lois et à l'apparence de ce monde (à l'espace, au temps, à

⁶⁷ Michel Henry, « Ce que la science ne sait pas », dans PV-IV, p. 47-48.

la causalité) – mais l’homme réel, l’homme transcendantal saisi à partir de sa possibilité intérieure, est un Soi vivant »⁶⁸.

Il s’agit, en effet, de la reconnaissance du fait essentiel que l’homme ne se donne pas à lui-même son être, et que celui-ci lui vient d’ailleurs. En plus, cette vie reçue d’ailleurs est vouée à être donnée, rendu à son corps défendant. C’est là le sens de l’auto-donation qui est source générique du moi qui reçoit et qui donne, qui se reçoit de quelqu’un d’autre et qui se donne. La compréhension de cette anthropologie est rendue plus aisée et plus concrète à partir de la philosophie du christianisme que décrypte *C’est moi la vérité*. L’homme y est défini comme fils de Dieu, fils dans le Fils. En ce sens, Henry bouleverse l’anthropologie philosophique traditionnelle pour comprendre l’homme à partir de sa naissance transcendantale dans la Vie.

L’idée qui se met en place est celle d’une humanité insérée dans « le système autarcique de la Vie phénoménologique absolue et de son Verbe, rendant possible son accès au Christ en tant que tel et, du même coup, son accès à Dieu »⁶⁹. Cet accès à Dieu – à la Vie pour ainsi dire – permet de comprendre l’être-au-monde de l’homme d’une manière qui se détache de l’objectivisme naïf et des présuppositions scientifiques. En effet, le propre de l’objectivisme et de la science, c’est de penser l’homme au même titre qu’un objet, qui se donne dans l’espace et le temps. La première présupposition henryenne de l’homme serait de le voir dans sa différence foncière d’avec les objets du monde, lui reconnaître une manière d’être propre qui ne le limite pas simplement à une masse manipulable à volonté. L’homme n’est pas une chose, parce qu’en lui la Vie s’auto-donne et s’auto-affecte. Nier à l’homme ce lien à la Vie, c’est faire de lui une chose inerte et morte. Cette première présupposition ouvre donc dans la pratique sociale au respect pour autrui, mais aussi au respect pour moi-même.

La société à son tour doit être comprise en rapport avec cette idée de l’homme qui naît du procès d’auto-donation de la Vie. Comme relation éthique, l’intersubjectivité fait de la société ce lieu où chacun travaille au maintien de la relation à la Vie de l’autre. Du coup, l’autre n’est pas un adversaire, mais un partenaire avec qui l’ont chemine vers la réalisation plénière de son essence. Ceci engendre dans la pensée de Michel Henry l’idée d’une phénoménologie de la vie qui a pour point culminant un faisceau éthique de relations intersubjectives qui ne reposent plus sur la conflictualité entre l’ego dominant et l’alter ego dominé. Henry nous permet de nous former la conviction qu’il y a dans chaque sujet une vie intérieure et que cette vie intérieure est le médium des rencontres aussi bien que le lieu d’ancrage de toute existence, dans la mesure où elle affecte, unit et consolide les relations empathiques de don, de convivialité, de respect et d’affection mutuelle sous le fondement de l’Archi-Vie, source et fondement de toute relation intersubjective.

⁶⁸ Michel Henry, « Le Berger et ses brebis », dans PV-IV, p. 166.

⁶⁹ Michel Henry, CMV, p. 119.

