

MICHEL HENRY

Phénoménologie de la vie

I

De la phénoménologie



ÉPIMÉTHÉE



Phénoménologie de la vie

I

DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE

ÉPIMÉTHÉE

ESSAIS PHILOSOPHIQUES

*Collection fondée par Jean Hyppolite
et dirigée par Jean-Luc Marion*

Phénoménologie de la vie

I

DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE

MICHEL HENRY

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

ISBN 2 13 053203 9

Dépôt légal — 1^{re} édition : 2003, novembre

© Presses Universitaires de France, 2003
6, avenue Reille, 75014 Paris

AVANT-PROPOS

Sa mort, le 3 juillet 2002, livre Michel Henry à sa double éternité, celle du chrétien qu'il fut dès le début, celle de son œuvre au titre du philosophe qu'il fut de part en part. Mais désormais nous n'aurons plus accès qu'à son œuvre.

Encore faut-il qu'elle reste ou devienne disponible aussi complètement que possible. Qu'elle le reste, « Épiméthée » y contribuera pour sa large part comme par le passé en continuant à rééditer régulièrement les titres majeurs qui y sont parus dès l'origine : *L'essence de la manifestation* (1963), *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne* (1965), *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu* (1985) et enfin *Phénoménologie matérielle* (1990). En outre, la collection « Quadrige » des Presses Universitaires de France a déjà repris *La Barbarie* (1987) et reprendra bientôt son essai sur Kandinsky, *Voir l'invisible* (1988).

Pourtant, ces mesures conservatoires ne suffisent pas à donner accès à toute l'œuvre pensée de Michel Henry. En effet, il subsiste un nombre impressionnant de textes de toutes époques, épars dans des revues, collectifs et actes de colloques, sous forme de livres entretiens ou de conférences très formelles. Leur importance ne saurait être surestimée. On y découvre, derrière l'apparence auto-référentielle d'une globalité que rien ne semble entamer, qui marque indiscutablement les ouvrages majeurs, qu'en fait l'invention puissante de Michel Henry développait sa spontanéité créatrice à travers maints débats serrés et une infinité de rencontres privilégiées, sur un mode étonnamment dialogique. Cette entente, ce commerce et cette écoute surprenaient d'ailleurs souvent ceux qui en étaient restés à une

acception d'abord superficielle de l'auto-affection. En fait, l'auto-affection n'avait rien d'un autisme, mais s'exerçait toujours par et dans une profonde affection, au double sens, indissolublement, du terme. L'affection par soi se laissait affecter elle-même par toutes les autres consciences auto-affectées que l'amitié lui attirait. Nous sommes nombreux à avoir compris, en son amitié, que « ... la communauté est une nappe affective souterraine et [que] chacun y boit la même eau à cette source et à ce puits qu'il est lui-même. »¹ En sorte que non seulement les concepts, mais la peinture et la musique, la politique, l'économie, la psychanalyse et la théologie suscitaient sans cesse de nouvelles figures de l'immanence.

Il s'avère donc indispensable de rendre disponible l'essentiel de ces textes². Avec l'aide et l'approbation de Anne Henry, Paul Audi a répondu à ma demande de les rassembler et sélectionner avec discernement et scrupule (sans prétendre, en un premier temps du moins, à l'exhaustivité, qui eût sans doute brouillé la lecture, plus qu'elle ne l'eût éclairée). De ce travail difficile, dont il faut savoir gré à Paul Audi, il ressort quatre recueils, qu'« Épiméthée » se fait un devoir de publier sous le titre commun de *Phénoménologie de la vie* – les deux termes se rendant mutuellement problématiques et chacun, tour à tour, déterminant l'autre : d'abord I. *De la phénoménologie* et II. *De la subjectivité*³, puis III. *De l'art et la politique* et enfin IV. *Du christianisme*.

Comme on le verra, il s'agit de textes tous décisifs, soit qu'ils annoncent *in nuce* les ouvrages fondamentaux, soit qu'ils en scellent des conséquences ou des récapitulations cruciales. Ce n'est qu'avec cette lecture qu'une appréciation d'ensemble pourra commencer – réception d'une œuvre qui appartient, sans aucun doute, à l'histoire de la phénoménologie, parce qu'elle en recèle une possibilité encore à peine aperçue.

Jean-Luc Marion

1. « Pour une phénoménologie de la communauté », *Phénoménologie matérielle*, Paris, 1990, p. 178.

2. Dans ce contexte, « Épiméthée » publie également, d'après sa première parution à l'Université Saint-Joseph de Beyrouth (en 1977 sous la responsabilité de J. Hatem), *Le bonheur de Spinoza*, Diplôme d'études supérieures soutenu par M. Henry en 1943, édité et commenté par J.-M. Longneaux.

3. Les éditeurs remercient B. Stiegler et R. Calin pour leur aide dans la révision des notes et références du tome II.

LE CONCEPT D'ÂME A-T-IL UN SENS ?*

1

Nous voulons réfléchir sur un vieux concept métaphysique, le concept d'âme, et nous demander si, pour nous qui philosophons aujourd'hui, un tel concept peut encore avoir un sens. Avoir un sens, c'est-à-dire se référer à une réalité qui lui corresponde.

Or cette question se pose parce qu'entre la métaphysique traditionnelle qui nous enseignait que nous avions une âme, que cette âme est une substance, spirituelle, simple, identique à elle-même à travers le temps, dont l'existence est distincte de celle des corps et qui, comme telle n'est pas périssable, entre cette métaphysique, rassurante si l'on veut, et nous, il y a la critique philosophique du XVIII^e siècle, et en particulier la critique de Kant, qui s'est voulue radicale et, par suite, définitive. La critique de Kant

* *Revue philosophique de Louvain* 64 (1969), p. 5-33. – Il s'agit de deux leçons publiques données à Bruxelles, à l'École des sciences philosophiques et religieuses de la Faculté universitaire Saint-Louis, le 24 et 25 novembre 1965. Michel Henry, qui ne souhaitait voir figurer ce texte en deux parties au sommaire du présent ouvrage que dans une forme substantiellement remaniée, n'a malheureusement eu le temps, à la veille de sa mort, que d'en modifier la première partie. D'où le très évident contraste stylistique et même à un certain égard doctrinal, qui apparaît à la lecture, entre les deux parties de ce texte.

est radicale parce qu'elle subordonne la *metaphysica specialis*, qui traite justement de l'âme, et aussi du monde et de Dieu, à la *metaphysica generalis*, qui devient chez Kant une interrogation sur la condition de possibilité de l'expérience en général, c'est-à-dire sur la condition de tout ce qui est et peut être pour nous, bref une interrogation sur l'être de tout étant possible. C'est à juste titre que Heidegger interprète l'instauration kantienne du fondement de la métaphysique comme une ontologie.

Dès lors, en ce qui concerne le problème de l'âme, cette subordination de la *metaphysica specialis* à la *metaphysica generalis* signifie qu'un tel problème est par nature ontologique. Le problème de l'âme, c'est le problème de l'être du moi. Mais l'être du moi dépend nécessairement de la structure de l'être en général. Si l'être en général ne peut être connu *a priori* par la pensée pure, alors l'être du moi ne peut non plus être connu *a priori* par la pensée pure. Si l'être en général ne peut être connu tel qu'il est en soi, c'est-à-dire dans sa réalité véritable, alors l'être du moi, mon être, ne peut non plus être connu tel qu'il est en soi, dans sa réalité véritable. Telle est justement la thèse de Kant. Ce qui est constamment affirmé à travers les méandres de la *Dialectique transcendante*, c'est, d'une part, que l'être de l'ego ne peut être posé à partir de la pensée pure ni par elle, et, d'autre part, qu'il ne peut pas davantage être saisi tel qu'il est en soi. Et c'est parce que l'âme dont parle la métaphysique traditionnelle désigne en fin de compte cet être réel et véritable du moi, que Kant écarte son concept.

Si donc nous voulons parler de l'âme, nous devons au préalable rejeter la critique kantienne. Cette tâche peut paraître présomptueuse, mais nous n'avons pas le loisir de nous y soustraire. Elle peut paraître infinie, hors de proportion en tout cas avec les limites de notre entretien, mais peut-être sommes-nous déjà en possession du fil conducteur qui va nous guider, peut-être comprenons-nous déjà quelle forme doit revêtir la critique que, à notre tour, nous prétendons faire de la critique kantienne. La critique de la critique kantienne du paralogisme de la psychologie rationnelle doit se présenter comme une destruction ontologique. Une destruction ontologique, c'est une mise à nu des structures de l'être. La question que nous posons est très simple, c'est celle-ci : Quelle idée Kant se fait-il de l'être pour refuser l'être au cogito en tant que tel ? On le voit, il ne

s'agit pas de contester ou de réfuter l'une après l'autre les diverses propositions de la *Dialectique transcendante* relatives à la connaissance de notre âme, il s'agit de remonter au fondement commun de toutes ces affirmations, c'est-à-dire à une certaine compréhension de l'être qu'elles présupposent toutes. C'est l'horizon ontologique à l'intérieur duquel la proposition *cogito ergo sum* apparaît comme renfermant un paralogisme que nous interrogeons. C'est l'ontologie kantienne qui est en question.

L'ontologie kantienne obéit à des présupposés phénoménologiques qui en font justement la valeur. Pour Kant, en effet, nous ne connaissons que des phénomènes. Rien n'existe pour nous qu'à l'intérieur de notre expérience, et cela est vrai. Mais l'idée de phénomène reçoit dans le kantisme une limitation décisive. Est phénomène pour Kant ce qui est donné à la sensibilité et pensé par l'entendement. La sensibilité est un pouvoir d'intuition de la conscience. L'intuition nous ouvre à ce qui est, à l'étant ; elle nous ouvre à lui mais elle ne crée pas, elle le trouve, elle le rencontre. Cela veut dire que, par son pouvoir d'intuition, la conscience s'adresse à quelque chose qu'elle n'a pas créé et qu'elle n'est pas elle-même, à quelque chose qui est indépendant d'elle, différent d'elle, extérieur à elle, transcendant, en ce sens, à son être propre. Mais comment la conscience peut-elle s'ouvrir à l'étant qu'elle n'est pas ? Elle le fait en formant, en imaginant un milieu pur à l'intérieur duquel, précisément, l'étant pourra se montrer à elle, en projetant l'horizon dans lequel elle pourra le rencontrer. Cette projection d'un pur milieu de rencontre est l'œuvre de l'intuition pure. Il y a chez Kant une pure relation à quelque chose, la possibilité d'une relation à un objet en général, et cette possibilité, c'est l'objectivité même dans son surgissement premier, qui est l'espace sans doute mais qui est aussi, et plus fondamentalement, le temps.

Nous parvenons à la véritable signification du terme de transcendance : la transcendance ne peut plus désigner seulement le fait que l'étant est hétérogène à la conscience, son extériorité métaphysique, elle désigne son extériorité phénoménologique. Être, pour Kant, c'est être donné comme représenté, posé là devant un champ de visibilité.

Mais si l'accès à l'étant présuppose l'ouverture d'un premier champ d'extériorité, en langage kantien, l'intuition empirique présuppose toujours une intuition pure, réciproquement, l'intuition n'est jamais seule-

ment pure, elle est toujours aussi une intuition empirique. En d'autres termes, ce qui est là devant, ce n'est pas seulement l'extériorité elle-même, ce n'est pas seulement un milieu pur, parce qu'un milieu pur, ce n'est encore qu'un néant. Un milieu pur, que ce soit celui de l'espace ou du temps, ne contient encore en lui-même aucune existence effective. Ce qui apporte celle-ci, selon Kant, c'est la sensation. L'intuition humaine ne devient une fonction concrète que lorsqu'elle est mise en relation avec un divers empirique, sans lequel aucune expérience ne se produirait, sans lequel il n'y aurait rien de réel. L'existence effective, la réalité n'est définie que par la sensation. « La sensation, dit Kant, est ce qui désigne une réalité. »¹ Ainsi la sensation joue-t-elle, à bien des égards, le rôle d'une origine, puisque l'expérience n'est effective que pour autant qu'elle est l'expérience d'une existence par essence empirique.

Que la sensation appartienne nécessairement à l'expérience effective et réelle, c'est ce que montre encore la prise en considération de l'entendement que forme, conjointement avec l'intuition, le pouvoir transcendantal de la connaissance. En effet, l'entendement réduit à lui-même, à son seul exercice, ne nous mène à rien. Les principes de l'entendement sont les catégories, or Kant nous dit : « Nous ne pouvons apercevoir la possibilité d'aucune chose par la simple catégorie, mais nous devons toujours avoir en main une intuition pour mettre en évidence la réalité objective du concept pur de l'entendement. »² L'intuition que réclame ici Kant est une intuition empirique. La catégorie, dit Kant, n'a qu'un usage « empirique »³.

Nous pouvons résumer tout ceci en disant que, pour Kant, la connaissance réelle est une connaissance synthétique. Le problème de la connaissance synthétique n'est pas seulement le problème de l'unification originelle du pouvoir transcendantal de la connaissance, le problème heideggerien de l'unité de l'intuition pure et de l'entendement, c'est le pro-

1. A 374, IV, 235. M. Henry cite Kant, *Critique de la raison pure*, dans la traduction Barri, revue par Archambault, Paris, Flammarion, 1937. Nous donnons les références dans l'édition originale, A pour la première édition, B pour la seconde édition, et dans l'édition de l'Académie, IV pour la première édition, III pour la seconde.

2. B 288, III, 198.

3. B 147, III, 117.

blème de ce qui doit s'ajouter à ce pouvoir transcendantal de la connaissance pour que la connaissance devienne la connaissance de quelque chose. Et ce quelque chose, c'est la sensation qui l'apporte. La connaissance synthétique, c'est la connaissance empirique.

Si nous réfléchissons alors sur le pouvoir transcendantal de la connaissance considéré en lui-même dans sa pureté, abstraction faite de l'élément empirique, nous voyons que ce qui le caractérise en fin de compte, c'est une sorte d'indigence ontologique foncière, c'est le fait qu'il est privé de l'existence. La condition de la connaissance est réduite à trouver hors d'elle l'élément de la réalité et c'est pour cela qu'elle se fait intuitive et réceptive. Par elle-même, la condition de la connaissance n'a encore aucun être propre, elle n'est, comme le dit Kant, qu'une condition logique. La condition de la connaissance n'est pas dite logique parce qu'elle serait un entendement mais parce qu'elle est séparée de ce qui fait l'effectivité de l'être réel. Et c'est la raison pour laquelle il m'a toujours semblé arbitraire de désigner cette condition de la connaissance sous le nom de subjectivité. On parle de la condition subjective de la connaissance, de la condition subjective de la pensée. Pareille désignation est impropre parce que justement cette subjectivité n'est pas une vie, une existence, seulement une sorte d'entité logique.

Cette indigence de la pensée pure se laisse voir dans le concept. Précisément parce que la pensée pure est séparée de l'existence effective, le concept ne peut nous procurer par lui-même aucune connaissance, il ne peut apporter la réponse à aucune question. « Le concept, dit Kant, tourne toujours sur lui-même et ne nous fait jamais pénétrer plus avant dans aucune des questions qui intéressent la connaissance synthétique », et cela parce que « toute solution synthétique exige une intuition »¹. Mais cette indigence du pouvoir de la connaissance est plus grande encore. Elle ne se manifeste pas seulement dans le fait que le concept ne peut, par lui-même, parvenir à la connaissance d'un objet, mais dans le fait qu'il ne peut parvenir à la connaissance de soi. Il n'y a pas de possession intérieure immédiate du concept par lui-même parce qu'il n'y a pas chez Kant de philosophie de la subjectivité.

1. A 398, IV 248.

Les prescriptions fondamentales de l'ontologie kantienne étant rappelées, la critique de la psychologie rationnelle devient transparente. La psychologie rationnelle prétend nous donner une connaissance réelle de l'âme, elle prétend atteindre l'être réel du moi en s'appuyant sur la pensée pure. Seulement une connaissance où n'intervient aucun élément empirique n'est pas une connaissance réelle, n'est pas une connaissance. Et, à vrai dire, la psychologie rationnelle ne nous fait rien connaître du tout. Elle ne fait, nous dit Kant, que développer des prédicats transcendants qui sont justement la substantialité, la simplicité, l'identité et l'existence distincte. Ces prédicats sont dits transcendants parce qu'ils déterminent l'élément transcendant lui-même, c'est-à-dire la condition logique de la connaissance. Mais, nous l'avons vu, cette condition logique de la connaissance n'a rien à voir avec une existence effective et, en particulier, elle n'a rien à voir avec *notre* existence effective. Par conséquent tout ce que dit la psychologie rationnelle est sans doute vrai de la condition de la connaissance en général. Celle-ci peut être comprise comme spirituelle, simple, identique, distincte des corps, etc., mais ces déterminations ne sauraient concerner l'être réel de notre moi. Notre être réel ne peut être déterminé que par des prédicats empiriques, c'est-à-dire des prédicats qui reposent sur une intuition empirique, sur une sensation.

La psychologie rationnelle n'est pas seulement totalement démunie du côté de l'intuition, elle l'est aussi du côté du concept. Car elle ne dispose pas non plus d'un véritable concept du moi. Un véritable concept, tout d'abord, est plus qu'une catégorie. Un véritable concept, c'est un concept d'objet, c'est par exemple, le concept d'homme. Un concept d'objet est donc un concept déterminé et la détermination de ce concept suppose sa mise en relation avec une intuition, qui fait justement défaut par hypothèse à la psychologie rationnelle. De plus il faudrait non seulement que nous ayons un concept d'objet, mais encore que cet objet fût précisément notre moi, bref il faudrait que nous ayons le concept du moi. Mais on ne peut pas tirer un tel concept de la condition de la connaissance en général, « la connaissance, nous dit Kant, n'est pas une représentation qui distingue un objet particulier »¹, elle ne peut, par elle-même,

1. B 404, III, 265.

discerner mon être propre dans sa spécificité. Par conséquent ce qui manque à la psychologie rationnelle, c'est aussi bien le concept que l'intuition d'un moi, c'est la totalité des conditions requises par Kant pour qu'un phénomène effectif se produise.

L'échec de la psychologie rationnelle nous place cependant devant la question suivante : Comment déterminer l'être de notre moi, comment le connaître, si l'on ne peut le faire à partir de la pensée pure ? La réponse de Kant se trouve dans sa théorie de l'expérience interne, qui consiste dans une simple réaffirmation des présuppositions générales de la philosophie et de l'ontologie kantienne. L'expérience interne détermine l'être du moi en le soumettant aux conditions de l'être en général. Pour être, le moi devra être donné à la sensibilité et pensé par l'entendement. Il devra donc être reçu dans l'intuition, ce qui signifie deux choses : d'une part, cet élément sera exhibé dans l'intuition pure du temps, qui constitue le sens interne. L'élément empirique reçu dans le sens interne sera encore soumis à l'action des catégories de l'entendement qui, dans un usage empirique cette fois, vont déterminer cet élément et lui assigner une place dans le système général de l'expérience, qui est l'univers que nous connaissons.

Cette détermination conceptuelle d'une impression reçue dans le sens interne, c'est l'expérience interne, telle que la comprend Kant, c'est la connaissance empirique du moi empirique, qui est le seul que nous puissions connaître.

*

L'argument de notre critique sera le suivant : la structure de l'être, tel que le comprend Kant, est incompatible avec la structure de l'être de notre moi. Cette structure de l'être du moi, nous l'appellerons l'essence de l'ipséité.

Si notre argument est vrai, alors il doit être possible de montrer deux choses : d'une part, que l'expérience interne, décrite par Kant, est en fait incapable de nous livrer notre moi ; d'autre part, que chaque fois que Kant parle du moi, ou d'un moi en général, il ne fait que présupposer l'essence de l'ipséité dont il ne rend jamais compte.

Considérons donc à nouveau l'expérience interne. Nous voulons montrer qu'aucun des éléments qu'elle fait intervenir n'est capable de nous donner le moi. La démonstration ne sera pas très longue parce qu'elle a déjà été faite en partie par Kant lui-même. Kant nous a montré dans sa critique des paralogismes de la psychologie rationnelle que nous ne saurions tirer l'être de notre moi de la pure pensée ni des concepts purs. Par conséquent, en ce qui concerne cet élément de l'expérience interne, la question est résolue. Il ne nous reste plus qu'à considérer le second élément qui intervient dans l'expérience interne, à savoir l'intuition.

Afin de saisir d'emblée le caractère radical de l'échec auquel va se heurter Kant, posons tout de suite cette thèse fondamentale : l'ego par principe n'est pas susceptible d'être intuitionné. Cette impossibilité de principe pour le moi est inscrite dans la nature même de l'intuition. Car l'intuition est habitée par une transcendance originelle qui fait que, par nature, elle s'ouvre toujours à quelque chose qui est différent d'elle, autre que le pouvoir d'intuition lui-même. Ce pouvoir d'intuition, dans le cas de l'expérience interne, c'est le sens interne. Mais le sens interne est précisément un sens et, selon Kant, le sens désigne toujours une affection par un contenu étranger. Ce qui est donné au sens interne, c'est donc par principe quelque chose d'autre, c'est la dimension même de l'altérité, le non-moi comme tel. Comment donc l'ipséité pourrait-elle naître et prendre forme dans cette dimension d'altérité radicale ? Comment moi pourrait-il se donner à nous dans le milieu du non-moi comme tel ? La structure de l'intuition exclut *a priori* la possibilité d'une intuition de l'ego.

Tournons-nous vers ce contenu du sens interne. Manifestement il est double, selon que l'intuition qui s'accomplit dans le sens interne est une intuition pure ou une intuition empirique. S'il s'agit d'une intuition pure, le contenu du sens interne est le temps pur. Mais le temps pur est un temps vide et, selon Kant, « il ne peut être perçu en lui-même »¹. Ce qui ne peut être perçu en lui-même ne saurait *a fortiori* être perçu comme un moi. Ou bien dira-t-on, avec Heidegger, que ce contenu de l'intuition pure, que ce temps pur qui n'est certes aucun étant, qui est un néant, est

1. B 225, III, 162.

cependant quelque chose, à savoir l'horizon tridimensionnel constitué par les places pures de l'avenir, du présent et du passé. Mais cet horizon n'est précisément pas un étant, un moi, pas davantage la possibilité de celui-ci, puisqu'il constitue bien plutôt la dimension d'altérité à laquelle nous ouvre l'intuition comme telle.

Tournons-nous alors vers l'intuition empirique. En tant que l'intuition qui s'accomplit dans le sens interne est toujours aussi une intuition empirique, le contenu du sens interne est maintenant constitué par l'ensemble des impressions et sensations qui se produisent en lui. Notre attention est ici requise parce que, pour trouver le moi, il ne nous reste plus que ce contenu empirique, que cet écoulement de sensations et d'impressions.

La sensation peut-elle nous donner le moi, notre moi ? Mais, remarquons-nous, nous n'avons pas à poser cette question en général. Nous devons la poser à Kant, lui demander si, dans sa propre philosophie, la sensation du sens interne peut exhiber en elle un moi et, plus précisément, le nôtre.

La réponse est négative. La sensation kantienne, l'*Empfindung* est aveugle. C'est un contenu opaque, incapable de dire par lui-même ce qu'il est. C'est, nous dit Kant, « un je ne sais quoi qui contient une existence »¹. Si la sensation interne est un « je ne sais quoi », comment pouvons-nous savoir que l'existence qu'elle contient est celle de notre moi ? Mais la difficulté est plus grande encore, car nous n'avons pas le loisir de considérer la sensation *in abstracto*. Nous ne pouvons en parler que pour autant qu'elle est. Mais quel est donc l'être de la sensation, selon Kant. L'être de la sensation, selon lui, c'est d'être intuitionnée, c'est d'être reçue dans le sens interne, c'est-à-dire dans cet horizon d'extériorité et d'altérité radicale qu'est le temps pur. Dès lors la sensation interne n'est pas seulement quelque chose qui n'a pas de nom, elle n'est quelque chose pour nous, un phénomène, que pour autant qu'elle émerge dans la lumière de ce milieu d'altérité où elle se donne à nous comme autre que nous. Comment donc le contenu empirique du sens interne, aveugle en lui-même et qui ne

1. « Un je ne sais quoi qui contient une existence. » Citation non identifiée.

s'éclaire qu'en recevant la signification d'être autre, pourrait-il nous livrer notre moi ?

Cet échec de la théorie du sens interne explique qu'un effort se soit fait jour, dont le but est justement de rattacher le contenu empirique du sens interne au moi – de faire que les sensations qui se succèdent en lui ne constituent plus un contenu quelconque, un divers aveugle, mais au contraire un contenu bien déterminé, lié au moi selon un rapport spécifique. Et il y a deux façons de rattacher la sensation empirique du sens interne au moi. On peut affirmer ou bien que cette sensation est produite par le moi, qu'elle résulte du moi, qu'elle en est l'effet. Ou bien on peut affirmer que cette sensation est reçue par le moi, qu'elle est vécue par lui, éprouvée par lui.

Considérons successivement ces deux tentatives. On en trouve des traces chez Kant lui-même avec l'apparition du concept d'auto-affection dès la seconde édition de *La Critique de la raison pure* et dans *L'Opus posthume* et elle a été soulignée par deux de ses grands commentateurs¹. Selon Jean Nabert, le pouvoir transcendantal de la connaissance opère la synthèse du divers de l'intuition externe, lui applique ses catégories, constitue l'objet en le pensant selon les lois de la causalité, de la substance, etc. Mais tandis que le pouvoir transcendantal de la connaissance est ainsi tourné vers l'objet extérieur pour le construire et le déterminer, chaque acte transcendantal de détermination affecte intérieurement le sens interne, y produit comme un choc qui est le contrecoup de son exercice et ce choc, c'est précisément la sensation du sens interne. Par conséquent cette sensation interne n'est plus une sensation quelconque, du même type que celles que je rattache aux choses extérieures. Elle a son origine dans le moi qui construit l'univers, cette origine lui confère un caractère propre².

Une telle solution, pourtant, apparaît vite illusoire. Car il ne s'agit pas seulement d'affirmer que la sensation interne est produite en nous par le sujet transcendantal qui construit l'expérience, voire reçue ou éprouvée

1. M. Henry se réfère ici à l'article de Jean Nabert, « L'expérience interne chez Kant », *Revue de métaphysique et de morale*, 31, 1924, p. 205-268, ainsi qu'à l'ouvrage de Pierre Lachèze-Rey, *L'idéalisme kantien*, Paris, Alcan, 1931, rééd., Paris, Vrin, 1972.

2. Voir l'article de J. Nabert cité dans la précédente note.

par lui. Cette origine de la sensation interne ne peut demeurer une simple hypothèse spéculative. Cette affection du sens interne par le sujet transcendantal devrait être une donnée phénoménologique – non un contenu quelconque. Il devrait porter en lui l'essence de l'ipséité. L'essence de l'ipséité ainsi que l'existence d'un moi, de mon moi, appartiendraient à la « pensée pure » – ce qui est justement la thèse de la pensée rationnelle.

Pas tout à fait. La psychologie rationnelle affirme qu'on peut connaître absolument l'être du moi qui appartient à la pensée pure et qu'on peut le connaître à partir de la pensée pure elle-même, par elle. Kant dit au contraire que le Je qui est contenu dans la pensée pure, dans la mesure où nous disons « je pense », ne peut conduire à aucune connaissance véritable, synthétique, progressive, enrichissante, de notre être réel. Il a du moins avec la psychologie rationnelle une présupposition commune et à vrai dire essentielle, qui est justement qu'un moi appartient à la pensée pure, un moi et sans doute le mien. Notre critique doit se faire plus radicale. Kant admet qu'un moi appartient à la pensée pure, il le concède. « Le moi est bien dans toutes les pensées, dit-il. Nous le supposons dans toute pensée. »¹ Les textes sont multiples. Mais qui nous oblige à concéder cette thèse monumentale qui n'est autre que l'affirmation de l'ipséité de la pensée pure comme telle – à la concéder en passant pour déclarer ensuite qu'elle ne mène à rien, n'autorise aucune connaissance véritable ? Pourquoi Kant ne dit pas « la pensée pense » mais précisément, « je pense » ? Il se peut que le « je pense » ne conduise à aucune connaissance nouvelle et enrichissante, du moins porte-t-il en lui une connaissance fondamentale, qui est justement celle d'un Je inclus dans la pensée pure comme telle. Qu'en est-il donc du « je » du « je pense » ?

Kant n'a pu se dérober totalement à une telle question. Il a essayé d'y répondre et sa réponse, à la fois dérisoire et singulièrement éclairante, est celle-ci : le je pense est une représentation intellectuelle. (C'est en effet la seule expression que Kant emploie à propos du je pense sans éprouver aussitôt le besoin de la corriger par une autre.) Que le je pense soit une *représentation* intellectuelle veut dire que le je pense est le contenu de la

1. A 350, IV, 221.

représentation. Que la représentation dont le contenu est le je pense soit une représentation *intellectuelle* veut dire que, dans cette représentation, il n'entre plus aucun élément empirique, aucune sensation.

Le je pense est le contenu d'une représentation pure. Cela signifie que, lorsque je dis : je pense, je me représente que je pense. En d'autres termes, le je et la pensée qui y est liée n'apparaissent que du côté du terme représenté, comme contenu de la représentation ; ils n'apparaissent que devant nous, car c'est cela être représenté, c'est être présenté devant.

Il est clair alors que Kant substitue au cogito originel, à l'ego radicalement subjectif que nous sommes, la simple représentation de cet ego cogito. Et si l'on regarde les textes, on s'aperçoit que Kant ne parle jamais du je pense originel, mais toujours de la « proposition » je pense qui, dit-il, « exprime », « représente » la spontanéité de la pensée, mais qui n'est pas celle-ci, qui n'est que sa représentation, précisément, c'est-à-dire sa réplique dans une première dimension d'objectivité, son image.

Mais pourquoi Kant accomplit-il cette substitution, pourquoi éprouve-t-il le besoin de remplacer mon ego originel par sa représentation ? Pour cette raison qu'on ne peut parler de l'ego originel que s'il se montre, s'il est un phénomène. Or Kant ne connaissait qu'une dimension de la phénoménalité, celle de la représentation. Dès lors, pour se montrer, pour être, le je pense devait être représenté.

Notre interprétation est-elle arbitraire ? Qu'est-ce donc que le je pense originel pour Kant ? Nous le savons, c'est l'unité de la conscience, c'est cette unité synthétique qui réunit le divers en une seule représentation, c'est comme il le dit encore, l'unité ou la forme de l'aperception. Cette forme de l'aperception est-elle un phénomène ? Kant le nie explicitement : « La forme de l'aperception est inhérente à toute expérience, mais elle n'est pas elle-même une expérience. »¹ Que faudrait-il pour qu'elle le devienne, pour que cette unité de la conscience, cette condition de toute unité, devienne consciente de soi ? Il faudrait qu'elle soit représentée. Je cite : « La conscience de soi est la représentation de ce qui est la condition de toute unité. »²

1. A 354, IV, 223.

2. A 405, IV, 252.

Ainsi Kant substitue à l'ego originel, au cogito, la représentation de cet ego, de ce cogito. Nous avons avancé tout à l'heure contre Kant une thèse fondamentale. Nous avons dit : l'ego n'est pas susceptible d'être intuitionné. Formulons maintenant cette même thèse sous une forme plus générale, disons : l'ego, du moins l'*être réel* de l'ego n'est pas susceptible d'être représenté, alors la représentation de l'ego doit signifier la perte de son être réel. La représentation je pense doit se caractériser par une indigence ontologique foncière. C'est ce qu'affirme Kant, et il a raison, une fois accompli ce contresens ontologique radical qui consiste à chercher l'ego sur le plan de la représentation. Alors il devient vrai de dire que cette représentation je pense ne contient pas un ego réel, que le cogito, réduit à une représentation je pense ne contient pas un ego réel, que le cogito, réduit à une représentation, ne contient aucun *sum*. Précisément, la critique des paralogismes de la psychologie rationnelle part toujours de la représentation je pense. Cette représentation, nous dit Kant, constitue « l'unique texte de la psychologie rationnelle »¹. Mais d'un tel texte où l'être réel de l'ego est absent par principe, on ne saurait en effet tirer cet être réel de l'ego. L'analyse kantienne des paralogismes constitue alors une admirable description de l'indigence de la représentation je pense, représentation dont Kant nous dit qu'elle est la plus pauvre de toutes. Tous les textes sont éclairants, notamment ceux de la première édition. Je n'en retiendrai qu'un, relatif au paralogisme de la personnalité et qui est d'autant plus remarquable que c'est au moment même où le moi est confondu avec sa représentation que l'indigence de son être se manifeste comme un caractère phénoménologique de cette représentation. « Rien ne demeure dans l'âme sauf, si on veut, le moi, qui n'est si simple que parce que cette représentation n'a aucun contenu. »²

C'est cette indigence de la représentation je pense qui explique que sous une telle représentation on puisse finalement placer tout ce qu'on voudra : le je qui construit l'univers, le moi déterminant, bien sûr, mais aussi le moi déterminable, le moi empirique, l'objet transcendantal qui est

1. B 401, III, 264.

2. A 381, IV, 239.

placé sous les phénomènes du sens interne et qui est justement chargé de les relier à un moi, le moi nouménal inconnu qui serait le moi en soi, l'auteur de la loi morale, le sujet auquel elle s'adresse, le moi qui se réalise dans sa soumission à cette loi, etc. Comme les nuages du ciel peuvent prendre toutes les formes parce qu'ils n'en ont aucune, le moi représenté, l'ego transcendantal dont parlera à son tour la phénoménologie contemporaine, est un fantôme conciliant.

Mais si pauvre, si indigente que soit la représentation je pense, elle est encore trop riche, car elle est du moins la représentation du moi, et qui plus est, la représentation d'un moi, d'un moi particulier, comme le reconnaît Kant avec une grande profondeur lorsqu'il nous dit que « la représentation que je suis, qui régit les assertions de la psychologie pure, est une représentation singulière », et encore qu'elle est « individuelle à tous égards », ce qui veut dire qu'elle est toujours en réalité la représentation d'un moi particulier¹. Où est donc ce moi toujours particulier que la représentation je pense représente ? Où est l'ipséité qu'une telle représentation présuppose ?

Au terme de cette critique des thèses de Kant relatives au problème de l'âme, le résultat est-il seulement négatif ? Au contraire, nous avons appris que l'être du moi est incompatible avec la structure de l'être telle que la comprend Kant. Or cette structure est une structure phénoménologique, celle de la représentation. Dès lors après l'échec kantien, des voies nouvelles de recherche ne s'ouvrent-elles pas devant nous ? Si l'essence de l'ipséité ne peut s'édifier que dans le développement de l'extériorité ni aucun moi s'y montrer, la tâche d'une phénoménologie nouvelle n'est-elle pas toute tracée : mettre en question de façon radicale la question de la phénoménalité et, dégageant celle-ci des limitations traditionnelles et kantiennes, dévoiler un mode de révélation propre à l'essence de l'ipséité et à la réalité profonde des soi vivants que nous sommes ?

Mais la phénoménologie « classique » du XX^e siècle a-t-elle été jamais capable d'une telle entreprise ?

1. A 405, IV, 251.

2

En conclusion de notre critique des thèses de Kant relatives à l'âme, nous avons lié l'existence de notre moi originel à celle d'une dimension d'intériorité radicale. Avons-nous de la sorte fait progresser la problématique de l'âme ? Lui avons-nous rendu quelque service ? On peut malheureusement en douter. Parler aujourd'hui de l'intériorité, en effet, peut paraître anachronique, car s'il est un concept dont la philosophie moderne a fait justice, c'est bien celui-là. Sans doute bien des philosophes aujourd'hui demeurent attachés à cette idée d'une intimité foncière de l'homme, d'une vie intérieure et personnelle qui leur paraît la chose la plus précieuse. Ils s'efforcent de préserver une telle vie et d'abord de l'atteindre en recourant par exemple à la réflexion – et c'est tout le courant de la philosophie réflexive, encore si vivante aujourd'hui – ou bien par une sorte d'intuition, à la manière de Bergson.

Mais la philosophie moderne, c'est la philosophie qui se fait aujourd'hui, c'est celle qui a pris son essor avec la phénoménologie husserlienne et qui a abouti à des résultats si remarquables. Or cette philosophie-là nous interdit, semble-t-il, de parler de l'intériorité, car elle a soumis le concept d'intériorité à une critique radicale, à une critique phénoménologique précisément. Le principe de toute critique radicale, de toute critique phénoménologique est le suivant : c'est l'exigence de faire voir la réalité dont on parle, si l'on prétend justement que c'est une réalité, c'est la nécessaire exhibition de ce qui doit faire le thème du discours ou de la recherche. Faire voir, exhiber ce dont on parle, c'est le faire entrer dans ce milieu de visibilité, dans cet horizon de lumière dont nous parlions hier et que Heidegger appelle le monde. Mais le monde, précisément, est un milieu d'extériorité radicale. C'est l'extériorité qui rend visible, qui est la visibilité même. C'est pourquoi l'extériorité est la loi de l'être, elle est l'être lui-même.

Considérons par exemple le mur de cet amphithéâtre, ce mur dont nous disons qu'il est. Quel est l'être de ce mur ? Pour le sens commun, il n'y a pas de différence entre le mur et l'être du mur. Mais pour nous qui

sommes philosophes, l'être du mur, ce n'est pas le mur, c'est bien plutôt sa négation. C'est le mur, mais dans son extériorité radicale par rapport à soi. D'ailleurs regardons ce mur. N'est-il pas extérieur à lui-même, ne se tient-il pas dans une sorte d'extériorité sans laquelle il ne se donnerait pas à nous ? Car notre regard qui atteint le mur n'est pas un comportement ontique, un processus psychique. Ce regard n'est rien d'autre que l'extériorité du mur par rapport à soi. Ainsi en est-il non seulement du mur mais des éléments qui le composent, des briques et finalement des atomes. Chacun de ces éléments n'est qu'en tant qu'il est nié, en tant qu'il est immergé dans ce milieu de néant qui lui permet de se manifester. Et ce n'est pas vrai seulement pour le mur, pour les choses matérielles mais pour tout ce qui est. Il y a une sorte d'extériorité radicale qui transite toute chose et qui, la mettant proprement à l'extérieur d'elle-même, lui donne, dans cette extériorité par rapport à soi, la possibilité d'être en se manifestant. Moi-même, je n'échappe pas à cette loi. Je ne suis que pour autant que je me manifeste et je ne me manifeste que pour autant que je suis, moi aussi, traversé par cette extériorité universelle. Je suis un autre. Que devient alors cette prétendue dimension d'intériorité dont nous parlons ? Comment donc l'intérieur pourrait-il être ? Il ne pourrait le faire qu'en entrant lui-même dans la lumière de l'être, c'est-à-dire en s'extériorisant, en s'objectivant, en se détruisant. L'intérieur n'existe pas.

Examinons par exemple la connaissance. Il faut abandonner la représentation naïve d'une connaissance d'abord enfermée en elle-même, dans le cogito, dans le sujet, dans le moi et astreinte par suite, pour atteindre l'objet, c'est-à-dire pour se réaliser comme connaissance, à sortir par un bond miraculeux hors de cette prétendue sphère intérieure. D'ailleurs, nous dit Heidegger, « sur ce que signifie positivement l'intérieur de l'immanence dans laquelle la connaissance est tout d'abord enfermée... règne le silence ». En réalité, poursuit-il, « dans l'acte de se diriger sur... et de saisir, le *Dasein* ne sort pas en quelque sorte préalablement de sa sphère intérieure, dans laquelle il serait d'abord enfermé, mais il est, conformément à son mode d'être primaire, toujours déjà dehors »¹.

1. Heidegger, *Sein und Zeit*, 17^e éd., Tübingen, Niemeyer, 1993, p. 60 et 62.

Ce n'est pas seulement la connaissance, à vrai dire, qui se trouve d'ores et déjà « dehors », tous les grands phénomènes humains, l'action, le langage, ont le même sens. Je ne parle pas, je n'agis pas pour exprimer une réalité intime antérieure à mon acte de parler ou d'agir, réalité indépendante d'eux, mais je parle et j'agis pour que la réalité soit, pour que devienne ce qui devient et parvient à l'être en s'extériorisant, dans l'extériorité et par elle.

Ces présuppositions ontologiques si puissantes et si universelles, qui ont été portées à la clarté du concept par la philosophie moderne et qui rejoignent d'ailleurs celles de Kant, qu'elles développent, nous voulons les mettre en question, non pas sur un plan général, mais à propos d'un exemple particulier, et cet exemple sera celui du corps, de mon corps.

Il peut paraître paradoxal, pour légitimer ce concept d'une intériorité radicale et, par là même, le concept d'âme, de faire appel au corps. Ce paradoxe s'atténue dès que se fait jour l'idée d'un corps subjectif. Lorsque le corps, en effet, est interprété, non plus d'une façon naïve et unilatérale comme un objet, mais aussi comme un sujet, et peut-être comme le sujet véritable, comme la source de notre connaissance sensible, et lorsque cette connaissance sensible, à son tour, au lieu d'être traitée comme un mode inférieur de la connaissance, est saisie comme le sol et le fondement de toute connaissance possible, alors l'analyse du corps ainsi compris dans sa subjectivité originelle peut sembler nous conduire à cette intériorité que nous cherchons.

Et pourtant l'idée du corps subjectif est encore très loin par elle-même de pouvoir nous amener au résultat visé, car elle demeure en fait totalement indéterminée aussi longtemps que le concept de subjectivité demeure lui-même indéterminé. Si le corps est subjectif, tout dépend en fin de compte de la nature de la subjectivité. Or précisément, au moment où la philosophie moderne ne rejette nullement un tel concept, bien au contraire elle prétend lui donner son sens véritable, son sens ontologique. Elle cesse décidément de comprendre le sujet comme un étant enfermé en lui-même, voire un super-étant qui dominerait on ne sait comment les autres, pour saisir au contraire la subjectivité de ce sujet, sa subjectivité pure, à savoir l'élément ontologique de la vérité transcendante. Dès lors, la subjectivité n'est plus quelque chose ni quelqu'un, elle est le dévoile-

ment même, l'extériorité elle-même et son ouverture, l'ekstase originelle qui fait régner un monde. La subjectivité est l'être-dans-le-monde, l'existence qui est transcendance.

Si subjectivité veut dire existence, transcendance, si elle est intentionnelle ou plutôt le fondement de toute intentionnalité, cette référence extatique primordiale à un horizon, la pure relation à un objet dont parlait déjà Kant, alors dire que le corps est subjectif, c'est dire qu'il est essentiellement intentionnel, qu'il est cet éclatement même vers les choses auxquelles il ne cesse de s'ouvrir, vers lesquelles il ne cesse de se lever.

Telle est précisément la thèse de Merleau-Ponty. « Mon corps, dit-il, est ce qui m'ouvre au monde et m'y met en situation. » C'est pourquoi, plutôt de parler de corps, dont le concept signifie traditionnellement un objet, il vaut mieux parler, comme Merleau-Ponty lui-même le fait assez souvent, de l'existence corporelle, de cette existence qui, dit-il, « me fait continuellement la proposition de vivre », c'est-à-dire qui ne cesse de me jeter au monde¹.

Sans doute cette relation essentielle du corps à un monde peut paraître parfois s'interrompre, dans le cas de la maladie, lorsque le malade cesse de s'intéresser à ses tâches, à son entourage et, comme on le dit, s'enferme en lui-même. D'ailleurs cette possibilité de s'absenter du monde, pathologique chez le malade dans la mesure où elle devient permanente, est aussi celle de chacun de nous et elle se réalise, de façon provisoire sans doute, dans notre vie de tous les jours. « À l'instant même où je vis dans le monde, où je suis à mes projets, à mes occupations, à mes amis, à mes souvenirs, je peux fermer les yeux, m'étendre, écouter mon sang qui bat à mes oreilles, me fondre dans un plaisir ou dans une douleur, me renfermer dans cette vie anonyme qui sous-tend ma vie personnelle. »² Mais qu'elle soit celle du malade ou la mienne, cette existence qui s'enferme en elle-même, dans cette vie végétative à laquelle nous recourons souvent comme à un repos ou pour fuir le monde, cette existence corporelle précisément ne cesse pas d'être existence, de se dépasser, de se projeter vers un avenir, de vivre dans une attente, même si c'est l'attente

1. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 192-193.

2. *Ibid.*, p. 192.

du battement de mon sang ou d'un état interne quelconque. Je cite toujours *La Phénoménologie de la perception* : « Même si je m'absorbe dans l'épreuve de mon corps et dans la solitude des sensations, je n'arrive pas à supprimer toute référence de ma vie à un monde ; à chaque instant quelque intention jaillit de nouveau de moi, ne serait-ce que vers les objets qui m'entourent ou tombent sous mes yeux ou vers les instants qui adviennent et repoussent au passé ce que je viens de vivre. »¹ Cette dernière allusion aux instants qui adviennent et sombrent dans le passé est importante parce qu'elle concerne non seulement les choses hors de moi mais les déterminations sensibles internes et mes vécus eux-mêmes. Ceux-ci sont donc également soumis à un horizon temporel – le temps est précisément l'extériorité originelle –, la cœnesthésie revêt elle-même la forme d'un monde. Se détourner du monde pour s'abandonner à la vie corporelle ou soi-disant intérieure, ce n'est nullement rompre le lien qui nous lie à l'extériorité, ce n'est pas interrompre le règne de celle-ci. « Je peux bien m'absenter du monde humain et quitter l'existence personnelle, mais ce n'est que pour retrouver dans mon corps la même puissance, cette fois sans nom, par laquelle je suis condamné à l'être. »² Et encore : « L'existence corporelle ne repose jamais en elle-même. »³

Ces descriptions de la transcendance de l'existence corporelle sont exactes en un sens, elles ont pour elles leur évidence propre, leur fidélité à l'expérience qu'elles décrivent, et pourtant elle laissent dans l'ombre un problème essentiel. Si notre corps est existence au sens de la philosophie moderne, s'il nous ouvre au monde et définit ainsi le savoir originel que nous avons de ce monde, alors une question se pose : Comment ce corps qui sait un monde se sait-il lui-même ? Comment ce corps qui est présent au monde, qui est – on nous le dit – « le véhicule de notre présence au monde »⁴, est-il d'abord présent à lui-même ? C'est là une question logiquement et ontologiquement antérieure à la question de la simple ouverture au monde de la transcendance, car le pouvoir qui nous ouvre au

1. *Ibid.*, p. 192.

2. *Ibid.*, p. 193.

3. *Ibid.*, p. 193.

4. « Le véhicule de notre présence au monde » (M. Henry cite de mémoire cette phrase : « Le corps est le véhicule de l'être au monde », *ibid.*, p. 97).

monde ne peut faire ce qu'il fait que s'il est d'abord le nôtre, que s'il est en notre possession, que si nous coïncidons avec lui, de telle manière que cette coïncidence première, cette unité radicale de nous et de notre corps est elle-même un savoir, et le fondement de notre savoir du monde. Explicitons ceci en d'autres termes : notre corps, dit-on, est l'ensemble des pouvoirs que nous avons sur le monde, l'ensemble de nos intentionnalités motrices et sensorielles. Mais comment ces pouvoirs sont-ils d'abord en notre pouvoir ? Comment pouvons-nous les rejoindre, comment pouvons-nous effectivement les mettre en œuvre et, par leur intermédiaire, accéder aux choses ?

À ces questions fondamentales la philosophie moderne, qui nie le concept d'intériorité, ne répond pas. Et c'est précisément vers un philosophe qui a fait de l'intériorité le fondement même et le centre de sa réflexion que nous devons nous tourner si nous voulons fournir une réponse à des questions qui ne peuvent être éludées. Faisons donc, ici, appel à Maine de Biran dont il faut dire d'abord que c'est lui qui a fait cette prodigieuse découverte du corps subjectif, découverte dont il eut d'ailleurs pleinement conscience, comme on le voit par exemple dans un texte de *l'Essai sur les fondements de la psychologie* où Biran nous parle « du point de vue tout à fait nouveau sous lequel je considère la connaissance du corps propre »¹. Et si j'insiste sur ces derniers mots « la connaissance du corps propre », c'est parce que, par cette simple phrase, nous voyons que la théorie du corps subjectif signifie pour Maine de Biran tout autre chose que ce qu'elle signifiera dans la phénoménologie contemporaine. Maine de Biran n'a nullement méconnu la transcendance de l'existence corporelle, la capacité qu'a le corps de nous faire connaître un monde. Mais il se pose un problème antérieur à celui de cette connaissance corporelle du monde, il se pose le problème, inéluctable, de la connaissance de ce corps lui-même, de la connaissance de ce corps qui connaît le monde.

Il convient donc de dissocier radicalement deux questions : celle de la connaissance corporelle du monde, connaissance primitive sans doute,

1. Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature*, Œuvres de Maine de Biran, édition Tisserand, Paris, Alcan, 1932, VIII, p. 207 (repris dans Maine de Biran (*Œuvres complètes*, accompagnées de notes et d'appendices par P. Tisserand, VIII-IX, Genève-Paris, Slatkine, 1982).

mais qui n'est telle que relativement au monde, car elle est subordonnée à une connaissance plus fondamentalement et véritablement primitive, qui est justement, comme le disait Maine de Biran, la connaissance de notre propre corps, la connaissance de ce corps qui connaît le monde. La dissociation de ces deux questions se fait jour dans la critique extrêmement remarquable que Maine de Biran a dirigée contre Condillac, et précisément contre sa théorie de la connaissance que nous avons de notre propre corps. On sait que, dans la philosophie sensualiste de Condillac, l'homme est affecté par des sensations multiples et n'est rien d'autre que le lieu de cette affection. Cependant, la plupart des sensations ordinaires ne portent en elles aucun caractère qui nous permette de les dépasser vers un monde extérieur à nous et dans lequel elles viendraient s'insérer. Ce qui nous pousse, selon Condillac, à aller au-delà de ces sensations et à poser derrière elles un être réel, c'est la sensation de solidité. Et l'organe de cette sensation, c'est la main.

Appliquons ceci au problème de la connaissance de notre corps. Comment le connaissons-nous ? Par la main. C'est en s'appliquant aux différentes parties de mon corps que, peu à peu, à travers la sensation de solidité qu'elle ne cesse d'éprouver, ma main me révèle l'être réel de mon corps dont elle dessine les formes et la structure. Et ainsi, selon Condillac, ma main est le principe de la connaissance que j'ai de mon corps – ce qui est une thèse extraordinairement moderne puisqu'elle affirme que le corps, du moins un de ses éléments constitutifs, est un principe de la connaissance.

Seulement cette thèse demeure tout à fait illusoire chez Condillac. C'est par la main, nous dit-il, et par ses déplacements le long de mon corps que j'arrive peu à peu à circonscrire celui-ci et à la connaître. Mais le corps originel n'est pas le corps dessiné et reconnu par la main, au fur et à mesure qu'elle se déplace, c'est bien plutôt cette main elle-même, en tant qu'elle se déplace. Et par conséquent le problème de la connaissance originaire de notre corps est le problème de la connaissance que nous avons, non des portions de notre corps qui sont circonscrites l'une après l'autre par le mouvement de la main, c'est le problème de la connaissance de ce mouvement de la main, de la connaissance du corps connaissant, problème que Condillac oublie tout simplement de poser.

Et c'est justement ce que lui reproche Maine de Biran. Ma main est, selon Condillac, l'instrument qui me permet de connaître mon corps mais, demande Maine de Biran : « Cet instrument lui-même, comment est-il connu d'abord ? »¹ Question décisive, que ne s'est pas posée Condillac, que ne se pose pas non plus la phénoménologie contemporaine. Car la phénoménologie contemporaine – chez Merleau-Ponty notamment – s'interroge sur notre accès au monde en tant qu'il s'accomplit par notre intentionnalité motrice ou par nos intentionnalités sensorielles, elle décrit de façon infiniment remarquable les caractères de cet accès au monde en tant qu'il n'est pas le fait d'un entendement pur ni d'une inspection de l'esprit mais d'un regard des yeux, elle décrit donc la connaissance corporelle d'un être ou d'un monde connu par le corps, elle ne dit rien sur la connaissance du corps connaissant, sur la connaissance de la main en tant que main qui se meut et se touche, rien sur la connaissance intérieure et originelle que nous avons du pouvoir de préhension lui-même.

Et c'est ici que se trouvent mises en cause et peut-être renversées les thèses fondamentales de l'ontologie contemporaine, c'est ici que le concept d'intériorité, si hâtivement et si dogmatiquement écarté, retrouve droit de cité dans la philosophie. Considérons en effet cette connaissance originelle que nous avons de la main qui prend, du pouvoir de préhension lui-même. Une telle connaissance n'est plus une connaissance intentionnelle, elle n'est plus une ekstase, elle ne laisse pas s'étendre devant elle l'être-étendu-devant, elle ne fait surgir aucune extériorité. La connaissance originelle que nous avons du pouvoir de préhension n'est pas intentionnelle et elle ne peut pas l'être. Elle ne peut pas l'être, parce que toute intentionnalité se fonde sur la transcendance, développe un horizon, c'est-à-dire le milieu de l'altérité. Car l'extériorité est l'altérité comme telle. Et nous avons dit hier que ce qui est atteint dans l'extériorité d'un horizon se propose nécessairement comme autre, comme étranger. Ce qui se donne à nous par la médiation de la relation ekstatique est par là même ce qui nous est ôté, ce que nous ne parvenons pas à être, ce que nous sommes, si l'on

1. Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, Œuvres de Maine de Biran, édition Pierre Tisserand, *op. cit.*, IV, p. 6 (repris dans Maine de Biran, *Œuvres complètes*, *op. cit.*, III-IV, Genève-Paris, Slatkine, 1982).

veut, mais sur le mode du n'être pas, ce que nous ne sommes pas. La connaissance intentionnelle consiste dans l'établissement d'une distance qui nous sépare insurmontablement de ce à quoi elle nous unit, elle creuse un intervalle infranchissable, parce que c'est justement dans cet intervalle, en lui et par lui, que se fait la donation de ce qui est donné.

Dès lors, si le pouvoir de préhension nous était livré par la médiation d'une intentionnalité quelconque, ce pouvoir nous serait extérieur, serait autre que nous, ne serait pas le nôtre. Le pouvoir serait cela même dont nous sommes privés, ce que nous ne pouvons pas. Entrant dans le milieu de l'extériorité qu'on s'obstine à considérer comme le seul milieu de l'être, le pouvoir se dialectise, devient son contraire, le non-pouvoir, il s'aliène dans un sens radical.

Maine de Biran l'a dit dans une phrase qui est l'une des plus lourdes de sens que la tradition philosophique nous ait livrées : « Il n'y a pas de force étrangère absolue. »¹ Une force absolue, une causalité efficiente, un pouvoir de son effectivité, dans la réalité et l'actualité de son exercice, de ce qu'il est et de ce qu'il fait, ne peut *être* dans le milieu de l'extériorité, ne peut être extérieur à soi et comme extérieur à soi, ne peut être séparé de soi, ne peut être étranger à lui-même. Cela signifie qu'à tout pouvoir véritable un premier pouvoir est donné, celui précisément d'être lui-même, de s'emparer de lui-même, de coïncider avec soi dans une sorte de cohérence première qui rejette toute espèce de distance et de séparation, bref dans l'immanence de son intériorité radicale.

Existe-t-il toutefois une force absolue, une causalité efficiente (cette causalité dont la métaphysique traditionnelle a nié le concept ou en a réservé l'usage à Dieu seul), existe-t-il un pouvoir véritable, un je peux dans l'effectivité de son exercice ? Oui : c'est mon corps. Car mon corps est ce pouvoir absolu, irréfutable, par lequel je dilate ou contracte ma poitrine, par lequel j'ouvre ou referme mes doigts, par lequel je me lève et marche. 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

1. Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature*, op. cit., p. 575 (le texte dit exactement : « Il n'y a aucune notion possible de force étrangère absolue »).

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 paralogismes, des représentations, de la connaissance et de ses thèses, qui se moque de la science.

La philosophie du corps objectif n'avait rien d'autre en vue que de rendre compte de ce pouvoir avec lequel je coïncide, à l'intérieur duquel je suis placé et qui est le mien, de ce « je peux » que je suis. Il apparaît peut-être maintenant que la philosophie du corps subjectif ne peut atteindre ce but que si elle dispose d'une conception de la subjectivité radicalement différente de celle de la philosophie moderne, d'une conception qui n'identifie plus subjectivité et transcendance, mais définit justement la structure interne de la subjectivité, la structure interne du corps lui-même, par l'exclusion hors de cette structure de toute relation intentionnelle. Puisque, comme nous venons de le montrer, si la subjectivité est transcendance, si la relation subjective première du moi à son propre corps et aux pouvoirs qui le composent est intentionnelle, alors le moi se trouve séparé de ces pouvoirs, il ne peut plus les rejoindre, et le problème de l'action de l'âme sur le corps, loin d'être résolu, se repose avec urgence. La mise en œuvre de l'un de ces pouvoirs, de la main par exemple, devient incompréhensible et relève proprement de la magie puisque la main, cette main qui peut prendre et toucher ce qui est autour d'elle, qui peut connaître le monde, est maintenant séparée de moi, est là, m'est donnée, mais dans la différence intentionnelle. Le corps devient un instrument, il est l'instrument de mon action sur le monde, mais tout le problème est de savoir comment l'âme peut bien se servir d'un instrument qu'elle n'est plus et dont elle est séparée à jamais.

Si, au contraire, la relation première du moi à son propre corps n'est pas intentionnelle, alors nous comprenons la nature de notre corporéité et nous pouvons écarter une grave confusion qui consiste dans le lien qu'on établit habituellement entre la corporéité et la sensibilité. On donne ce lien comme allant de soi : notre corps n'est-il pas l'ensemble de nos sens ? L'idée de corps n'est-elle pas liée à l'idée de sens en général ? C'est ainsi, par exemple, que lorsque Heidegger se propose de nous donner une théorie transcendantale du corps, il définit la possibilité transcendantale du corps comme possibilité transcendantale de la sensibilité elle-

même. Et c'est justement parce que la transcendance est la condition transcendantale de la sensibilité qu'elle est aussi celle du corps. Je cite *Kant et le problème de la métaphysique* : « L'homme comme être rationnel fini, ne peut "avoir" un corps en un sens transcendantal, c'est-à-dire métaphysique, que parce que la transcendance est, en tant que telle, sensible *a priori*. »¹ C'est bien la transcendance, en effet, qui constitue la structure de nos différents sens. *Sein und Zeit* affirmait déjà : « La vue et l'ouïe ne sont des sens du lointain – c'est-à-dire n'ont une portée – que sur le fond du *Dasein* en eux. »² Voilà pourquoi, comme nous le disait cette fois Kant, le sens désigne nécessairement une affection par un contenu étranger : parce que la transcendance habite en lui.

Or ce qui est en question, ce n'est nullement la thèse selon laquelle la sensibilité s'enracine dans la transcendance, mais bien celle qui vise à identifier la sensibilité au phénomène originel du corps. En réalité, la sensibilité ne concerne que le phénomène secondaire de notre connaissance corporelle du monde. Mais la corporéité originelle, à savoir la relation du moi à son propre corps connaissant, est exclusive de toute transcendance, elle ne s'accomplit pas par le sens, ni par un sens quelconque. Nous ne sentons pas notre corps originel et nous ne pouvons le sentir. Mais cette affirmation paradoxale doit être montrée.

Considérons à nouveau le mouvement de ma main. Est-il connu par une sensation ? Oui, répondent la psychologie et la philosophie classiques. Le mouvement est connu par la sensation du mouvement, par les sensations kinésiques ou kinesthésiques. Et ce point de vue classique est encore présent, non par hasard, dans la philosophie contemporaine, dans *L'Imaginaire* de Sartre par exemple.

Mais Maine de Biran avait montré que mon action, que mon mouvement n'est pas connu par une sensation. La sensation de mouvement, la

1. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, tr. fr. A. de Waelhens et W. Biemel, Paris, Gallimard, 1953, p. 228 ; *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M, 1965, p. 172 (G4 3).

2. *Sein und Zeit*, § 23, *op. cit.*, p. 107. Michel Henry contracte ici la phrase de l'original. Heidegger dit : « Sehen und Hören sind Fernsinne nicht auf Grund ihrer Tragweite, sondern weil das Dasein als entfernendes in ihnen sich vorwiegend aufhält » ; Martineau propose : « Si la vue et l'ouïe portent au loin, ce n'est pas sur la base de leur "portée" naturelle, mais parce que le *Dasein* en tant qu'éloignant se tient en eux de manière prépondérante. »

sensation kinésique est la sensation musculaire, elle me fait connaître la modification qui survient dans mes muscles lorsque j'agis. Or cette sensation peut être la même lorsque ce n'est plus moi qui agis, lorsqu'elle est en moi l'effet d'une action étrangère, lorsqu'une cause extérieure modifie mon corps de telle façon qu'il éprouve précisément cette sensation. La sensation musculaire ne peut donc me faire connaître ma propre action, puisqu'elle peut se produire lors même que je n'agis pas.

Prenons un exemple. Imaginons deux lutteurs et plaçons-nous par la pensée à l'intérieur de l'un d'eux. Les sensations musculaires qu'il ressent résultent soit de son propre effort, soit de l'action de son adversaire exerçant une prise, une torsion quelconque. La sensation musculaire est donc muette sur son origine, elle ne dit pas quelle action la provoque et ne peut me renvoyer à ma propre action, être vécue comme son effet, que si cette action qui la provoque et qui est la mienne se révèle originairement en elle-même.

Comment soutenir d'ailleurs cette thèse selon laquelle le corps originel serait connu par une sensation ? Le corps originel est composé d'intentionnalités, par exemple d'intentionnalités motrices. Une intentionnalité serait donc saisie par une sensation ? Je n'éprouve pas plus mon action que mon doute, ou que mon vouloir, par la médiation d'un sens quelconque.

Ainsi le mouvement n'est pas connu par autre chose que par lui-même, il n'est pas appréhendé par un pouvoir de sentir dont il serait le contenu intentionnel. Cela signifie, encore une fois, que la relation de mon corps originel à lui-même n'est pas une relation ekstatique, n'est pas une relation qui s'accomplit dans le sentir. Mais la relation originelle de mon corps à lui-même, c'est ma corporéité même. La corporéité originelle est donc exclusive de toute transcendence, en elle aucune extériorité ne se déploie encore. La corporéité est une intériorité radicale.

Nous parlons de la relation originelle du corps à lui-même. Nous parlons tout à l'heure de la relation originelle du moi à son propre corps. D'une manière générale, nous cherchons à élucider la connaissance du corps propre. Que signifie ici l'intervention d'un moi ? Quel est le fondement de ce droit particulier, comme disait Descartes, en vertu duquel j'appelle ce corps le mien ?

Disons simplement ceci : la relation subjective du moi à son propre corps n'est rien d'autre que la relation originelle de ce corps à lui-même. Il n'y a pas d'un côté un moi et de l'autre un corps, avec les divers pouvoirs qui le constituent, mais l'être de chacun de ces pouvoirs consiste dans l'auto-affection par laquelle ce pouvoir est présent à lui-même en l'absence de toute distance. Une telle affection, comme auto-affection, comme affection du mouvement et du sens, non plus par le contenu qu'ils développent dans l'extériorité, par un contenu étranger, mais comme affection du mouvement et du sens par eux-mêmes, est l'ipséité. Il y a donc pour le pouvoir, pour l'agissant, pour le sentant, pour le connaissant aussi, une affection originelle dont le contenu est l'agissant lui-même en tant qu'agissant, le sentant lui-même en tant que sentant, le connaissant lui-même en tant que connaissant. Dans une telle affection il n'y a aucun contenu mort, intentionnel, séparé, mais tout est vivant. Et c'est pour cela que nous sommes des vivants, qu'il y a un lieu en nous où tout s'accomplit sur le mode du participe présent, où rien ne se propose comme étranger : parce que la structure de l'ipséité est la structure même de la vie.

Ainsi le corps, dans sa relation originelle non ekstatique à lui-même, se produit nécessairement comme un Soi. Le corps n'est pas en raison de ses propriétés particulières, il n'est pas la somme de ses parties, la totalité des fonctions qu'il synthétise ; le corps n'est pas l'ensemble de nos sens et ce n'est point par eux qu'il nous donne originairement accès à l'être. Le corps est par son ipséité même et c'est pourquoi un moi l'habite originellement, c'est pourquoi il y a un Soi du mouvement et un Soi du sentir.

Nous disons que le corps est originellement par son ipséité même, par son intériorité. Et en effet c'est cette sorte de cohésion interne première, cet habitacle que nous sommes, dans lequel nous sommes et dans lequel nous sommes des vivants, c'est cela un corps, notre corps. Et c'est cela aussi peut-être qu'on appelle notre âme.

Parce que l'ipséité du corps est identiquement son intériorité, on comprend l'incertitude des philosophies de la transcendance relativement à ce problème, ses hésitations, ses contradictions, visibles chez Merleau-Ponty par exemple. Après avoir identifié le je et le corps, après avoir cherché à définir une sensorialité à l'intérieur de laquelle je suis placé,

avec laquelle je coïncide, après avoir dit : « Je suis mon corps », il faut les séparer. Privé de son intériorité radicale, le corps n'est plus qu'existence, transcendance, son être se confond avec l'avènement anonyme d'un monde. Et Merleau-Ponty écrit : « Si je voulais traduire exactement l'expérience perceptive, je devrais dire qu'on perçoit en moi et non pas que je perçois. » Et encore : « La perception est toujours sur le monde du on. »¹ Le je au contraire apparaît seulement sur le plan de la pensée claire et du cogito classique, il est nommé, comme dans certains textes de Husserl, à propos des actes délibérés par lesquels la pensée se tourne vers un donné sensible préalable pour le connaître.

Mais quel est le fondement de cette apparition du je sur le plan de la pensée proprement dite ? N'avons-nous pas vu hier l'impuissance de Kant à légitimer ce je du je pense ? N'avait-on pas objecté au cogito de Descartes l'ego dont il le chargeait ? Ne fallait-il pas dire : « Il est pensé » ou encore : « On pense en moi. » Mais quel est encore le fondement de cet « en moi » ? L'attribution de l'ego à la pensée pure est aussi gratuite chez Kant que le rejet de cet ego hors de la vie corporelle chez Merleau-Ponty. À vrai dire, lorsque Merleau-Ponty nous parle de « cette existence corporelle qui fuse à travers moi sans ma complicité », de « ce courant d'existence donné dont nous ne savons jamais si les forces qui nous portent sont les siennes ou les nôtres », le pouvoir de vérité qui habite ces propositions et qui entraîne notre adhésion, se réfère peut-être à des pré-suppositions radicalement différentes de celles dont se réclame Merleau-Ponty². Car la passivité fondamentale et insurmontable que nous rencontrons ici n'est plus l'envol léger d'un monde, le libre projet d'un horizon, le perpétuel dépassement, la négativité, l'imagination, la possibilité, cette passivité n'est pas non plus, comme le croit Merleau-Ponty, étrangère à l'ipséité, bien au contraire elle plonge en elle et la définit. Car l'ipséité est justement cette passivité radicale à l'égard de soi-même, elle est l'être rivé à soi, sans distance, sans dépassement, sans recul possible, l'être qui est

1. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 249 et 277 (le texte dit exactement : « La perception est toujours dans le mode du "On" »).

2. *Ibid.*, p. 193 (le texte dit exactement : « L'existence corporelle qui fuse à travers moi sans ma complicité ») et p. 199 (la citation dit exactement : « Un courant d'existence donné, de sorte que nous ne savons jamais si les forces qui nous portent sont les siennes ou les nôtres »).

son propre contenu vivant, sa propre vie, inexorablement et qui ne peut pas ne pas l'être, qui ne peut ni lui échapper, ni l'assumer, ni la refuser, ni même l'accepter.

C'est pourquoi l'intériorité radicale du corps, son ipséité fonde seule l'un de ses caractères les plus essentiels et les plus apparents aussi, sa situation. Car la situation du corps ne s'explique pas entièrement par la transcendance. Sans doute, comme *Dasein*, le corps est là, situé dans un monde. Sans doute encore, c'est en se projetant vers le pouvoir être qu'elle a choisi que l'existence se comprend dans telle ou telle situation. C'est parce que je forme le projet de franchir un rocher que je peux me trouver devant un rocher infranchissable. Plus généralement, c'est parce que mon pouvoir-être ultime est constitué par ma mort que ma situation est en fin de compte ce qu'elle est, celle d'un être livré au monde pour y mourir. Ainsi la relation ekstatique semble-t-elle contenir le principe de toute situation et en même temps ses caractères véritables.

Et pourtant la question originelle de la situation n'est pas celle de savoir comment l'existence comprend la situation qui est la sienne, et cela dans le retour ekstatique sur soi à partir d'un horizon fini, c'est celle de savoir comment l'existence qui développe l'ekstase est d'abord livrée à elle-même dans sa coïncidence première avec soi, de telle manière que, dans cette passivité radicale à l'égard d'elle-même, elle est précisément ce qu'elle est et ne peut échapper à son être ni à ce qu'il fait. La situation ultime réside non dans la transcendance mais dans le Soi de la transcendance ; et c'est bien là en effet, ce qui fait notre situation, non pas le fait que nous sommes au monde mais, plus originellement, notre ipséité même, le fait que nous sommes un moi, ce moi justement que nous sommes et dont nous ne pourrions jamais nous évader.

Dans le roman de Kafka, *L'Amérique*, le héros, Karl, après bien des tribulations au cours desquelles il a vainement tenté de trouver une place, une situation – moins inconfortable que celle de dormir sur un coin de balcon –, Karl donc, un jour, tombe en arrêt devant l'affiche d'un grand cirque. C'est une affiche d'embauche et tandis qu'il la lit, une phrase, nous dit Kafka, lui plaisait particulièrement. Cette phrase est la suivante : « Ici il y a une place pour chacun. » Une telle proposition exprime à mes yeux la condition métaphysique de l'être. L'ontologie contemporaine rend

compte facilement, en apparence, des premiers termes de cette proposition : « ici », « il y a », « une place ». Mais que signifie le surgissement en fin de phrase de ce « chacun » ? L'ipséité est-elle une adjonction contingente à l'avènement inlassable, anonyme, impersonnel de l'être dans l'extériorité, une limitation accidentelle, une particularisation non fondée de son universalité ? Ou bien ne désigne-t-elle pas plutôt la condition de l'être, son étreinte originelle avec soi dans une lumière qui n'est plus celle du monde, la donation première qui est justement l'ipséité elle-même ? Car la structure de l'être est monadique, c'est cette structure que nous appelons, faute de mieux, « intériorité ». Et le concept d'âme a un sens s'il se réfère, non pas seulement à une réalité, mais à la structure fondamentale de toute réalité possible.

II

QU'EST-CE QUE CELA QUE NOUS APPELONS LA VIE ?*

La vie est une notion bien vague aux significations multiples puisqu'elle se réfère aussi bien aux phénomènes élémentaires, comme ceux de la nutrition ou de la reproduction, qu'on retrouve chez tous les êtres ayant atteint un degré minimum d'organisation, qu'à l'activité quotidienne des hommes ou enfin à leurs expériences spirituelles les plus hautes. L'« import laudatif » du mot « vie », les prestiges des philosophies romantiques qui exaltent son expansion, ne reposeraient-ils pas simplement sur cette confusion ? À l'idée de vie est liée encore celle de la spontanéité qui dévalorise d'un coup le mécanisme, la logique, la pâle abstraction et la raison elle-même. C'est pour fuir l'irréalité des productions idéales qu'on se replonge dans la vie, qu'elle soit instinctive ou inconsciente, surnaturelle ou mystique. Cependant, si une philosophie rigoureuse dressait le compte exact de ces diverses significations, elle retrouverait sans doute, en chacune d'elles, une même essence mystérieuse, visée pour elle-même ou par analogie, celle qui fait que, nous aussi, nous sommes des vivants. Voilà pourquoi lorsque, ouvrant le vieux livre, nous lisons : « Je suis la Voie, la Vérité et la Vie », lorsque Kierkegaard écrit que

* Conférence prononcée à l'Université du Québec à Trois-Rivières, le 1^{er} novembre 1977, et publiée dans *Philosophiques* 1 (1978), Montréal, p. 133-150.

« la Vérité, c'est ce pour quoi on voudrait vivre ou mourir », ou lorsque Marx déclare : « Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur vie, mais leur vie qui détermine leur conscience », nous sommes, en dépit des progrès de l'analyse du langage, atteints au fond de nous-mêmes et bouleversés en notre être même. Qu'est-ce donc que cela que nous appelons la vie ?

Vivre signifie être. Le concept de vie est brusquement arraché à son indétermination apparente lorsqu'il dessine d'un coup le champ et la tâche d'une ontologie, c'est-à-dire de la philosophie elle-même. Si donc la vie désigne l'être, le fait d'être, on ne peut plus la confondre avec certains phénomènes spécifiques, ceux par exemple qu'étudie la biologie ou la mystique, phénomènes qui, loin de pouvoir la définir ou l'expliquer, la présupposent au contraire, au même titre que tout ce qui est. Ce qui fait le caractère concret de la vie et la raison pour laquelle son simple nom nous émeut, n'est-il pas perdu cependant si nous écartons d'elle des déterminations telles que la nourriture justement, la sexualité et toutes les activités qui font la substance de cette vie qui est celle de tout le monde et dont tout le monde parle ? Se nourrir, se vêtir, rencontrer et étreindre l'autre, rien de tout cela assurément n'est étranger à la vie, ce sont ses manifestations premières et irrécusables. Mais ce que nous avons à comprendre, c'est pourquoi de telles déterminations sont celles de la vie, pourquoi et comment elles sont vivantes et sur le fond en elles de quelle essence. Ce que nous avons à comprendre, c'est ce que veut nous dire Kafka quand il écrit : « Avec chaque bouchée du visible, une invisible bouchée nous est tendue, avec chaque vêtement visible un invisible vêtement. »¹

Vivre signifie être. Mais l'être doit être tel, doit être compris de telle façon qu'il signifie identiquement la vie. Or ce qui caractérise la philosophie occidentale – de son origine grecque jusqu'à Heidegger y compris, qu'elle se propose explicitement comme une ontologie ou qu'une ontologie implicite la meuve à son insu – c'est qu'elle présuppose en général un concept de l'être qui, loin de recueillir en lui l'essence de la vie, l'exclut au contraire, et cela de façon insurmontable. Voilà pourquoi le concept de vie demeure suspect aux yeux de la philosophie, non point parce que

1. *Journal intime*, Paris, Grasset, 1945, p. 309.

la vie serait quelque chose de vague ou de douteux, elle, la chose la plus certaine, mais parce que la philosophie a justement été incapable de la penser. Pourquoi ? Parce que la vie se trouve constituée en son être le plus intime et en son essence la plus propre comme une intériorité radicale et telle, il est vrai, qu'elle peut à peine être pensée. Ce qui caractérise au contraire l'être occidental et le définit, c'est l'extériorité. Si nous considérons le mur de cette pièce par exemple, nous devons dire que c'est une réalité particulière différente de la table, différente aussi, et plus encore de son être, c'est-à-dire de ce qui fait qu'il est, et qui fait aussi être la table elle-même. Quel est donc cet être du mur, ou de la table ? C'est, nous dit Fichte, en une proposition qui n'est pas seulement la sienne mais contient le destin de la métaphysique occidentale, c'est « son être en dehors de son être »¹. L'être du mur ne coïncide donc pas avec le mur lui-même, c'est le mur mais dans la différence infinie qui le sépare à jamais de soi, de telle manière qu'il ne parvient à soi et ne trouve son identité que dans cette différence, dans cette extériorité et par elle.

Pourquoi l'extériorité désigne-t-elle l'essence de l'être ? Parce que être veut dire apparaître, se montrer et que le déploiement de l'extériorité forme la substance de l'apparence, la phénoménalité pure de ce qui se phénoménalise, l'apparaître du mur mais d'abord de l'apparaître lui-même, le champ où cet apparaître parvient à l'intuition de soi, le devenir visible de la visibilité, la lumière dans l'effectivité de son acte de luire. L'extériorité est en elle-même le lieu où elle se montre dans un se montrer qui est cet être à l'extérieur comme tel. L'extériorité est en soi le pour soi.

Que le concept de l'être comme extériorité ne résulte pas de sa simple spatialisation et donc d'une vue immédiate et naïve de la conscience commune, on l'aperçoit à ceci que l'espace lui-même ne se manifeste qu'à l'intérieur d'un horizon transcendantal qui ne désigne rien d'autre que cette sortie originelle de l'être hors de soi et sa première ekstase. Ou encore, comme le dit Kant, l'espace est lui-même dans le temps, compris comme la condition de tous les phénomènes, c'est-à-dire comme leur phénoménalité. Mais qu'est-ce que le temps ? Donnons la parole à Hei-

1. Fichte, *Initiation à la vie bienheureuse*, trad. M. Touché, Paris, Aubier, 1944, p. 141.

degger : « La temporalité est l'extériorité originelle en soi et pour soi. »¹ Ainsi l'interprétation de l'esprit comme temps qui guide la philosophie occidentale depuis Hegel n'est-elle qu'une réaffirmation des présuppositions qui la déterminent à son insu depuis toujours.

À ces présuppositions, à cette interprétation de l'être comme extériorité, la philosophie classique n'a-t-elle pas échappé cependant dans la mesure où elle se présente, au moins depuis Descartes, comme une philosophie de la conscience ? Avec cette conscience qui se propose comme un sujet opposé à l'objet et, de plus, comme un moi, ou comme habitée par un moi, ne sommes-nous pas en présence d'une dimension subjective d'intériorité différente du monde et opposée à lui ? Quand on fait de *l'ego cogito* le point de départ de la philosophie moderne, on oublie de remarquer combien, chez Descartes lui-même, ce moment du *cogito* est fragile et fugitif. Sur l'appartenance de *l'ego* à cette conscience qui dit je pense, je doute, je désire, je veux et je ne veux pas, la deuxième *Méditation* se contente d'affirmer : « Car il est de soi si évident que c'est moi qui doute, qui entends, et qui désire, qu'il n'est pas ici besoin de rien ajouter pour l'expliquer. » L'absence de toute problématique sérieuse concernant l'ipséité de *l'ego*, au moment où cet *ego* est installé au centre de la perspective à partir de laquelle va se déployer la pensée moderne, explique les incertitudes et les errements continuels de celle-ci au sujet de son prétendu principe et pourquoi le moi se trouve tour à tour et avec la même facilité inclus dans la conscience ou exclu d'elle, pourquoi Hamelin déclare qu'il faut dire non pas « je pense » mais « il est pensé », et Merleau-Ponty non pas « je sens » mais « on sent » pourquoi aujourd'hui enfin le sujet se voit brusquement « évacué de la problématique » et enterré sans qu'on n'ait plus finalement la moindre idée sur l'identité de la personne qu'on porte en grande pompe au cimetière. Et c'est souvent chez un même auteur, et non des moindres – Husserl, Sartre pour ne citer qu'eux –, qu'on affirme successivement l'immanence ou la transcendance de *l'ego* par rapport au champ conscientiel.

Mais c'est l'être de ce champ, l'être de la conscience elle-même qui demeure d'abord dans l'équivoque. Il convient certes d'écarter l'illusion

1. *Sein und Zeit*, p. 329.

selon laquelle cette conscience serait une réalité particulière différente d'une autre, un sujet opposé à l'objet. Comprise dans son concept pur, la conscience ne désigne pas quelque chose qui aurait en outre cette propriété d'être conscient, mais le fait d'être conscient, la condition consciente, c'est-à-dire phénoménale, bref la phénoménalité pure comme telle et ce que Heidegger appelle l'être. Or, ce qui caractérise la philosophie de la conscience, c'est qu'elle présuppose implicitement ou expose explicitement le même concept de l'être que la pensée occidentale en général et l'ontologie heideggerienne en particulier, le concept de l'être comme extériorité. Lorsque Fichte pense ontologiquement l'être de la conscience, il l'identifie à l'être en général. L'être de la conscience, c'est précisément l'être du mur, non pas le mur, mais sa propre extériorité par rapport à soi, c'est-à-dire l'extériorité comme telle. Ou encore, l'être du mur, c'est son opposition à soi, sa représentation et la conscience est cette représentation. Le sujet n'est donc pas différent de l'objet, il désigne la condition phénoménale de l'objet, sa représentation, c'est-à-dire son objectivité même. La subjectivité du sujet n'est en Occident que l'objectivité de l'objet.

Le mouvement par lequel la subjectivité du sujet se révèle identique en fin de compte à l'extériorité et à son déploiement revêt historiquement les phases suivantes. Chez Descartes, l'appréhension sous le titre de « pensée » de la subjectivité comme expérience vécue et donc comme moment de la vie, appréhension qui se laisse reconnaître dans l'affirmation décisive selon laquelle « sentir, c'est encore penser »¹, ne préoccupe pas longtemps le philosophe. Pas plus que sur l'essence de l'ipséité, Descartes ne s'interroge sur la structure intérieure de la subjectivité pour autant qu'elle est et peut-être identique à la vie. Très vite au contraire, dès la troisième *Méditation*, l'intérêt de la recherche se déplace vers la relation de la conscience à son corrélat, du *cogito* au *cogitatum*, et c'est celui-ci en réalité et le mouvement vers lui de la conscience, progressivement réduite à ce « mouvement vers », à l'ouverture de l'extériorité, qui viennent faire le thème de la problématique. L'idée de Dieu, à titre de contenu intentionnel, le *cogitatum* en général, son mode de présentation dans l'idée claire

1. Descartes, *Méditation seconde* ; *Principes de la philosophie*, § 9.

et distincte et dans l'évidence, c'est-à-dire dans l'objectivité, et cela selon les modes phénoménologiques de son accomplissement effectif, voilà le télos qui dirige désormais la recherche, laquelle vise ultimement à établir l'existence du monde, à légitimer l'ensemble des assertions portées sur lui, c'est-à-dire à fonder transcendentale une théorie de la connaissance et du savoir scientifique en général.

Est-il besoin d'observer que, dans la grandiose reprise par Husserl du projet cartésien et en dépit de réserves qui ne portent en fin de compte que sur le maintien dans le cartésianisme de certaines constructions transcendantes, c'est au même glissement de l'intérêt de la matière conscientielle, un moment considérée sous le titre de « hylé », à l'intentionnalité, c'est-à-dire à l'irruption triomphante de l'extériorité, qu'on assiste. Husserl parle de la conscience comme d'une vie, l'expérience est ce qu'elle vit, l'*Erlebnis*. Les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* veulent cerner la substance de cette vie comprise comme un champ de présence originaire, comme le Présent vivant. Mais ce présent n'outrepasse la limite abstraite de l'instant que pour autant que se noue continuellement à lui la chaîne ininterrompue des rétentions et des protentions qui font de ce présent une totalité concrète mais ne désignent rien d'autre, en tant qu'intentionnalités, que le premier éclatement de l'être à l'extérieur de soi et sa réitération indéfinie. Il est vrai que Husserl aperçoit, de façon géniale, que ce ne sont pas ces intentionnalités de la synthèse passive originelle de l'expérience qui peuvent nous donner la vie, parce qu'alors, offerte à la rétention, cette vie ne serait qu'une vie au passé ou, dans la protention, une vie à venir. Il faut donc reconnaître que le premier surgissement de la présence, c'est-à-dire la vie, est antérieur à ce perpétuel glissement de l'impression au passé ; il réside justement dans l'impression elle-même comme impression originelle (*Ur-impression*). Seulement la pensée de Husserl vient précisément mourir devant cette impression dont il est incapable de saisir l'essence intérieure qui n'est autre, pourtant, que celle de la vie. L'impression peut bien, dès lors, mais c'était déjà le cas dans le kantisme et chez Hume, contenir l'existence, elle se propose comme une donnée mystérieuse et non comprise dans son être, comme un contenu opaque et, très précisément, le contraire de la vie. Car la vie est la vérité, elle n'est vivante que comme révélation de soi et comme constituée dans le

tréfonds de son être et de part en part par cette révélation. Or il est très remarquable de voir que Husserl, quand il veut traiter la vie selon les descriptions mêmes de la phénoménologie, est incapable de confier l'accomplissement de cette révélation à un pouvoir autre que l'intentionnalité. Le flux de la conscience ne parvient à la manifestation de soi que par le jeu des intentionnalités longitudinales qui courent le long de ce flux et, maintenant dans l'être chacune de ses phases, le donnent ainsi à lui-même à chaque instant. Le merveilleux être pour soi du flux est sa constante référence intentionnelle à soi-même, la donation première, comme autodonation, n'a pas d'autre site que le creux de l'extériorité. Aussi bien voit-on la phénoménologie s'orienter vers l'examen exclusif des problèmes constitutionnels, c'est-à-dire de la constitution transcendante de l'être. Celui-ci n'est chaque fois qu'un corrélat intentionnel, un *cogitatum*, et la philosophie de Husserl retrouve les chemins ou les impasses de l'idéalisme et du rationalisme de la pensée classique.

C'est sans doute chez Kant, auquel nous avons déjà dû faire allusion, que cette pensée laisse paraître ses plus évidentes limites. L'incapacité de la problématique kantienne à saisir la vie ou même à pressentir son essence transparaît dans la fameuse critique du paralogisme de la psychologie rationnelle qui retire toute légitimité au concept d'âme identique en fait à celui de la vie. C'est en effet l'être réel du moi que la *Critique* prétend dérober à ce moi lui-même, et cela sous prétexte que nous ne connaissons que des phénomènes et que notre moi en est un. Mais la revendication de la phénoménalité qui fait la puissance de l'argumentation kantienne demeure tributaire du concept occidental de l'être. Être sur le mode du phénomène veut dire en effet, pour Kant, être donné à l'intuition et pensé par l'entendement. Mais pensée et intuition sont l'une et l'autre représentation, c'est-à-dire projection ekstatique d'un horizon de visibilité. Que l'être réel du moi ne puisse, comme le démontre Kant, s'exhiber dans une intuition et qu'il n'y en ait pas non plus de concept, cela montre justement qu'il est irréprésentable, que l'essence de l'ipséité est irréductible à l'extériorité ou encore que les présuppositions de l'ontologie kantienne demeurent fermées à l'être de la vie. Il en résulte en outre que le kantisme est impuissant à fonder ce qu'il appelle du moins l'existence phénoménale du moi. Le contenu du sens interne est une

impression aveugle que rien ne permet de rattacher à un moi, et à celui-ci plutôt qu'à celui-là ou qu'à l'être étranger. La forme de ce sens n'est que la forme vide de la représentation dont on ne voit pas pourquoi un je doit l'accompagner, d'autant que cette représentation d'un je n'a, selon l'auteur de la *Critique* lui-même, « aucun contenu »¹.

Une forme vide, un contenu mort, telle est la situation métaphysique qui domine la pensée occidentale à travers ses formulations les plus diverses. Dans la mesure où l'être déploie son essence par l'exposition de l'ekstase, il se produit et se propose comme un être dépourvu d'intériorité, inhabité, n'offrant jamais de lui que ses « dehors », une surface, une plage sans épaisseur sur laquelle le regard glisse et vient mourir. De telle manière que tout approfondissement de la connaissance qu'on prétendait en avoir ne peut signifier que la venue d'une nouvelle apparence objective, d'un nouveau « dehors » et que l'être n'est lui-même que la succession ekstatique de ces apparences entre lesquelles il s'éparpille et dont chacune renvoie à l'autre selon une transcendance sans fin dont le mouvement n'est pas dissociable de l'accomplissement inlassable de l'extériorité, c'est-à-dire aussi bien du temps. Ce n'est donc pas seulement la chose spatiale qui, en vertu d'une nécessité qui lui serait propre, ne se donne à nous qu'à travers la série ouverte de ses silhouettes, de telle sorte que son être ne serait qu'un pôle idéal situé au-delà d'elles, l'être idéal lui-même comme omnitemporalité ; tout être possible en général obéit à la loi de la dispersion. Dans le monde toute existence est aliénée, brisée, indifférente, opaque, contingente, absurde. L'existence est brisée quand elle existe seulement hors de soi sous la forme de sa propre image, quand elle est devenue une représentation – et nous reconnaissons là le fond de l'idéalisme. L'existence est perdue quand ce qui lui confère l'effectivité ne réside plus en elle mais précisément hors d'elle, dans sa propre extériorité par rapport à soi. L'existence est aliénée quand la loi de son développement n'est plus la sienne, mais un esprit étranger. L'existence qui ne s'édifie plus et ne se développe plus à partir d'elle-même est contingente, et mon corps, dès qu'il n'est plus le jaillissement un avec soi du mouvement et du désir – ce que je suis et ce que je fais – dès que dans son être à

1. Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, A 381, IV, 239.

l'extérieur de soi il se résout en cette juxtaposition étrange de parties et en cet assemblage injustifiable de fonctions, n'offre plus à l'esprit de la conscience, c'est-à-dire n'est plus dans l'extériorité, que le paradoxe d'une configuration imbécile. Mais le délaissement de ce qui se montre dans la lumière de l'ekstase se réfère à celle-ci et au mode de dévoilement qu'elle accomplit chaque fois. Toute transcendance est le principe d'une facticité insurmontable, l'objectivité est pour la vie le plus grand ennemi.

L'être objectif dénué de raison est l'unique texte du rationalisme. Celui-ci recherche partout des évidences, des preuves, lesquelles signifient toujours une venue à l'évidence de ce qui doit être établi et ne peut l'être que de cette façon. Toute assurance, toute certitude provenant de la mise en objet, Heidegger a pu penser que la technique moderne accomplissait la téléologie du rationalisme et dévoilait sa véritable nature, à savoir la volonté de se soumettre l'étant en faisant de lui un objet, l'objet d'une action dont la théorie scientifique est l'une des formes les plus remarquables. Si cette action aboutit au ravage de la terre, c'est que la technique est aveugle à l'égard de l'essence où repose l'étant. Mais cette essence est justement celle de l'extériorité, c'est elle qui fait de l'étant un objet, le ravage du monde à l'époque de la théorie moderne est une conséquence de la théorie grecque, la technique s'inscrit dans l'histoire de l'être et lui appartient.

La tentative de récuser le rationalisme échoue aussi longtemps qu'elle s'appuie sur des présupposés ontologiques identiques. Ainsi en fut-il au milieu de ce siècle avec la philosophie dite de l'existence. Le renouvellement des thèmes, la substitution aux triangles et aux axiomes de l'existence historique et corporelle, de la relation à autrui, de l'angoisse et de la mort est moins opérante qu'il n'y paraît si l'historicité n'est que l'accomplissement de l'ekstase et la mort son corrélat, si le corps est défini par l'intentionnalité, si l'angoisse demeure incomprise en ce qui concerne sa possibilité intérieure la plus ultime, c'est-à-dire l'affectivité de la vie en elle. La déréliction de l'existence livrée au monde, la déhiscence du présent rongé par un néant, le « je ne suis pas ce que je suis », tout ce pseudo-pathos n'aurait pas prématurément vieilli s'il exprimait autre chose que le vieux règne de l'extériorité, s'il avait su trouver la voie qui conduit à la vie.

Car la vie demeure en elle-même. Elle n'a pas de dehors, aucune face de son être ne s'offre à la prise d'un regard théorique ou sensible, ni ne se

propose comme objet à une action quelconque. Nul n'a jamais vu la vie et ne la verra jamais. La vie est une dimension d'immanence radicale. Pour autant que nous puissions penser cette immanence, elle signifie donc l'exclusion de toute extériorité, l'absence de cet horizon transcendantal de visibilité où toute chose est susceptible de devenir visible et qu'on appelle le monde. La vie est invisible. Cependant, l'invisible n'est un concept adéquat pour penser la vie que si nous le distinguons absolument d'un invisible qui n'est qu'un mode limite du visible et appartient donc encore en fait au système de la conscience comme un de ses degrés. Ainsi l'impression husserlienne, après sa conversion rétentionnelle, parcourt la série des places temporelles qui s'enfoncent de plus en plus dans le passé, avec une clarté qui ne cesse de diminuer, pour sombrer à la limite dans l'« inconscient ». Ainsi encore cet écoulement temporel, pour autant qu'il n'est plus perçu mais reproduit dans l'imagination ou le souvenir, se donne encore à nous avec ses différences phénoménologiques correspondant aux différences temporelles, de telle manière cependant que l'ensemble de l'écoulement, n'étant plus présent en personne mais seulement sur le mode du *quasi*, se trouve affecté d'un déficit phénoménologique supplémentaire et spécifique, propre à la reproduction. Avec toutes ces modifications cependant, nous avons affaire à la conscience et à ses degrés, non à la vie. Pour dissocier radicalement l'invisible de la vie des modes déclinants de la phénoménalité du monde, nous dirons simplement ceci : un mode d'objectivité ou de conscience est toujours susceptible de se transformer en un autre, une conscience confuse, obscure ou marginale peut se muer en une conscience claire, distincte et finalement en la pleine lumière de l'évidence. Le procès phénoménologique d'élucidation, tout procès de clarification en général, toute prise de conscience, qu'elle soit celle de l'intellectualisme ou de la psychanalyse, toute pensée repose sur cette possibilité inscrite dans le cours de l'expérience et identique à lui. Au contraire, ce qui appartient à la vie et se trouve constitué en son être comme invisible est par principe incapable de se muer en la détermination du visible ou dans l'une quelconque de ses modalités. La vie n'est ni consciente, ni subconsciente, ni inconsciente et elle n'est pas non plus susceptible de le devenir.

Pour cette raison aussi l'invisible de la vie n'a rien à voir avec la non-vérité originelle qui serait au fondement de toute vérité. Si le dévoilement

se produit à partir de ce qui n'est pas dévoilé et le suppose, dévoilement et non-dévoilement sont ceux d'un monde et doivent être compris à partir de lui. Encore moins l'invisible serait-il la simple négation du visible ou son résultat, l'hypostase d'un terme négatif prétendant valoir pour l'être et définir sa positivité. Car, si la vie n'a pas de visage, elle n'est pas rien, elle n'est pas la simple privation de la phénoménalité.

La vie se sent, s'éprouve elle-même. Non qu'elle soit quelque chose qui aurait, de plus, cette propriété de se sentir soi-même, mais c'est là son essence : la pure épreuve de soi, le fait de se sentir soi-même. L'essence de la vie réside dans l'auto-affection. Parce que le concept de l'auto-affection est le concept de la vie, il doit être pensé de façon rigoureuse. Cette rigueur est perdue quand l'auto-affection désigne, chez Kant et puis chez Heidegger, le sens interne. Avec le sens interne, c'est bien l'être le plus intime de la subjectivité et ce qui fait d'elle la vie qui se trouve questionné en sa possibilité première. Comment l'élaboration de cette question aboutit chez ces deux auteurs à une méprise décisive, on le voit à ceci que l'affection qui s'accomplit dans le sens interne est celle du temps lui-même par l'horizon temporel tridimensionnel qu'il projette ekstatiquement ; c'est en ce sens une affection du temps par lui-même et c'est la raison pour laquelle Heidegger l'exprime en termes kantien comme « auto-affection ». Mais il est clair aussi que cette affection du temps par l'horizon ekstatique qu'il projette et qu'il reçoit est une affection par le milieu originel de l'altérité, c'est la mise en image d'un monde, c'est ce monde dans sa mondanité pure, c'est l'extériorité transcendante qui constitue le seul contenu de cette affection. Une telle affection n'est autre que la sensibilité en sa structure spécifique, car le sens désigne toujours une affection par quelque chose d'étranger au pouvoir qui le sent. Au contraire la vie, en son affection première, n'est point affectée par quelque chose d'autre qu'elle. Elle constitue elle-même le contenu qu'elle reçoit et qui l'affecte. La vie n'est pas une autoposition, une auto-objectivation, elle ne se pose pas devant elle pour s'affecter elle-même dans un se voir soi-même, un s'apercevoir soi-même, au sens d'une manifestation de soi qui serait la manifestation d'un objet. Car c'est là ce que la vie n'est pas, ne peut pas être. La vie s'affecte, est pour soi, sans se proposer à elle-même dans l'objection de l'ekstase, elle se sent sans que ce soit

par l'intermédiaire d'un sens, du sens interne ni d'un sens quelconque en général. Mais cette auto-affection originelle en un sens vraiment radical, au sens d'une immanence absolue exclusive de toute rupture intentionnelle et de toute transcendance, n'est pas un postulat de la pensée. Nous n'avons pas à construire l'être logiquement ou dialectiquement, nous n'en cherchons pas les conditions selon la voie d'une analyse réflexive, nous ne disons pas « il faut bien que », il faut bien que la subjectivité soit pour elle-même, que la vie se fasse être comme le simple et le permanent, comme l'Un et le soi-même, avant de pouvoir être affectée par quoi que ce soit d'autre. La phénoménologie a les moyens de se confronter avec les problèmes ultimes de la philosophie et, d'une certaine façon, elle seule peut le faire. Ce qui se sent et s'éprouve soi-même, sans que ce soit par l'intermédiaire d'un sens, est dans son essence affectivité. L'affectivité est l'essence originaire de la révélation, l'auto-affection phénoménologique de l'être et son surgissement premier. Voilà pourquoi l'invisible n'est pas le concept antithétique, formel et vide de la phénoménalité, mais son effectuation dans l'effectivité du sentiment.. Voilà pourquoi aussi l'invisible ne peut se muer en des déterminations du visible ni parcourir la série des degrés de conscience de l'inconscient à la pleine lumière de l'évidence, parce que là où la vie déploie son règne originel dans l'effectivité du sentiment de soi, il n'y a pas d'extériorité et il ne saurait y en avoir. Ainsi s'expliquent les remarques des simples psychologues ou d'un philosophe profond comme Scheler sur le trouble qu'apporte l'attention au jeu normal de nos sentiments. Il ne s'agit en aucune façon d'une intervention de la conscience dans le cours de notre vie mais, tout au contraire, d'une impossibilité de principe pour le regard intentionnel de découvrir cette vie dans sa réalité, c'est-à-dire dans l'intériorité radicale de l'auto-affection de son affectivité. L'être, nous devons le dire avec force contre Heidegger, n'est pas ce qui doit être pensé, il ne peut l'être. Et ce n'est pas une modification de cette pensée, une nouvelle façon d'appréhender la réalité, de l'interpréter ou de la comprendre, qui est susceptible de modifier quoi que ce soit à celle-ci, pour autant qu'elle réside dans la vie. « Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur vie. » Et cela non point parce que cette conscience serait imparfaite ou provisoire, mais parce que le milieu où elle se meut, l'être étendu devant

qu'elle veut prendre dans sa perception rassemblante et offrir à la lumière de l'intelligibilité, ne contient pas l'essence de la vie mais l'exclut. C'est pourquoi encore, sur la prétention, en fin de compte celle du rationalisme, de modifier par une prise de conscience, un progrès de la connaissance, un gain d'objectivité, la vie des gens et son histoire propre, il faut sourire. Car un changement de la réalité ne peut se produire que là où cette réalité déploie son essence, dans la vie, en elle et par elle. Un tel changement intervenant dans la vie, à partir d'elle et comme son mouvement propre, comme changement réel dans son opposition flagrante à l'impuissance du discours théorique, de toute théorie et de toute idéologie en général, nous le nommons *praxis*.

Quel est ce mouvement de la vie, voulu à partir d'elle et produisant inlassablement ce qu'il produit ? En premier lieu un tel mouvement est par principe individuel, il est la propre transformation de l'individu en même temps qu'il résulte de lui comme son œuvre propre. Et cela parce que la vie, trouvant son être-vivant dans l'auto-affection de son affectivité, est par là même monadique. L'auto-affection est l'essence de l'ipséité si le Soi est le fait de se sentir soi-même, l'identité de l'affectant et de l'affecté. La vie n'est donc pas comme un fleuve indifférent à la nature des roues qu'il fait tourner, l'être n'a pas besoin de se nier dans son universalité pour se donner le moment de la particularité. Bien au contraire le particulier, si l'on veut parler ce langage, est l'essence de l'être, sa possibilité la plus intime, et le déploiement de sa positivité. Le moi, un moi, ne se différencie pas d'un autre par certaines qualités naturelles, psychiques ou spirituelles, par le fait qu'il est plus sensible ou plus intelligent, qu'il est né à tel endroit ou à telle époque, et le *principium individuationis* ne doit rien aux catégories de l'extériorité. Un moi se différencie d'un autre parce qu'il est lui-même originellement, et il l'est dans son auto-affection et par elle. C'est cet être-soi dans l'affectivité et par elle qui met toute vie en relation avec soi, qui fait qu'elle est la vie et en même temps l'oppose à toute autre, dans la suffisance absolue de son individualité radicale.

Chaque vie individuelle cependant n'est-elle pas tributaire du milieu où elle se développe comme de l'ensemble des circonstances qu'elle traverse et qui sont pour elle autant de hasards ? N'est-elle pas affectée à chaque instant par le monde et déterminée par cette affection ? Mais

l'affection de l'individu par le divers de la sensibilité présuppose son affection par le monde où ce divers se donne à sentir, présuppose la sensibilité elle-même. La sensibilité, toutefois, l'extase de l'horizon dans sa transcendance, présuppose à son tour l'auto-affection de cet acte qui nous ouvre au monde, présuppose la vie et son affectivité. Tout ce qui nous affecte dans le monde et nous touche, tout ce qui vient à nous ne peut le faire que pour autant que cette venue est d'abord la venue de la vie en soi-même, son expérience sans limites dans le sentiment. Voilà pourquoi rien de visible ne nous advient qui ne soit aussi un invisible. Parce que l'affectivité constitue l'essence de l'affection et sa vie cachée et fait d'elle une vie, ce que nous sentons, déterminé chaque fois par l'affectant, se trouve surdéterminé par l'effectivité de la vie en nous. C'est donc la vie qui rend compte ultimement de ce que nous éprouvons, c'est-à-dire d'elle-même. Il faut récuser les explications superficielles, celles qui prolifèrent aujourd'hui plus que jamais. Ce n'est pas le traumatisme de la naissance, les vicissitudes de la sexualité infantile ou adulte qui provoquent notre angoisse. Quelque chose comme l'angoisse, comme une tonalité affective quelconque en général, ne peut se produire que chez un être originellement constitué en lui-même comme auto-affection et comme trouvant son essence dans la vie et dans l'affectivité. Il y a bien des choses au monde qui suscitent nos souffrances et nos joies, mais elles ne le font que parce que souffrance et joie sont susceptibles de prendre forme en nous comme des possibilités de notre vie même et comme les modalités fondamentales de sa propre réalisation, c'est-à-dire de son effectuation phénoménologique.

Comment la vie porte-t-elle en elle des tonalités affectives fondamentales comme ses modalités propres ? En tant qu'elle s'éprouve elle-même dans l'immanence radicale de son auto-affection, la vie est essentiellement passive à l'égard de soi, elle est liée à soi, incapable de rompre ce lien, de prendre à l'égard de soi une distance quelconque. C'est là en effet ce qui caractérise la vie, l'impossibilité d'échapper à soi, de ménager en arrière de soi une position de repli où il lui serait loisible de se retirer, de se soustraire à son être propre et à ce qu'il peut avoir d'oppressant. Pour autant que la vie est acculée à soi dans la passivité insurmontable de cette épreuve de soi qui ne peut s'interrompre, elle est un souffrir, le « se souff-

frir soi-même » dans et par lequel elle est livrée irrémédiablement à elle-même pour être ce qu'elle est.

Dans l'épreuve pourtant de ce « se souffrir soi-même » et dans sa souffrance, la vie s'éprouve, parvient en soi, est donnée à soi dans l'adhérence parfaite de l'être rivé à soi, elle se gonfle de son contenu propre, jouit de soi, elle est la jouissance, elle est la joie. La dichotomie fondamentale de l'affectivité, le fait qu'un partage spontané s'effectue entre tous nos affects selon leur tonalité dite positive et agréable ou négative et désagréable, n'est pas une simple curiosité empirique ou une donnée naturelle, elle s'enracine dans l'essence de la vie et l'exprime. Mais alors c'est le cours de cette vie, la possibilité du passage de tous nos affects les uns dans les autres que nous comprenons. La joie succède à la peine non seulement parce qu'un événement favorable succède dans le monde à un événement défavorable, mais d'abord parce que la joie peut succéder à la peine. Et cette possibilité du passage de la peine à la joie est identiquement leur commune possibilité, l'essence dont elles dérivent l'une et l'autre, ainsi que Kierkegaard le découvrit quand il fit apparaître au fond du désespoir l'essence de la vie identique à la béatitude et qui y conduit.

Le passage de la souffrance à la joie nous place devant la réalité du temps. La vie est temporalité, mais la temporalité de la vie est difficile à penser. La philosophie moderne a fait faire à la pensée du temps d'immenses progrès. Pourtant, elle n'a pu produire une authentique phénoménologie de la temporalité de la vie mais seulement une phénoménologie de la conscience du temps, ce qui est tout différent. Une phénoménologie de la conscience du temps, c'est une phénoménologie de la représentation du temps, une phénoménologie qui traite le temps comme une représentation et finalement comme la structure même de la représentation, c'est-à-dire, ainsi qu'on l'a vu, comme l'éclatement originel de l'être dans l'extériorité. Ce qui fait la carence ontologique d'une pareille conception, c'est qu'elle se meut dans une dimension d'irréalité pure. Irréelles sont les places pures du futur et du passé et, de même, ce qui se montre en elles. Irréel le présent lui-même, pour autant qu'on le définit comme une conscience du présent, un horizon ekstatique et donc, encore, une extériorité. Le présent réel, le présent vivant est l'effectuation

phénoménologique de l'auto-affection, l'impression, si l'on veut, mais saisie dans son essence et sa possibilité la plus intérieure, dans l'immanence radicale de son affectivité. Tandis que le glissement de l'impression au passé signifie la substitution à cette temporalité immanente de la vie d'une conscience du temps où la substance du présent s'écoule hors de lui, où la fuite de toute effectivité dans l'extériorité, qui va dominer la pensée posthusserlienne comme elle domine la pensée moderne en général, est déjà à l'œuvre.

Mais alors en quoi consiste la temporalité que la phénoménologie n'a pas su penser, la temporalité réelle qui concerne la réalité, se meut en elle et ne la quitte pas un instant, la temporalité de l'impression elle-même, son automouvement, qui n'est pas le s'en aller hors de soi et hors de nous de ce qui était vivant en nous, qui n'est pas le brusque saut dans l'irréel, la mort à tout instant, mais justement le mouvement de la vie se produisant en elle comme son intériorité même et ce qui ne cesse de lui appartenir ? Un tel concept n'est-il pas contradictoire ? Que signifie « passer » si tout est là et ne cesse d'être là dans l'indissoluble lien à soi de l'auto-affection, si ce qui passe ne se sépare de soi, si ce qui passe est la vie qui demeure en soi-même ?

Considérons ma main, non la main objective qui ne touche pas la table, ne fait rien et n'a jamais rien fait, mais le pouvoir subjectif de préhension, le « Je Peux » fondamental dont l'auto-affection constitue notre corporéité originelle. Depuis notre naissance, ce pouvoir a accompli un grand nombre de mouvements dont nous disons aujourd'hui qu'ils sont passés. Où sont-ils ? Se sont-ils enfuis comme l'impression husserlienne, glissant du maintenant au passé à l'instant et au passé de plus en plus passé, dans une obscurité grandissante et, enfin, dans l'inconscient ? Et s'ils doivent revenir, le feront-ils à titre de souvenirs, sur le mode irréel de la production d'une représentation qui ne donne jamais l'original ? Ou bien l'acte de prendre, tous ceux que nous avons accomplis, tous ceux que nous accomplirons, ne sont-ils pas toujours et déjà là, sont-ils autre chose que l'auto-affection du pouvoir de préhension et son actualisation potentielle ? Et quand cesse cette actualisation, l'acte ne retombe pas hors de nous et ne s'éloigne pas loin de nous sur la ligne fuyante du temps, il demeure en nous comme le demeurer en soi-même de ce pouvoir,

comme cette tension latente qui définit notre être et n'est point aboli. Ce qui demeure et n'est plus conscient n'est pas la trace matérielle, l'être mort éclaté – juxtaposé – rassemblé dans l'inconscient mythologique de la pensée classique ou de ses séquelles freudiennes. Ce qui demeure et n'est plus conscient, et ne l'a jamais été, c'est le demeurer en soi-même de la vie en son être caché. Dans ce demeurer en soi tous les pouvoirs de la vie demeurent en eux-mêmes, ils se tiennent donc comme des pouvoirs effectifs, prêts à se déployer, eux qui ne cessent de se joindre à eux-mêmes et que je peux rejoindre, moi qui ne suis que leur être donné à eux-mêmes, moi qui suis leur vie. C'est pourquoi l'être ne peut décidément continuer à être pensé en termes d'extériorité. Tout ce qui vit et agit s'accomplit à partir de ce qui demeure en soi et comme ce qui demeure, s'accomplit sous la forme de l'itération et de la répétition. Rien ne revient mais tout provient, dans le présent vivant, du pouvoir de la vie.

Dans un apologue intitulé *Le plus proche village*, Kafka raconte l'histoire d'un vieil homme assis sur le pas de sa porte et qui regarde passer les gens. S'ils savaient, pense-t-il, combien la vie est brève, ils ne partiraient pas même pour le plus proche village car ils comprendraient qu'ils n'ont pas le temps d'y aller. Ce texte nous signifie l'irréalité du temps. Si nous regardons en arrière de nous notre vie passée, nous voyons bien que tout cela se réduit à rien, qu'il n'y a que cet instant que nous vivons. Et l'avenir, lui non plus, n'est rien. Si nous voulions nous retrouver dans ce temps, retourner, par exemple, malgré l'avertissement de Kafka, jusqu'au village de notre enfance, nous ne retrouverions rien, rien qui soit nous-mêmes et nous serions comme les croisés devant le tombeau vide d'un dieu. C'est que la vie est intériorité, et dans l'extériorité nul ne la trouvera jamais.

Étrangère au temps, à l'extériorité, éternelle – car l'éternité n'est autre que le lien indissoluble de l'auto-affection, l'éternité est l'essence de la vie – la vie exhibe pourtant en elle une temporalité propre, la temporalité réelle dont nous cherchons le concept. Celle-ci ne consiste pas seulement dans l'actualisation différenciée des potentialités constitutives de la vie, ni dans le passage continu des tonalités les unes dans les autres ; passage tel qu'en son sein aucune ne disparaît mais demeure en celle qui lui « succède » comme son essence et sa possibilité, en sorte que, à travers toutes

ces modalités, la vie ne cesse de s'éprouver *elle-même*, ne cesse pas. La temporalité la plus originelle de la vie doit se comprendre à partir de sa passivité foncière. La vie n'est pas seulement passive à l'égard de soi – ou plutôt cette passivité à l'égard de soi signifie la passivité de la vie à l'égard de son propre fondement. Que la vie s'éprouve veut dire qu'elle n'a pas posé elle-même le contenu de son affection – soi-même –, qu'elle l'éprouve comme ce qu'elle n'a pas posé mais lui est donné et ne cesse de lui être donné, comme ce qui vient en elle à partir de ce qu'elle n'est pas. Mais la vie n'a pas posé non plus son essence, le fait qu'elle vient ainsi en soi-même et ne cesse de s'éprouver dans cette jouissance de soi. La vie n'est rien d'autre que la passivité de cette venue en soi et le mouvement qui n'a pas de fin de cette venue en soi-même de la vie, c'est le temps. Ce qui vient ne vient pas à partir de l'avenir. Ce qui vient est la venue de la vie en soi-même, telle que la vie l'éprouve en s'éprouvant soi-même, de telle manière que, s'éprouvant soi-même, plongeant à travers la transparence de son affectivité, la vie plonge dans la puissance qui la pose et ne cesse de la poser.

Les réflexions que je viens de développer ne manqueront pas de paraître bien métaphysiques et à ce titre surannées, étrangères en tout cas au monde que nous voyons autour de nous, que la science thématise et dont l'objectivité semble constituer et garantir la réalité. Une philosophie de la vie n'est-elle pas suspecte, d'autre part, à cette science, ne tourne-t-elle pas le dos à l'effort de rationalité propre à notre culture ? Peut-on récuser celle-ci avec tant de légèreté ? Mais qu'adviendrait-il si l'on montrait que la raison elle-même a son fondement dans la vie ? Que ses catégories concrètes ne peuvent être déduites *a priori* de la pensée pure mais ne sont que l'expression et la représentation des catégories de la vie, que la causalité, par exemple, dont la raison, même si elle l'utilise constamment, est incapable de rendre compte, n'est autre que notre corporéité originelle et ce « Je Peux » fondamental que nous sommes ? Que la suprême preuve, enfin, qu'on peut donner, l'ultime « il est vrai que », présupposé par tout savoir et auquel tout énoncé fait référence, est la révélation originelle qui réside dans la vie et constitue proprement son essence ?

Quant à ce monde objectif dont l'objectivité semble garante, qu'adviendrait-il de lui à son tour, pourrait-il reposer plus longtemps sur

ce fondement si les phénomènes qui forment sa trame et s'offrent à la perception ne s'expliquaient ni par eux-mêmes ni par le milieu où ils puissent leur phénoménalité propre, si par exemple une critique radicale de l'économie politique établissait que l'ensemble des déterminations économiques, leurs variations comme leur simple maintien, ne relèvent pas d'une causalité économique mais du pouvoir de la vie et trouvent en elle son naturant véritable ? De telle manière que cet univers économique, où tout se passe à la surface et au grand jour, n'est en fait que le double irréel, arbitraire, impuissant et, en fin de compte, fantastique de ce qui s'accomplit ailleurs, dans « le laboratoire secret de la production », dit Marx¹, dans la subjectivité invisible des individus vivants. Ce sont donc les propriétés de cette subjectivité, les lois de la vie qui rendent compte des lois de l'économie et c'est d'abord à partir de cette subjectivité vivante que sont construites les réalités économiques qui leur servent d'équivalents objectifs, sans que cette équivalence et la rationalité qu'elle fonde puissent cesser d'être illusoires. Le grand malaise qui parcourt le monde ne sera pas dissipé par un progrès du savoir scientifique mais par la venue de nouvelles formes de la vie. Une philosophie de la vie n'est pas la survivance d'une métaphysique aujourd'hui sans objet, elle seule peut guider le regard transcendantal jusqu'à la compréhension intérieure de ce monde – sans cela énigmatique – au milieu duquel il nous est donné de vivre, comme elle peut seule aussi ouvrir à chacun le chemin qui conduit jusqu'à lui-même.

1. Karl Marx, *Œuvres*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1963. I, p. 725.

III

PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA VIE*

La phénoménologie de la vie s'inscrit dans le grand courant philosophique qui a pris naissance en Allemagne à la fin du XIX^e siècle avec Edmund Husserl et qui, avec des penseurs majeurs comme Martin Heidegger et Max Scheler, s'est continué à travers tout le XX^e siècle pour être encore vivant aujourd'hui, en France notamment. Je voudrais montrer en quoi la phénoménologie de la vie est tributaire de ce mouvement de pensée qui est l'un des plus importants de notre culture, en quoi elle s'en écarte.

L'originalité de la phénoménologie doit se comprendre à partir de l'objet qu'elle s'est assigné. Alors que les autres sciences étudient des phénomènes spécifiques – physiques, chimiques, biologiques, historiques, juridiques, sociaux, économiques, etc. – la phénoménologie s'interroge sur ce qui permet à un phénomène d'être un phénomène, c'est-à-dire sur la phénoménalité pure en tant que telle. Cette phénoménalité pure, on peut lui conférer divers noms : manifestation pure, monstration, dévoilement, découverte, apparaître, révélation, ou encore, d'un mot plus traditionnel : vérité. Dès que l'objet de la phénoménologie est compris dans

* Conférence prononcée à l'Académie des beaux-arts de Munich, le 14 novembre 2000, et publiée dans *Présentaine* (« le vivant »), n^{os} 14-15, décembre 2001, p. 11-25.

sa différence d'avec celui des autres sciences une distinction s'impose, semble-t-il : celle du phénomène considéré dans son contenu particulier d'une part, de sa phénoménalité d'autre part ; en d'autres termes la distinction entre ce qui se montre, ce qui apparaît, et le fait d'apparaître, l'apparaître pur en tant que tel. C'est cette différence que Heidegger formule à sa façon au § 44 de *Sein und Zeit* lorsqu'il distingue la vérité au sens second, ce qui est vrai, ce qui est dévoilé, et, d'autre part, le dévoilement en tant que tel, le « phénomène le plus originaire de la vérité » (*Das ursprünglichste Phänomen der Wahrheit*)¹.

Une autre intuition liminaire de la phénoménologie est que l'apparaître est plus essentiel que l'être : c'est seulement parce qu'elle apparaît qu'une chose est susceptible d'être. Pour le dire avec Husserl, d'une formule empruntée à l'École de Marburg et que je modifie légèrement : « Autant d'apparaître, autant d'être. » Cette préséance de la phénoménologie sur l'ontologie, je la radicaliserai en disant que c'est seulement si l'apparaître apparaît en lui-même et en tant que tel que quelque chose, quoi qu'il soit, peut apparaître à son tour, se montrer à nous. En dépit de ces diverses précisions, la présupposition phénoménologique de la phénoménologie reste encore totalement indéterminée. Car enfin que veulent dire les principes de la phénoménologie – tels que « autant d'apparaître, autant d'être », ou encore son mot d'ordre : « Droit aux choses mêmes » (*Zu den Sachen selbst*) – tant que n'est pas défini en toute clarté en quoi consiste le fait d'apparaître, le mode phénoménologique concret selon lequel apparaît cet apparaître pur – la matière phénoménologique pure en quelque sorte en laquelle se phénoménalise la phénoménalité en tant que telle. Or, si l'on adresse cette question à la phénoménologie historique on s'aperçoit que, derrière l'indétermination phénoménologique des principes de la phénoménologie et à la faveur de cette indétermination, se glisse une certaine conception de la phénoménalité, celle-là même qui se présente d'abord à la pensée ordinaire et qui constitue du même coup le préjugé le plus ancien et le moins critique de la philosophie traditionnelle. C'est la conception de la phénoménalité qui est empruntée à la perception des objets du monde, soit, en définitive, l'apparaître du monde lui-même.

1. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 220-221.

On n'acceptera peut-être pas facilement que chez le fondateur de la phénoménologie, Husserl, la réponse à la question explicitement posée du « comment » de la donation des objets (*Gegenstände im Wie*- « objets dans le comment »)¹ soit l'apparaître du monde. Husserl ne réfère-t-il pas, de façon traditionnelle, le principe de la phénoménalité à la conscience et ainsi à une sorte d'« intériorité » ? On ne peut oublier cependant la définition essentielle de la conscience comme *intentionnalité*. Comprise comme intentionnelle, la conscience n'est rien d'autre que le mouvement par lequel elle se jette au-dehors, sa « substance » s'épuise dans cette venue au-dehors qui produit la phénoménalité. Révéler dans une telle venue au-dehors, dans une mise à distance, c'est *faire-voir*. La possibilité de la vision réside dans cette mise à distance de ce qui est posé devant le voir et ainsi vu par lui. Telle est la définition phénoménologique de l'objet : ce qui, posé devant, est rendu visible de cette façon. L'apparaître est ici l'apparaître de l'objet en un double sens : en ce sens que ce qui apparaît c'est l'objet, en ce sens aussi que ce qui apparaît étant l'objet, le mode d'apparaître ici en question est le mode d'apparaître propre à l'objet et le rendant visible : cette mise à distance en laquelle surgit la visibilité de tout ce qui est susceptible de devenir visible pour nous. Cette question alors ne peut être éludée : L'intentionnalité qui fait voir toute chose, comment se révèle-t-elle à elle-même ? Serait-ce en dirigeant sur elle-même une nouvelle intentionnalité ? La phénoménologie peut-elle éviter alors l'amer destin de la philosophie classique de la conscience entraînée dans une régression sans fin, obligée de placer une seconde conscience derrière celle qui connaît – en l'occurrence une seconde intentionnalité derrière celle qu'il s'agit d'arracher à la nuit ? Ou bien existe-t-il un autre mode de révélation que le faire-voir de l'intentionnalité, dont la phénoménalité ne serait plus celle du dehors ? Il n'y a pas de réponse à cette question dans la phénoménologie. Ainsi prend naissance en elle une crise d'une extrême gravité qui conduit à l'aporie. C'est la possibilité même de la phénoménalité qui fait problème si le principe de la phénoménalité échappe à celle-ci. Comme on sait, Husserl a dû livrer en dernière instance l'ego qui constitue à l'« anonyme ».

1. Edmund Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, PUF, 1964, p. 157.

C'est chez Heidegger que l'apparaître du monde est conduit à son plus haut degré d'élaboration. Dès le § 7 de *Sein und Zeit*, le phénomène est compris au sens grec – *phainomenon* – à partir de la racine *pha, phos*, qui signifie la lumière, en sorte qu'apparaître signifie venir dans la lumière, la clarté, c'est-à-dire « ce à l'intérieur de quoi quelque chose peut devenir visible, manifeste en lui-même » (*d.h. das worin etwas offenbar, an ihm selbstsichtbar werden kann*). Le monde est cet horizon ek-statique de visibilité à l'intérieur duquel toute chose peut devenir visible et, qu'il s'agisse, avec cet « horizon », de l'extériorité, du « hors de soi » comme tel, c'est ce que la deuxième partie de *Sein und Zeit* déclare explicitement. Le monde y est identifié à la temporalité et la temporalité n'est rien d'autre que « le hors de soi originaire en et pour lui-même » (« *Zeitlichkeit ist das ursprüngliche "Außersich" an und für sich selbst* »)¹.

À l'apparaître du monde appartiennent trois traits décisifs. Leur brève énumération servira d'introduction à la phénoménologie de la vie dont la première thèse sera qu'aucune vie n'est susceptible d'apparaître dans l'apparaître du monde.

1) Pour autant que ce dernier consiste dans le « hors de soi », dans la venue au-dehors d'un Dehors, alors tout ce qui se montre en lui se montre au-dehors : comme *extérieur*, comme autre, comme différent. Extérieur, parce que la structure en laquelle il se montre est celle de l'extériorité. Autre, parce que cette structure ek-statique est celle d'une altérité primordiale (tout ce qui est hors de moi est autre que moi, tout ce qui est hors de soi est autre que soi). Différent, parce que cette Ek-stase est identiquement une Différence, l'opération qui, creusant l'écart d'une distance, rend différent tout ce à quoi il est donné d'apparaître à la faveur de cette mise à distance – dans l'horizon du monde. Un tel apparaître détourne de soi avec une telle violence, il jette au-dehors avec tant de force, n'étant rien d'autre que cette expulsion originaire d'un Dehors, que tout ce à quoi il donne d'apparaître ne peut jamais être autre chose, en effet, que de l'extérieur, au sens terrible de ce qui, mis dehors, chassé en quelque sorte de sa Demeure véritable, de sa Patrie d'origine, privé de ses biens les plus propres, se trouve dès lors abandonné, sans appui, perdu

1. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 329.

– la proie de ce délaissement auquel Heidegger devait livrer l'homme pour en avoir fait, en tant qu'« être-au-monde », un être de ce monde, rien de plus.

2) L'apparaître qui dévoile dans la Différence du monde ne rend pas seulement différent tout ce qui se dévoile de la sorte, il lui est dans le principe totalement *indifférent*, il ne l'aime ni ne le désire, il ne le protège d'aucune façon, n'ayant aucune affinité avec lui. Qu'il s'agisse du ciel qui se couvre ou de l'égalité des rayons du cercle, d'une chèvre ou d'un hydravion, d'une image ou d'une chose réelle, ou encore de la formule qui contiendrait le secret de l'univers, peu lui importe. Comme la Lumière dont parle l'Écriture et qui luit sur les justes comme sur les injustes, l'apparaître du monde éclaire tout ce qu'il éclaire sans faire acception des choses ou des personnes, dans une neutralité terrifiante. *Il y a* les victimes et les bourreaux, les actes charitables et les génocides, les règles et les exceptions, et les exactions, le vent, l'eau, la terre, et tout cela se tient devant nous de la même manière, dans cette ultime manière d'être que nous exprimons en disant : « Cela est », « Il y a ».

3) Seulement cette indifférence de l'apparaître du monde à ce qu'il dévoile dans la Différence et qui fait de lui tout sauf un Père pour ses Fils, un frère pour ses frères, un ami pour ses amis (un ami qui sait tout ce que sait son ami, un frère qui sait tout ce que savent ses frères et d'abord le premier d'entre eux, le Fils Premier Né) – une telle indifférence, disons-nous, cache une indigence plus radicale. *L'apparaître du monde n'est pas seulement indifférent à tout ce qu'il dévoile, il est incapable de lui conférer l'existence.* C'est sans doute cette incapacité de l'apparaître du monde à rendre compte de ce qui se dévoile en lui qui explique son indifférence à son égard. Indifférence, neutralité veulent dire ici *impuissance* et en proviennent. Heidegger, qui le premier a pensé le concept du monde dans sa signification phénoménologique originaire comme pur apparaître, n'a méconnu ni cette indifférence (l'angoisse en laquelle tout devient indifférent), ni cette impuissance. Le dévoilement dévoile, découvre, « ouvre », mais ne crée pas (*macht nicht, öffnet*). Ainsi se découvre l'indigence ontologique de l'apparaître du monde, incapable de poser par lui-même la réalité.

Or, cette indigence ontologique de l'apparaître du monde ne résulte pas d'une thèse proprement heideggerienne, on la trouve déjà dans la *Cri-*

tique de la raison pure de Kant¹. Celui-ci a compris la question du monde comme phénoménologique. C'est pourquoi la *Critique* consiste dans une description d'une extrême rigueur de la structure phénoménologique du monde. Celle-ci est co-constituée par les formes *a priori* des intuitions pures de l'espace et du temps ainsi que par les catégories de l'entendement. « Formes d'intuition pure » veut dire pures manières de faire-voir, considérées en elles-mêmes, indépendamment du contenu particulier et contingent (désigné comme « empirique ») de ce qu'elles font voir chaque fois. « *A priori* » veut dire que ces pures manières de faire-voir précèdent toute expérience effective. Au-delà de leur spécificité (substance, causalité, action réciproque), les catégories de l'entendement ont la même signification phénoménologique fondamentale, celle d'appartenir au faire-voir et de le rendre possible en assurant son unité. Or, la structure phénoménologique de ce pouvoir unifiant est la même que celle des intuitions pures, c'est un faire-voir qui consiste dans le fait de poser au-dehors ce qui devient visible de cette façon. Selon l'affirmation décisive de Kant, les formes de l'intuition et les catégories de l'entendement sont les unes et les autres des représentations. Représenter de cette façon se dit en allemand *vor-stellen*, qui signifie très exactement : « poser-devant ». Or, ce qui nous importe en tout ceci, la thèse réitérée de la *Critique*, c'est que la formation phénoménologique du monde dans l'action conjointe et cohérente de ces divers « faire-voir » est à jamais incapable de poser par elle-même la réalité qui constitue le contenu concret de ce monde – réalité que Kant a dû demander à *la sensation*.

Mais l'appel à la sensation qui délivre seule la réalité cache en lui un appel à *la vie*, c'est-à-dire à un mode d'apparaître radicalement différent. La vie est de part en part phénoménologique. Ce n'est ni un étant ni un mode d'être de l'étant. Ce n'est pas la vie dont parle la biologie. À vrai dire la biologie moderne ne parle plus de la vie. Depuis la révolution galiléenne, son objet se réduit à des processus matériels homogènes à ceux qu'étudie la physique. La seule vie qui existe est la vie phénoménologique transcendante qui définit le mode originaire de la phénoménalité pure, à laquelle nous réserverons désormais, pour la clarté de l'exposé, le nom de

1. Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, PUF, 1993.

révélation. La révélation propre à la vie s'oppose trait pour trait à l'apparaître du monde. Alors que ce dernier dévoile dans le « hors de soi », n'étant que le « hors de soi » comme tel, en sorte que tout ce qu'il dévoile est extérieur, autre, différent, le premier trait décisif de la révélation de la vie est que celle-ci, qui ne porte en elle aucun écart et ne diffère jamais de soi, ne révèle jamais qu'elle-même. *La vie se révèle.* La vie est une *autorévélation*. Autorévélation, quand il s'agit de la vie, veut donc dire deux choses : 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. Ainsi l'opposition entre ce qui apparaît et l'apparaître pur, de là présente dans la pensée classique et portée au premier plan par la phénoménologie, disparaît dans le cas de la vie. La révélation de la vie et ce qui se révèle en elle ne font qu'un.

Partout où il y a Vie se rencontre cette situation extraordinaire qui se laisse reconnaître dans chaque modalité de la vie, fût-ce la plus humble impression. Soit une douleur. Parce que dans l'appréhension ordinaire une douleur est d'abord prise pour une « douleur physique », référée à une partie du corps objectif, pratiquons sur elle la réduction qui ne retient d'elle que son caractère douloureux, le « douloureux comme tel », l'élément purement affectif de la souffrance. Cette souffrance « pure » « se révèle à elle-même », ce qui veut dire que la souffrance seule nous permet de savoir ce qu'est la souffrance et que, ce qui est révélé dans cette révélation qui est le fait de la souffrance, c'est précisément la souffrance. Qu'en cette modalité de notre vie le « hors de soi » du monde soit absent, on le reconnaît en ceci qu'aucun écart ne sépare la souffrance d'elle-même et que, acculée à soi, accablée sous son propre poids, elle est incapable d'instituer vis-à-vis de soi un quelconque recul, une dimension de fuite à la faveur de laquelle il lui serait possible d'échapper à soi et à ce que son être a d'oppressant. En l'absence de tout écart intérieur à la souffrance, c'est la possibilité de diriger sur elle un regard qui est exclue. Personne n'a jamais vu sa souffrance, son angoisse ou sa joie. La souffrance, comme toute modalité de la vie, est *invisible*.

Invisible ne désigne donc pas une dimension d'irréalité ou d'illusion, quelque arrière-monde fantasmatique, mais précisément son contraire. C'est l'apparaître du monde, on l'a vu, qui, jetant toute chose hors de soi, la

dépouille du même coup de sa réalité, la réduisant à une série d'apparences extérieures dans lesquelles il est impossible de pénétrer parce qu'elles n'ont aucun « intérieur », chacune se bornant à renvoyer à une autre, aussi vide et privée de contenu qu'elle, dans ce jeu de renvois indéfini qu'est le monde. Selon l'aveu de Heidegger, l'apparaître du monde est, nous l'avons vu, incapable de créer ce qui se dévoile en lui. Dans la vie, au contraire, chacune de ses modalités est une réalité – réalité abrupte, immédiate, incontestable, invincible. Mais dès que je cherche à voir cette réalité, elle s'évanouit. Je peux bien former l'image de ma souffrance, me la représenter ; reste que la réalité de la souffrance ne se tient jamais hors d'elle. Dans la représentation de la souffrance, je suis seulement en présence d'une irréalité noématique, la signification « souffrance ». C'est seulement quand toute distance est abolie, quand la souffrance s'éprouve dans son pur souffrir et la joie dans son pur jouir qu'il s'agit d'une souffrance effective, que révélation et réalité ne font plus qu'un.

Voici alors le troisième caractère qui oppose la révélation de la vie à l'apparaître du monde : alors que ce dernier diffère de tout ce à quoi il donne de se montrer, en sorte qu'il lui est totalement indifférent, la vie au contraire garde en elle ce qu'elle révèle, elle demeure en lui, en chaque vivant, comme ce qui le fait vivre et elle ne le quitte jamais, aussi longtemps qu'il vit. C'est donc une nouvelle relation, étrangère au monde, propre et intérieure à la vie, qu'il nous faut maintenant considérer en elle-même : la relation jusque-là impensée de la vie au vivant et sans laquelle pourtant on ne peut rien comprendre à ce vivant que nous sommes. Étrangère au monde, acosmique, invisible, la relation de la vie au vivant est une *relation d'immanence absolue*. Car comment concevoir un vivant qui ne porterait pas en lui la vie ? Mais la question se pose également de savoir pourquoi il y a un vivant dans la vie, pourquoi aucune vie n'est possible qui serait une vie anonyme, impersonnelle, étrangère à toute individualité ? Or, pas plus que celle de l'immanence, la question de la relation de la vie au vivant n'est une question métaphysique, objet de constructions spéculatives ou de débats indéfinis. Elle relève de la phénoménologie et précisément d'une phénoménologie de la vie, dont elle devient la question centrale. C'est aussi une question originaire. Elle nous contraint de remonter à une vie absolue, à la Vie dont parle Jean.

La Vie absolue est la vie qui a le pouvoir de s'apporter elle-même dans la vie. La vie n'est pas, elle advient et ne cesse d'advenir. Cette venue de la vie est son éternel parvenir en soi-même. Le procès dans lequel elle se donne à soi, s'écrase contre soi, s'éprouve soi-même et jouit de soi, produisant ainsi constamment sa propre essence, pour autant que celle-ci consiste dans cette épreuve et cette jouissance de soi. Or, aucune épreuve ne se produit comme épreuve de soi si elle ne génère dans son accomplissement même l'Ipséité en laquelle il lui est donné de s'éprouver et de jouir de soi. Pour autant que nous ne parlons pas du concept de la vie mais d'une vie réelle, phénoménologiquement effective, alors l'Ipséité en laquelle cette vie réelle vient en soi en s'éprouvant soi-même en est une de phénoménologiquement effective elle aussi, c'est un Soi réel, le *Premier Soi Vivant* en lequel, s'éprouvant soi-même, la Vie se révèle à soi – son Verbe. Ainsi s'accomplit le procès d'autogénération de la Vie comme son procès d'autorévélation – de telle façon que celle-ci ne vient pas au terme de ce procès, mais lui appartient et lui est consubstantielle comme une condition immanente de son effectuation. « Au commencement était le Verbe. » Pas de vie sans un vivant, comme ce Soi que toute vie porte en elle pour autant qu'elle est cette épreuve de soi dont nous parlons. Mais pas de Soi sans cette Vie en laquelle tout Soi est donné en lui-même de sorte que, en dehors de la vie, aucun Soi n'est possible. Cette analyse de la Vie absolue ne nous éloigne-t-elle pas de la phénoménologie qui veut s'en tenir à des phénomènes concrets et vécus par nous, ne nous rejette-t-elle pas dans la spéculation, voire la dogmatique ou la croyance ? N'avons-nous pas cédé au « tournant théologique de la phénoménologie française »¹ dénoncé par Dominique Janicaud ?

Seulement ne sommes-nous pas, nous aussi, des vivants ? Des vivants au sens d'une vie qui s'éprouve soi-même, et non un complexe de processus matériels qui ne savent rien d'eux-mêmes. Des vivants qui sont eux aussi des Soi vivants. Cette étrange analogie entre le procès interne de la Vie absolue s'éprouvant soi-même dans le Soi du Premier Vivant et notre propre vie se révélant à soi dans ce Soi singulier que chacun de nous est à

1. Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, Éditions de l'Éclat, 1991.

jamais devient moins extraordinaire qu'elle semble à première vue si nous établissons d'abord leur distinction.

Notre vie est une vie finie incapable de s'apporter elle-même en soi. Le Soi que cette vie porte en elle est lui-même un Soi fini. « Moi, dit Husserl dans un manuscrit des années 1930, je ne suis pas seulement pour moi-même, mais je suis moi » (*Ich bin nicht nur für mich aber Ich bin Ich*). Je ne suis pas seulement pour moi, c'est-à-dire cet individu apparaissant dans le monde, chose parmi les choses, homme parmi les hommes, qui se représente constamment à lui-même, toujours en souci de lui-même, ne se préoccupant des choses et des autres qu'en vue de lui-même. Pour rapporter tout à soi, il faut d'abord être ce Soi à qui tout est rapporté, il faut pouvoir dire « *Ich, bin Ich* ». Précisément ce « *Ich bin Ich* » n'est rien d'originaire. Moi je suis moi-même, mais je ne me suis pas apporté moi-même dans ce moi que je suis. Je suis donné à moi-même, mais ce n'est pas moi qui me suis donné à moi-même. Je ne suis donné à moi-même, ma vie n'est donnée à soi dans ce Soi que je suis, que dans l'autodonation de la Vie absolue en son Verbe. De Soi tel que celui de l'homme, de Soi transcendantal vivant, il n'y en a jamais que dans le « Verbe de vie » de la première lettre de Jean, dont Paul dit qu'il est « l'aîné d'une multitude de frères » (*Épître aux Romains*, 8, 29)¹. Car nous aussi nous sommes nés de la Vie absolue. *Naître* ne veut pas dire venir au monde. Ce sont les choses qui apparaissent un instant dans la lumière du monde avant de s'évanouir en lui. Les choses ne « naissent » pas. *Naître* ne concerne que les vivants. Et *naître* pour ces vivants veut dire advenir en tant que l'un de ces Soi transcendants vivants que nous sommes chacun. C'est uniquement parce que nous sommes *venus dans la vie* que nous pouvons alors *venir au monde*.

Ainsi s'éclaire notre naissance transcendantale. Comment venons-nous dans la vie ? Nous venons dans la vie pour autant que la vie vient en soi et de la façon dont la vie vient en soi. C'est parce que la Vie absolue vient en soi en s'éprouvant soi-même dans l'ipséité du Premier Soi Vivant qui est son Verbe que tout homme donné à soi dans l'ipséité de cette vie

1. Toutes les citations de *La Bible* publiées dans ce recueil sont empruntées à *La Bible de Jérusalem*, Paris, Desclée de Brouwer, 1975.

vient en soi comme un Soi transcendantal vivant. C'est pour cette raison que toute vie, toute vie phénoménologique transcendante, est marquée en son cœur d'une individualité radicale et insurmontable.

Ici s'impose une remarque historique lourde de conséquences pour notre temps. La vie a été la grande absente de la philosophie occidentale tributaire de la Grèce qui définit l'homme par la pensée. Lorsqu'au début du XIX^e siècle la vie fait, avec Schopenhauer, son grand retour sur la scène européenne, c'est une vie privée d'individualité, anonyme, impersonnelle, sauvage, qui va établir son règne non seulement sur la philosophie mais sur la culture tout entière, lui conférant son caractère tragique et absurde, frayant la voie à la force brutale, à la violence, au nihilisme.

La phénoménologie de la vie est alors confrontée à une dernière question. Nous disions qu'en tout vivant la vie advient comme un Soi, lequel appartient à toute vie et à toute détermination de la vie. Ainsi n'y a-t-il aucune souffrance qui puisse n'être la souffrance de personne. Parce que Dieu est Vie, il faut dire en effet avec Maître Eckhart : « Dieu s'engendre comme moi-même »¹ – affirmation abyssale qui suffit à débouter toutes les « crises du sujet » du nihilisme contemporain. Si ce dernier cependant ne tient pas seulement la vie pour anonyme mais aussi pour inconsciente, c'est que, dupe ici encore du *phainomenon* grec qui réserve la manifestation à la lumière de l'extériorité, la modernité est incapable de saisir l'invisible dans sa positivité phénoménologique propre. En quoi consiste celle-ci ?

Considérons encore une fois la souffrance. Nous disions : c'est la souffrance qui révèle la souffrance ; mais cette proposition doit être corrigée. L'autorévélation de la souffrance qui s'accomplit dans la souffrance ne peut être le fait de la souffrance considérée dans son contenu particulier, s'il est vrai qu'elle s'accomplit aussi bien dans la joie, l'ennui, l'angoisse ou l'effort. C'est dans son affectivité en réalité que l'angoisse est révélée à elle-même, dans cette *auto-impressionnalité pathétique* qui constitue la chair de cette souffrance comme de toute autre modalité de la vie. C'est la raison pour laquelle ce sont toutes des modalités affectives. Il y a, selon l'intuition géniale de Maine de Biran, un « sentiment de l'effort » en

1. Maître Eckhart, « Sermon n° 6 », in *Traité et sermons*, Paris, Aubier, 1942, p. 146.

sorte que c'est seulement dans la peine de cet effort ou dans sa satisfaction que toute forme d'action est possible, non pas comme un déplacement objectif lui-même inconscient, mais comme un « Je peux » s'éprouvant soi-même, dans son affectivité et par elle. L'affectivité ne désigne donc aucune sphère particulière de notre vie, elle pénètre et fonde en dernier ressort le domaine entier de l'action, du « travail » et ainsi des phénomènes économiques, lesquels ne sauraient être séparés de l'existence humaine, comme on croit pouvoir le faire aujourd'hui.

De même, enfin, y a-t-il un pathos de la pensée qui explique le privilège accordé à l'évidence par la philosophie classique. Il est facile de reconnaître derrière ce privilège de l'évidence le règne du visible qui domine le développement de notre culture restée prisonnière de la « *theoria* » grecque. Seulement la pensée, y compris la pensée rationnelle, n'est donnée à elle-même que dans l'autorévélation pathétique de la vie et Husserl lui-même, en dépit de son effort pour fonder la méthode phénoménologique sur le voir de l'évidence, a dû écrire : « La conscience qui juge un "état de chose" mathématique est une impression. »¹

Opposons-lui donc ce fait décisif que toutes les modalités de la vie, celles de la pensée théorique et cognitive tout comme les autres, sont affectives en leur fond, et cela parce que la matière phénoménologique en laquelle se phénoménalise originairement la phénoménalité pure est une *Archi-passibilité* en laquelle seulement tout « s'éprouver soi-même » devient possible. Au dire de Jean, Dieu n'est pas seulement Vie, il est *Amour*. Ainsi est posée entre le pur fait de vivre et l'*affectivité* une connexion essentielle.

Si nos diverses tonalités trouvent leur possibilité ultime dans l'essence de la vie, il s'ensuit en premier lieu qu'elles ne s'expliquent jamais à partir des seuls événements mondains qu'on interprète comme leurs « motifs » ou comme leurs « causes ». « Un malheur est arrivé » dit-on. Ce qui signifie qu'un événement objectif – accident, maladie, deuil – a produit une souffrance au point d'être identifié à celle-ci. Un tel événement, si dramatique soit-il, ne peut toutefois produire un sentiment de souffrance

1. Edmund Husserl, *Leçons pour rare phénoménologie de la conscience intime du temps*, op. cit., p. 124.

que chez un être susceptible de souffrir, c'est-à-dire chez un vivant donné à lui-même dans une vie dont l'essence est l'Archi-passibilité. Pourquoi cependant un tel sentiment se trouve-t-il revêtir la forme de cette tonalité affective plutôt qu'une autre ? Comment ne pas observer ici que toutes les modalités de notre vie se répartissent selon le clivage d'une dichotomie décisive entre des modalités vécues comme positives – impressions de plaisir ou de bonheur – et des modalités dites négatives – impressions de douleur ou de tristesse. En sorte que notre existence tout entière semble prise dans un devenir affectif qui n'est nullement indéterminé, oscillant sans cesse entre malaise et satisfaction, souffrance et joie – les tonalités neutres comme l'ennui ou l'indifférence se présentant comme une sorte de neutralisation de cette oscillation primitive. Comment donc expliquer cette dichotomie si elle ne résulte pas des seuls événements du monde et doit pouvoir trouver son ultime condition en nous-mêmes ?

Nous avons répondu à cette question. Dans la mesure où l'essence du « vivre » est le « s'éprouver soi-même » dans l'immanence d'une auto-affection pathétique sans écart ni distance vis-à-vis de soi, la vie est marquée d'une passivité radicale à l'égard d'elle-même, elle est un « se souffrir soi-même », un « se subir soi-même », plus fort que toute liberté et dont nous avons reconnu la présence dans la plus modeste souffrance incapable d'échapper à soi, acculée à soi dans une passion primordiale propre à toute vie et à tout vivant. C'est uniquement en raison de ce « souffrir » primitif qui appartient à tout « s'éprouver soi-même » comme le mode phénoménologique concret de son accomplissement que quelque chose comme une « souffrance » est possible.

Dans l'accomplissement de ce « se souffrir soi-même » pourtant, la vie s'éprouve, parvient en soi, s'accroît de son propre contenu, jouit de soi – elle est la jouissance, elle est la joie. On le voit, *deux tonalités phénoménologiques originaires et fondamentales*, un *souffrir pur* et un *jouir pur*, s'enracinent *a priori* dans le « s'éprouver soi-même » qui constitue l'essence de toute vie concevable. C'est sur ce partage entre les deux tonalités phénoménologiques fondamentales que repose à son tour la dichotomie rendue manifeste sur l'ensemble de nos tonalités affectives. Mais ce qui se découvre alors à nous, en même temps que cette essence la plus profonde de la vie, c'est la possibilité apriorique et transcendante du passage de

toutes nos tonalités les unes dans les autres. Ce glissement continu de nos tonalités – qu'il s'agisse d'une transformation continue ou d'un brusque changement, d'un « saut » – est lisible lui aussi sur le devenir concret de notre existence quotidienne. Un tel devenir peut parfois sembler absurde et incompréhensible, soumis aux vicissitudes d'une histoire contingente ou au jeu de pulsions inconscientes. Ainsi en fut-il aux yeux du poète Verlaine lorsque, jetant un regard sur l'ensemble de son existence passée, il écrivit ce vers désabusé : « Vieux bonheurs, vieux malheurs, comme une file d'oies... »¹

Cette impression apparaît superficielle, toutefois, si nous comprenons que cette modification potentielle de nos multiples modalités s'inscrit dans une possibilité originaire du passage de l'une dans l'autre des tonalités phénoménologiques fondamentales appartenant à l'essence de la vie. Et cela parce que le souffrir pur est le mode phénoménologique concret selon lequel s'accomplit la venue de la vie en soi-même, son étreinte avec soi dans le jouir pur et ainsi la possibilité de toute forme concevable de bonheur et de joie, laquelle n'est jamais autre chose en fin de compte que la joie de vivre, le bonheur sans limite d'exister.

Considérées dans leur contenu phénoménologique spécifique, souffrance et joie sont différentes assurément, de même que malaise et satisfaction, désir et assouvissement. C'est même cette différence, la volonté de substituer les modalités positives aux modalités négatives qui déterminent le plus souvent l'action, et cela dès ses formes les plus élémentaires comme l'impulsion immédiate de tout besoin à se satisfaire. Pourtant, en dépit de leur différence et parfois de leur opposition violente, souffrance et joie ainsi que leurs multiples modalisations sont réunies dans une identité plus originaire, qui est celle du souffrir et du jouir co-constitutifs de l'essence de la vie et de son ipséité. Saisir cette identité la plus originaire suppose toutefois que nous ne perdions pas de vue la finitude de notre propre vie, c'est-à-dire que nous l'apercevions en son Fond, non plus là où il nous semble qu'elle s'éprouve elle-même dans une sorte de facticité psychologique toujours incapable de rendre compte d'elle-même, mais là

1. Paul Verlaine, « Sagesse » (I, VI), in *Sagesse, Amour, Bonheur*, Paris, Gallimard, 2001, p. 57.

où elle est donnée à soi dans l'autodonation de la Vie absolue, au lieu de notre naissance transcendante. Telle fut l'intuition géniale de Kierkegaard lorsqu'il comprit comment c'est au comble de sa souffrance, à la limite de son désespoir, que celui-ci s'inverse dans la béatitude, lorsque, comme il le dit, « le moi plonge, à travers sa propre transparence, dans la puissance qui l'a posé »¹.

De l'Archi-passibilité de la Vie absolue résulte encore le caractère le plus singulier de la condition humaine qui est d'être une *existence incarnée*. Parce que celle-ci est immédiatement interprétée comme une existence dans un corps, elle renvoie à la question du corps, laquelle, comme toute question fondamentale, renvoie à son tour à un soubassement phénoménologique, c'est-à-dire à un mode d'apparaître. Or, le mode d'apparaître qui se présente ici comme étant évidemment celui du corps, c'est l'apparaître du monde, et cela en un double sens. D'une part, tout corps, qu'il s'agisse du nôtre ou d'un corps quelconque, se montre à nous dans le monde, tenant ses propriétés phénoménologiques des propriétés phénoménologiques du monde, en tout premier lieu son extériorité. Toutefois, ce corps mondain n'est pas seulement « extérieur », c'est un corps pourvu de multiples qualités sensibles. C'est dire que ce corps qui est vu, touché, entendu, etc., présuppose un second corps, un corps transcendantal qui le sent, qui le voit, qui le touche, qui l'entend, etc., et cela grâce aux pouvoirs de ses différents sens. Dans la phénoménologie du XX^e siècle ces pouvoirs sont compris comme autant d'intentionnalités, en sorte que le corps transcendantal qui constitue l'univers est un corps intentionnel. C'est en ce second sens que notre corps est un corps du monde, en ce sens qu'il nous ouvre à ce monde lui-même. L'apparaître sur lequel repose cette ouverture au monde est le même que celui en lequel se montre à nous le corps-objet de la tradition philosophique : c'est, dans les deux cas, le « hors de soi » en tant que tel. Seulement, on l'a vu, l'intentionnalité qui fait voir toute chose est incapable de s'apporter elle-même dans la phénoménalité. L'aporie sur laquelle la phénoménologie husserlienne est venue se briser se répète à propos du corps réduit au corps intentionnel. Chacune des prestations de ce corps transcendantal

1. Søren Kierkegaard, *Traité du désespoir*, Paris, Gallimard, 1994, p. 63.

tal ne peut nous donner ce qu'elle nous donne – à voir, à toucher, à entendre... – que si elle se donne originairement à soi dans la donation qu'elle accomplit. Une autodonation immanente de ce genre n'advient cependant que dans la vie, dans son autorévélation pathétique.

C'est alors seulement que se produit le bouleversement de notre conception du corps, lorsque l'apparaître auquel il est confié n'est plus celui du monde, mais précisément celui de la vie. Et ce bouleversement consiste précisément en ceci que ce corps qui est le nôtre diffère totalement des autres corps qui peuplent l'univers, ce n'est plus un corps visible mais une chair – *une chair invisible*. Pour autant que la chair trouve son fondement phénoménologique dans la vie, elle tient de celle-ci l'ensemble de ses propriétés phénoménologiques. Non seulement l'acosmisme et l'invisibilité – ce qui suffit à la différencier radicalement du « corps » de la tradition – mais aussi ce fait, ce petit fait, que toute chair est la chair de quelqu'un. Non par l'effet d'une liaison contingente, mais pour cette raison d'essence qu'un Soi étant impliqué en toute autorévélation de la vie, il s'édifie en toute chair en même temps qu'elle, dans l'événement même qui la donne à soi – dans sa naissance transcendante. Tributaire à tous égards de la vie, la chair tient encore de celle-ci sa réalité même, cette matière phénoménologique pure de l'auto-impressionnalité qui est identiquement celle de l'auto-affection pathétique. Très exactement : la matière phénoménologique pure de toute auto-affection véritable, c'est-à-dire radicalement immanente, celle en laquelle la vie s'éprouve pathétiquement soi-même, c'est précisément la chair. C'est uniquement parce que la chair est la matière phénoménologique de l'auto-impressionnalité tenant sa possibilité de l'auto-affection de la vie qu'elle se trouve constituer la réalité de l'ensemble de nos impressions.

Notre vie, toutefois, est une vie finie. Elle n'est compréhensible qu'à partir de la vie infinie en laquelle elle est donnée à soi. De même que notre Soi, incapable de s'apporter soi-même en soi, renvoie au Premier Soi Vivant, au Verbe en lequel la Vie absolue se révèle à soi, de la même façon l'auto-impressionnalité qui rend possible toute impression et toute chair présuppose l'Archi-passibilité de la Vie absolue, à savoir la capacité originaire de s'apporter soi-même en soi sur le mode d'une effectuation phénoménologique pathétique. C'est seulement dans cette Archi-

passibilité que toute chair est *passible*, c'est-à-dire qu'elle est *possible* à son tour – cette chair qui n'est rien d'autre que cela : cette passibilité d'une vie finie puisant sa possibilité dans l'Archi-passibilité de la Vie infinie.

C'est ici que la phénoménologie de la vie peut revendiquer son aptitude à ne pas rester prisonnière du domaine de la philosophie traditionnelle. N'est-elle pas susceptible d'éclairer certains éléments décisifs de notre culture appartenant à sa source non grecque, notamment à la spiritualité judéo-chrétienne ? Dans la mesure en effet où toute chair n'est donnée à soi que dans l'Archi-passibilité de la vie, la phénoménologie de la vie dévoile le lien singulier qui s'établit entre les deux paroles initiatiques qui scandent le fameux Prologue de Jean : « Au commencement était le Verbe », « Et le Verbe s'est fait chair » (Jean I, 1 et 14). Nous avons rendu compte de la première parole s'il est vrai qu'aucune vie n'est possible qui n'implique en soi le Soi en lequel elle s'éprouve. Si toute chair maintenant n'est passible que dans l'Archi-passibilité de la vie en son Verbe, alors l'Incarnation du Verbe cesse d'être absurde comme elle le fut aux yeux des Grecs. Bien au contraire faut-il reconnaître entre le Verbe et la chair beaucoup plus qu'une affinité : *une identité d'essence* qui n'est autre que celle de la Vie absolue. Dès que la chair est rendue à la vie, elle a cessé d'être ce corps objectif avec ses formes étranges, sa détermination sexuelle incompréhensible, propre à susciter notre angoisse, livré au monde, indéfiniment soumis à la question « pourquoi ? ». Mais, comme l'a vu Maître Eckhart, la vie est sans pourquoi. La chair qui porte en elle le principe de sa propre révélation ne demande à aucune autre instance de l'éclairer sur elle-même. Quand en son innocence chaque modalité de notre chair s'éprouve elle-même, quand la souffrance dit la souffrance et la joie la joie, c'est la Vie qui parle en elle, et rien n'a pouvoir contre sa parole.

Cette Archi-passibilité au-delà de toute passibilité mais présente en elle, immanente à toute chair comme ce qui la donne à elle-même, au-delà de toute évidence sensible ou intelligible, comment l'appeler, sinon une Archi-intelligibilité, une Archignose dont Jean a décrit l'essence comme la venue de la Vie absolue dans son Verbe, avant qu'elle rende possible la venue du Verbe dans une chair semblable à la nôtre ? Ainsi l'Archi-intelligibilité johannique est-elle impliquée partout où il y a vie, elle

s'étend jusqu'à ces êtres de chair que nous sommes, prenant dans sa Parousie incandescente nos souffrances dérisoires et nos blessures cachées, comme elle le faisait pour les plaies du Christ en croix. D'autant plus pure, réduite à elle-même, à son corps phénoménologique de chair, advient en nous chacune de nos souffrances, d'autant plus fortement s'éprouve en nous la puissance sans limite qui la donne à elle-même. Et quand cette souffrance atteint son point limite dans le désespoir, alors, selon Kierkegaard, « dans son rapport à lui-même, en voulant être lui-même, le moi plonge à travers sa propre transparence dans la puissance qui l'a posé »¹ et l'ivresse de la vie nous submerge. Heureux ceux qui souffrent. Au Fond de sa Nuit, notre chair est Dieu. L'Archi-gnose est la gnose des simples.

1. *Ibid.*, p. 251.

IV

QUATRE PRINCIPES DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE*

La phénoménologie repose sur quatre principes qu'elle revendique explicitement comme ses fondements.

Le premier : « autant d'apparence, autant d'être » est emprunté à l'école de Marburg. À cette proposition équivoque, en raison de la double signification du terme d'« apparaître », nous préférons cet énoncé rigoureux : « autant d'apparaître, autant d'être ».

Le second est le principe des principes : formulé par Husserl lui-même au § 24 des *Ideen* I, il pose l'intuition, plus précisément « toute intuition donatrice originaire comme une source de droit pour la connaissance » et ainsi pour toute assertion notamment rationnelle.

Dans le troisième principe la revendication est si véhémence qu'elle revêt l'allure d'un mot d'ordre, voire d'un cri : « *zu den Sachen selbst!* » – « droit aux choses mêmes ! »

Le quatrième principe a été défini beaucoup plus tardivement par Jean-Luc Marion dans son ouvrage *Réduction et donation*, mais son importance rejaillit sur l'ensemble du développement phénoménologique à

* Une première version de ce texte a été publiée dans la *Revue de métaphysique et de morale*, n° 1, 1991, p. 3-25. Afin de figurer dans le présent ouvrage, il a été légèrement remanié par Michel Henry.

l'égard duquel il agit comme une présupposition cachée mais toujours déjà à l'œuvre. Il est formulé ainsi : « d'autant plus de réduction, d'autant plus de donation »¹.

Ces quatre principes fondateurs de la phénoménologie présentent deux traits qu'il importe de souligner d'entrée de jeu. D'une part, et en dépit de la revendication de radicalité qui transparaît dans leur expression littérale, *ils demeurent en fait foncièrement indéterminés*. Cette indétermination est d'autant plus grave qu'elle pèse d'autant plus dangereusement sur le destin de la phénoménologie qu'il s'agit précisément des principes fondateurs de la phénoménologie, c'est le caractère purement formel des énoncés auxquels ils donnent lieu, caractère qui leur retire une grande partie de leur rigueur et par là de leur fécondité.

D'autre part, et cela malgré leur caractère formel, les quatre principes renferment des tensions latentes peu compatibles avec la cohérence qu'on attend d'un système de présupposés placés au départ d'une recherche et chargés d'en assurer l'unité. Ces tensions sont telles, à vrai dire, qu'elles aboutissent à de véritables contradictions.

Commençons par l'indétermination. Le premier principe établit une corrélation décisive entre apparaître et être. Cette corrélation s'impose avec la plus grande force parce qu'elle est tout à fait immédiate : que quelque chose apparaisse, elle se trouve être du même coup. Si puissante est la corrélation qu'elle semble se ramener à l'identité : apparaître, c'est être par là même, identiquement. Quand le principe dit : « autant d'apparaître, autant d'être », elle ne vise ni l'extension, ni en quelque sorte l'intensité des déterminations phénoménologiques et ontologiques qu'il met en rapport mais justement l'identité de leur essence. C'est dans la mesure où l'apparaître apparaît et pour cette raison que l'être « est », c'est parce que l'apparaître déploie son règne que l'être déploie aussi le sien, parce qu'ils ont un seul et même règne, une seule et même essence.

Or dès que nous voulons penser plus avant cette identité d'essence de l'apparaître et de l'être, nous sommes obligés de la mettre en question. Car apparaître et être, en dépit de cette identité supposée de leur essence,

1. J.-L. Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF, 1990, p. 302.

ne se tiennent nullement sur le même plan, leur dignité ontologique, si l'on peut dire, n'est pas la même – tant s'en faut : l'apparaître est tout, l'être n'est rien. Ou plutôt il n'est que parce que l'apparaître apparaît et pour autant qu'il le fait. L'identité de l'apparaître et de l'être se résout dans la fondation du second par le premier. Identité d'essence veut bien dire ici qu'il n'y a à l'œuvre qu'un seul et même pouvoir, mais ce pouvoir c'est celui de l'apparaître. Indépendamment de ce dernier, aussi longtemps qu'il n'apparaît pas, l'être n'est rien – au sens de ce qui n'est rien du tout. Son essence, ce qui lui permet d'être, l'être la trouve seulement dans l'apparaître qui a déployé sa propre essence à lui, l'essence de l'apparaître qui consiste dans le fait d'apparaître effectivement.

S'interroger au contraire sur le sens de l'être en tant que tel, sur ce qui lui permettrait d'être en quelque sorte lui-même et par lui-même, de par sa force ou sa volonté propre est un pur non-sens. Car l'être lui-même n'a ni force ni volonté et n'est rien qu'un *flatus vocis*, à moins que nous ne reconnaissons en lui le pouvoir *sui generis* qui le fait être et qui fait être toute chose, celui de l'apparaître en tant qu'il apparaît.

Plus haute donc que l'ontologie se tient la phénoménologie. Encore faut-il observer que cette façon d'observer la préséance de la phénoménologie risque de nous induire en erreur. Car il n'y a pas comme deux domaines dont l'un l'emporterait par quelque raison sur l'autre, jouant à son égard le rôle d'un préalable, tandis que le second n'en serait que le produit ou l'effet. Phénoménologie ne sont pas deux mais désignent le même, une seule « chose » dont l'essence est d'apparaître et se trouve constituée par lui exclusivement.

Il convient donc de citer ici celui qui, bien avant le développement de la phénoménologie moderne, avait saisi l'intuition fondatrice de toute phénoménologie pure, susceptible de s'élever à la hauteur de son concept – ce dont la phénoménologie husserlienne, ni la phénoménologie heideggerienne n'ont été capables. Par deux fois au moins, en effet, Descartes avait réduit l'être à l'apparaître de façon si radicale que rien ne subsiste de l'être ni de tout être possible qui ne soit en substance de l'apparaître et, qui plus est, de l'apparaître pur. À savoir un apparaître en lequel ce qui apparaît, c'est le pur fait d'apparaître en tant que tel. Le pur fait d'apparaître considéré en tant que tel, Descartes qui le comprenait de

façon encore traditionnelle dans les *Regulae* et le désignait alors sous divers titres impropres dont celui de *lumen naturale*, l'aperçoit grâce à l'intuition fulgurante des *Méditations* dans sa véritable essence : il le nomme alors *cogitatio*. Dans le contexte de cette problématique, la relation apparaître/être est alors mise à nu : « Nous sommes par cela seul que nous pensons. » Ce qui veut dire : l'être que nous sommes et auquel se réduit tout être (subsistant après le doute) – donc l'être dans sa totalité, tient le pouvoir d'être de l'apparaître et seul pouvoir de celui-ci d'apparaître. Ce qui se formule dans le langage de la problématique des *Méditations* : « Je suis une chose qui pense c'est-à-dire dont tout l'être est de penser. »¹ Ce qui veut dire : l'être réside dans l'apparaître et s'épuise en lui. Ou encore : il n'y a aucun être qui serait en soi différent de l'apparaître de l'apparaître, qui ne se réduirait pas purement et simplement à celui-ci.

Nous sommes alors conduits au troisième principe. Son énoncé laisse paraître en lui une dualité de termes, dualité qui n'est pas ici le fait du langage mais renvoie à ce dont celui-ci prétend parler : « *Zu* » d'un côté, *die Sachen* de l'autre. « *Zu* », c'est-à-dire l'accès à quelque chose, la possibilité de l'atteindre, tandis que *Sachen* désigne ce quelque chose auquel on parvient dans un tel accès, le contenu auquel l'accès donne accès.

Au moment même où nous procédons à la première explication du mot d'ordre de la phénoménologie, à son explication la plus simple, il ne peut nous échapper que, d'une part, nous sommes retombés dans la problématique la plus traditionnelle et que, d'autre part, nous avons abandonné ou mieux rejeté ce que le commentaire du premier principe nous avait livré comme un acquis essentiel, à savoir l'identité de l'apparaître et de l'être sur le fond de la réduction du second au premier.

Telle est la contradiction. Car l'être n'est plus réductible à l'apparaître, il ne puise plus le pouvoir qui le fait être dans le pur fait d'apparaître, s'il y a en quelque sorte des *Sachen*, des choses en soi auxquelles nous devons nous efforcer d'atteindre, et cela en suivant un certain chemin, par un moyen d'accès qui n'est précisément que le moyen de parvenir à ces choses – qui sont la fin, l'être qui est déjà de par lui-même et avant qu'on le rencontre.

1. *Œuvres de Descartes*, éd. Adam-Tannery [AT], nouvelle présentation de P. Costabel et B. Rochot, Paris, Vrin-CNRS, 1966 sq., respectivement t. IX-II, p. 28 ; et t. IX, p. 22.

La problématique de l'apparaître n'est certes pas écartée pour autant, car dans l'impératif de la phénoménologie le « *Zu* » qui nous conduit aux choses directement et sans détour, c'est précisément l'apparaître lui-même. Seulement cet apparaître pensé comme une pure possibilité d'accès se propose dès lors comme subordonné dans le principe à ce à quoi il nous permet d'accéder. Cette subordination va si loin que non seulement la possibilité de l'accès n'est déployée qu'en vue d'atteindre la chose qui est donc le véritable but, mais l'accès lui-même se trouve déterminé par ce but. C'est la nature de l'objet à connaître qui décide du moyen approprié à sa connaissance, c'est-à-dire en fin de compte de l'accès lui-même, qui dit ce que doit être celui-ci, quelles procédures et quelles méthodologies il convient de mettre en place de façon à pouvoir saisir un tel objet, à l'atteindre en lui-même et tel qu'il est. Le rapport de subordination de l'ontologie à la phénoménologie se renverse alors puisque la chose constitue l'unique but en vue duquel les moyens d'accès ont été mis en place et que, d'autre part, la nature de ces moyens dépend de la nature de la chose.

Mais c'est ici que ce renversement de la relation de la phénoménologie et de l'ontologie conduit à l'aporie. Car que pouvons-nous bien savoir de la nature de la chose et de la façon dont elle détermine les moyens d'y avoir accès, à moins que cette chose et ce que nous appelons sa nature ne se soient d'ores et déjà découverts à nous – dans leur apparaître et grâce à lui ? À l'affirmation selon laquelle c'est la nature de la chose qui décide des moyens de parvenir jusqu'à elle, ne convient-il pas de répondre ; ce sont les moyens d'accès à la chose qui font, qui sont sa nature, c'est le voir qui détermine le caractère visuel de ce qui est vu, l'audition son caractère sonore, l'espace son caractère spatial, le temps son caractère temporel, etc. Une fois donc écartée la détermination naïve de la phénoménologie par l'ontologie, de la connaissance par la chose à connaître, reste cependant le problème de leur dualité supposée par la pensée classique comme par la phénoménologie contemporaine – abolie au contraire dans une réduction radicale de l'être à l'apparaître.

La connexion de l'être et de l'apparaître s'établit dans le phénomène dont le concept désigne *quelque chose qui se montre* et unit donc les deux significations de la chose, de l'être d'une part, du fait de se montrer,

d'apparaître de l'autre. Que le quelque chose ne « soit » que pour autant qu'il se montre, que l'être donc renvoie insurmontablement à l'apparaître, n'élide pas la question de savoir si le « quelque chose » qui se montre en devenant « phénomène » n'est pas en soi différent de l'apparaître lui-même, voire foncièrement hétérogène à celui-ci. Ce qui légitime une telle interrogation, c'est le fait que ce qui se donne dans le phénomène, dans le phénomène mondain en tout cas et par exemple se donne précisément comme déjà là avant la « découverte » qu'en propose le phénomène – avant que l'apparaître ne l'installe dans cette condition de ce qui apparaît, de ce qui est à titre de phénomène pour nous.

C'est donc une nouvelle contradiction qui se dresse devant nous. À la réduction radicale de l'être à l'apparaître vient se substituer leur inévitable dissociation. Car l'être est bien indépendant de l'apparaître s'il « est » d'une certaine façon, et si obscure que soit pour nous cette façon, *avant* de se montrer à nous dans le phénomène et par lui.

Le concept de phénomène est lui-même atteint par la contradiction et verse à tout le moins dans l'ambiguïté. Dans sa signification positive, il exprime l'étreinte primitive de l'être et de l'apparaître, ce sol inébranlable, reconnu par le premier principe et sur lequel la phénoménologie a voulu se fonder. Car enfin aussi longtemps que quelque chose apparaît, aucune critique n'a le droit de s'exercer. On peut bien dire « ce phénomène est une illusion », mais rien n'est changé, rien n'est atteint par là dans le phénomène lui-même pour autant que son apparition ne cesse de se produire et qu'on s'en tient à celle-ci.

Soustrait à la critique, le phénomène ne l'est pas pour autant à l'analyse. Ce que cette dernière met en cause, en un premier temps, ce n'est sans doute pas la connexion apparaître/être, c'est la réduction du second au premier, l'idée qu'en fait d'être, il n'en est pas d'autre possible que celui de l'apparaître lui-même en tant que tel. À y regarder de près, en effet, le phénomène n'implique nullement cette radicalité de la réduction de l'être à l'apparaître de l'apparaître : ne semble-t-il pas présupposer au contraire, en même temps que leur connexion et si étroite que soit celle-ci, leur distinction à titre de possibilité idéale au moins. N'est-ce pas cette distinction, inscrite en quelque sorte dans ce qu'est phénoménologiquement le phénomène qui en rend l'analyse nécessaire ?

Celle-ci sépare dans le phénomène ce qui apparaît d'un côté et, de l'autre, le fait d'apparaître. Le concept de phénomène en d'autres termes est double, ontique et phénoménologique en même temps. Du point de vue ontique, le phénomène désigne cela qui apparaît, cette table, cette proposition, ce souvenir. Mais le contenu ontique du phénomène, ce que le sens commun entend sous ce titre, n'épuise nullement son concept, lequel implique, outre ce contenu spécifique, sa phénoménalité, à savoir le fait qu'il se montre et n'est phénomène qu'à ce titre.

Jusqu'où va maintenant ce dédoublement du concept de phénomène, que devient, dans la rupture dévastatrice qu'il opère, l'unité primitive de l'apparaître et de l'être, c'est ce qu'il faut penser jusqu'au bout. Car ce n'est plus d'une simple distinction notionnelle entre le contenu du phénomène et son apparaître pur qu'il doit s'agir si le premier est inchangé. Cette permanence de l'apparaître lors même que se modifie sans cesse ce qui apparaît en lui implique une différence de nature. Dans la pensée traditionnelle qui comprend la phénoménalité comme lumière – que ce soit la lumière naturelle, celle de la raison, du monde ou finalement ce monde lui-même – la différence de l'apparaître et de ce qui apparaît revêt la forme d'une indifférence absolue, en l'occurrence l'indifférence de la lumière à tout ce qui éclaire, selon le dire de Descartes dans la première *Règle*¹.

Seulement si dans le phénomène le contenu et son apparaître diffèrent au point de se tenir l'un vis-à-vis de l'autre dans une indifférence absolue, s'ils retombent chacun de son côté sans plus rien avoir de commun avec l'autre, comment leur unité peut-elle encore être préservée dans le phénomène comme ce qui le fonde ? L'aporie du phénomène ne fait toutefois que porter en pleine lumière celle qui affecte maintenant la relation de l'apparaître et de l'être sur laquelle pensait pouvoir se construire la phénoménologie. Comment le contenu, la chose, l'étant, seraient-ils susceptibles d'être portés dans l'être par l'apparaître et par son acte propre d'apparaître s'ils lui sont par principe indifférents ? Comment, en d'autres termes, l'être pourrait-il bien tenir son être de l'apparaître si en lui-même et dans sa nature, en tant que contenu du phé-

1. Cf. AT, X, p. 360.

nomène, il est irréductible à la phénoménalité de celui-ci ? C'est le principe de la phénoménologie, le lien interne de l'apparaître et de l'être qui est atteint, c'est la phénoménologie tout entière qui perd ses marques et part à la dérive.

Et comment en serait-il autrement aussi longtemps que l'apparaître et, du même coup, l'être lui-même réduit à son apparaître se présentent comme des concepts purement formels, aussi longtemps que les principes fondateurs de la phénoménologie demeurent dans une indétermination phénoménologique foncière ?

Que peut bien signifier le premier principe si l'on ignore ce que veut dire apparaître et par conséquent ce que veut dire être, un être dont l'être serait l'apparaître – quel sens donner à la relation de proportionnalité qui les unit et qui devient une proportion à jamais énigmatique entre deux termes également inconnus ?

Comment comprendre, de la même façon, le troisième principe si l'accès aux choses qu'exprime le $\mathcal{X}$ et qui n'est autre que l'apparaître lui-même demeure, ici encore, totalement inélucidé, si l'on ne sait pas *comment apparaissent* les choses ni par conséquent comment aller à elles pour les saisir et les connaître ? La question même de savoir si ces choses diffèrent de la possibilité pure qui y donne accès et si par conséquent cette possibilité peut et doit être pensée à part ou si au contraire choses et accès n'ont et ne sont qu'une même essence, cette question où se décide la prétention dernière de la phénoménologie de circonscrire l'être par la phénoménalité, voire de le réduire à celle-ci, reste sans réponse.

La même incertitude frappe à son tour le quatrième principe. Cet énoncé récent d'une proportion rigoureuse entre la réduction et la donation nous reconduit en réalité aux sources de la phénoménologie et au premier principe lui-même, tel du moins que nous l'avons formulé. Car, nous le verrons, la réduction saisie dans sa signification phénoménologique n'est autre qu'une réduction à l'apparaître. Que cette réduction puisse être conduite plus ou moins loin, selon une radicalité plus ou moins grande – comme l'implique la proposition « d'autant plus de réduction... » – ne veut pas seulement dire qu'il importe de circonscrire cet apparaître de façon rigoureuse en le distinguant de ce avec quoi la pensée le confond depuis toujours, avec ce qui apparaît en lui. Si la radi-

calité de la réduction doit concerner l'apparaître lui-même, ne faut-il pas concevoir – alors que celui-ci n'est pas aussi simple qu'il y paraît dans tous ces énoncés qui s'y réfèrent comme à une manière unique et monotone de se montrer – qu'il implique au contraire et met en jeu des différences fondamentales et, bien au-delà de celles-ci, une *différence absolue entre deux mondes hétérogènes de manifestation*, modes selon lesquels se manifeste tout ce qui est susceptible de se manifester et de se révéler à jamais. Irréductible alors à une signification formelle univoque, l'apparaître diffère en tant que tel, dans la matière phénoménologique pure dont il est fait. Seule la prise en compte de celle-ci, du comment de l'apparaître, peut donner un sens aux propositions qui s'appuient sur lui, aux principes de la phénoménologie notamment. Seule une telle visée dirigée *sur la substantialité phénoménologique de la phénoménalité pure* peut dire si cette dernière est homogène à l'être, capable de la circonscrire et de le déterminer, ou non.

Plaçons-nous donc dans la perspective d'une phénoménologie matérielle afin de jeter sur les principes fondateurs de la phénoménologie un regard plus exigeant. Ce qui se tient alors devant nous, ce n'est pas seulement cette indétermination phénoménologique ruineuse par l'effet de laquelle la phénoménologie a laissé dans le vague la nature intérieure de son véritable objet. Le soupçon se présente au contraire que, grâce à cette indétermination justement, au fait que les modalités phénoménologiques effectives et concrètes de l'apparaître n'étaient pas fixées, une certaine conception de la phénoménalité, celle-là même qui se présente tout d'abord et le plus souvent à la pensée ordinaire et qui constitue du même coup le présupposé le plus ancien et le moins critique de la philosophie traditionnelle, une conception de la phénoménalité empruntée à la perception quotidienne des objets du monde s'est imposée – non pas pour ce qu'elle est en effet, à savoir une forme particulière d'expérience, mais comme la structure de l'apparaître en général et ainsi de tout phénomène quel qu'il soit. Cette confusion catastrophique de l'apparaître du monde avec l'essence universelle de l'apparaître corrompt presque toutes les philosophies qui composent la pensée occidentale au point que l'intelligence critique de celles-ci revient le plus souvent à saisir cette confusion au principe de leurs postulats et de leurs analyses. Dans la phénoménologie

husserlienne, c'est le second principe qui expose cette confusion dans toute son ampleur.

Ce principe fameux et donné comme le plus fondamental cache sous sa simplicité apparente une double thèse qui le rend contradictoire. D'une part il vise de manière explicite l'universalité : ce dont il prétend parler, sous le titre d'intuition, c'est-à-dire ce qui rend possible tout phénomène et toute expérience dans quelque domaine que ce soit et quelle que soit d'ailleurs la spécificité de ce phénomène ou de cette intuition. Il s'agit donc de l'apparaître en général, c'est la condition universelle des phénomènes, la phénoménalité dans sa structure première et omniprésente, dans son essence, qui est désignée sous le titre d'« intuition donatrice originaire ».

D'autre part cependant, sous ce même terme d'intuition, c'est un mode particulier de l'apparaître qui est visé et non plus celui-ci en tant que simple concept encore indéterminé. Intuition, nomme chez Husserl la structure de la conscience en tant que « conscience de quelque chose », en tant qu'intentionnelle. Certes, c'est l'intentionnalité remplie que qualifie *stricto sensu* le concept d'intuition mais c'est à l'intentionnalité en tant que telle que l'intuition doit son pouvoir de mettre en phénoménalité, d'instituer la condition de phénomène. Cette mise en phénoménalité, l'intentionnalité y procède en se dépassant vers ce qui se trouve de la sorte jeté devant elle en tant que son corrélat intentionnel, en tant qu'objet transcendant. C'est la transcendance de cet objet, sa mise à distance qui constitue la phénoménalité comme telle.

De cette définition unilatérale, et donnée cependant comme universelle, du concept pur de la phénoménalité résulte une limitation dont la signification est gnoséologique mais surtout vitale. Ce n'est pas seulement la connaissance qui, selon la thèse la plus constante de la philosophie occidentale, se voit frappée d'une finitude insurmontable au lieu d'être fondée, c'est notre vie même qui est mise de côté, oubliée et perdue si l'essence de la vie n'est autre que celle de la phénoménalité originelle et si de cette Archi-Révélation la phénoménalité qui puise sa substance dans la lumière extatique d'un monde et dans sa transcendance, se trouve dans le principe exclue. Mais l'intuition n'est qu'un nom de cette transcendance, elle implique donc en soi-même cette élimination inconsciente mais radicale de la vie.

La prétention dernière de la phénoménologie de se rapporter aux phénomènes de façon que soit atteint en eux l'être lui-même ne se heurte plus seulement ici aux difficultés et aux contradictions déjà relevées mais à un échec absolu. En posant l'intuition au principe de toute expérience et de toute connaissance, de tout ce qui peut être pour nous, la phénoménologie déploie cette sorte d'apparaître où l'être n'« est » jamais dans son essence la plus originelle : tel qu'il fuse en nous comme cette Vie infinie qui ne cesse de nous donner à nous-même et de nous engendrer en tant qu'elle s'engendre elle-même dans son auto-affection éternelle. Loin de se nouer dans l'intuition, le lien de l'apparaître et de l'être s'y défait totalement au point que dans le phénomène issu de celle-ci et notamment dans l'évidence, l'être n'est point présenté ni donné, mais écarté au contraire ou pour mieux dire aboli. Car exiger de l'être qu'il s'offre dans l'intuition et si possible sous sa forme achevée qu'est l'évidence, c'est nier en effet qu'un être autre qu'intuitionné ou qu'intuitionnable soit possible, c'est, eu égard à l'essence originelle, qu'apparaître et ainsi être puisent dans la vie, dénier en dernier lieu sa simple « existence ». Le second principe, en vérité le premier, est un meurtre.

Cette élimination par le principe des principes de ce qui, comme auto-affection de la vie, constitue l'Archi-Révélation de l'apparaître lui-même explique en premier lieu le destin de la phénoménologie historique pour autant que celle-ci n'a jamais su rompre véritablement avec la pré-supposition fondatrice de la pensée husserlienne. Ce qui rend inopérantes les critiques dirigées par Heidegger contre celle-ci. Pour autant que ce qui fait l'être n'est précisément pas l'apparaître saisi sous le concept de l'intuition mais échappe irréductiblement à celle-ci, c'est en effet à une quête sans fin et, comme ils disent, à une herméneutique qu'est confiée la tâche de ne jamais trouver ce qui est en question et qui n'est pas seulement le « sens de l'être » mais la force qui le fait être. Seulement ce qu'on oppose à l'intuition ou à l'intentionnalité, sous des titres divers – « *Dasein* », « transcendance », « vérité extatique » – ne fait qu'énoncer la condition de cette intuition ou de cette intentionnalité : aucune phénoménalité autre dans sa matérialité phénoménologique pure que celle de l'Ek-stase où se déploie toute intuition, n'est ni conçue ni envisagée. *À vrai dire la simple question de la possibilité d'une matière phénoménologique impres-*

sionnelle, telle que celle d'une auto-affection en son essence pathétique, ne se présente à aucun moment à l'esprit.

Chez Husserl la lacune centrale de la phénoménologie, le fait qu'elle manque dans le principe, et notamment dans le principe des principes, la vie transcendante qui constituait cependant sa principale préoccupation – cette lacune, disons-nous – demeure masquée par le caractère systématique de la problématique et de la recherche qu'elle suscite. L'intuition une fois placée au fondement de toute forme d'être possible, alors une philosophie qui se veut une ontologie phénoménologique universelle ne peut s'accomplir que par une élucidation exhaustive des diverses formes possibles d'intuition auxquels correspondent autant de types d'évidences, l'évidence étant chaque fois le mode le plus parfait d'intuition auquel on puisse prétendre pour chaque forme de celle-ci et ainsi pour chaque domaine de l'être. La poursuite minutieuse et acharnée de ce projet grandiose a abouti, avec la mise à nu de nouvelles formes d'intuition, à la découverte de régions d'être encore inconnues. Et pourtant cet extraordinaire élargissement de l'expérience humaine et des domaines d'objets qu'il devenait possible à celle-ci d'atteindre va de pair avec une limitation tragique. C'est que tous ces modes d'accès savamment reconnus et décrits sont précisément des formes de l'intuition à laquelle la vie se soustrait par nature. Ainsi la phénoménologie produisait-elle une « réduction » en un sens purement négatif de ce qu'elle voulait élargir et libérer : notre relation à l'être en tant que notre propre vie.

C'est le mérite du quatrième principe qui désigne sans détour les deux concepts clés de la phénoménologie et établit une relation de proportionnalité entre eux, de restituer à la réduction une signification positive. Loin de limiter, de restreindre ou d'omettre, de « réduire » donc, la réduction ouvre et donne. Et que donne-t-elle ? La donation. En sorte que la première conduit à la seconde, que l'élargissement et l'approfondissement de l'une sont l'élargissement et l'approfondissement de l'autre : « d'autant plus de réduction, d'autant plus de donation ». C'est ce qu'il faut montrer.

La première intervention de la réduction dans les *Leçons* de 1905 et de 1907 demeure grevée de l'équivoque ontico-phénoménologique que nous avons dénoncée. Dans son effort vers le « phénomène pur », le « phénomène au sens de la phénoménologie », Husserl ne distingue pas

nettement ce qui apparaît de l'apparaître lui-même. Cette équivoque corrompt le concept de « donnée absolue », de « donnée en personne » (*absolute Gegebenheit, Selbstgegebenheit*)¹ qui désigne à la fois la donnée et la façon dont elle est donnée. L'obtention de données de ce genre est alors le but de la recherche. Ainsi dans les *Leçons* de 1905 les data de sensations constituent-ils les données absolues auxquelles conduit cette première réduction, tandis que tout ce qui dépasse ces apparitions subjectives incontestables, à savoir l'objet « transcendant » constitué à partir d'elles, se trouve affecté d'un coefficient d'incertitude et ainsi mis hors jeu par la réduction. Les impressions sonores ou visuelles par exemple sont certaines tandis que l'objet visé à travers elles mais non effectivement donné en elles pourrait bien ne pas l'être. Ou encore : ce qui est directement atteint, les phénomènes purs, ce sont les phénomènes de conscience qui visent l'objet, non ce qui est visé par eux.

On ne peut oublier cependant que c'est dans ces *Leçons* de 1905 qu'intervient, avec la désignation explicite des objets de la phénoménologie comme « objets dans le comment »², la distinction décisive du donné et du mode de sa donation, de « l'objet » et de son « comment », lequel n'est autre que le comment de la donation, soit la donation elle-même. La dissociation entre les contenus certains et ceux qui sont suspendus n'est que le moyen de remonter à la façon dont ils se donnent. Celle-ci, elle seule, les rend certains ou non. De la réduction à la donation, lors même que la phénoménologie reste prise dans l'équivoque ontique, le trajet est parcouru dès 1905, dès l'apparition de la réduction.

Le vrai sens de la réduction par conséquent n'est jamais ontique. Il ne s'agit pas d'établir un partage entre des contenus assurés sur lesquels pourrait se fonder par exemple la connaissance et d'autres réputés douteux. Dans son principe, la réduction est phénoménologique et elle l'est pour cette raison ultime qu'elle se rapporte à l'objet même de la phénoménologie, au comment de la donation. Comment donc sont donnés les contenus qui peuvent prétendre à la certitude – et comment ceux qui ne

1. Husserl, *L'idée de phénoménologie*, trad. A. Lowit, Paris, PUF, 1970, p. 60.

2. Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. H. Dussort, Paris, PUF, 1964, p. 157.

le peuvent pas ? Dans l'évidence et par elle en ce qui concerne les premiers, hors et indépendamment d'elle pour ce qui est des seconds. *Ce n'est jamais le contenu certain, ce qui est évident, qui est susceptible de se proposer comme un fondement pour la connaissance mais seulement ce qui le rend évident et ainsi à savoir l'évidence elle-même.* Tel est le sens qu'il y a à dire que l'évidence, et l'évidence seule, est un principe, tel est le sens du principe des principes.

À quoi l'analyse a déjà objecté que, sous le régime de ce principe, ce qui importe seul, à savoir l'objet de la phénoménologie – et avec lui toute détermination ontologique recevant sa consistance de l'apparaître originel et tenant de celui-ci son pouvoir d'être – se trouve perdu. Car jamais l'Archi-Révélation de la Vie ne se donne sous le regard de l'évidence, ni ne se confond avec lui – et l'être que nous sommes en tant que générés dans cette Archi-Révélation, en tant que vivants, s'y dérobe tout aussi bien. Ce n'est pas un hasard si, subordonnant toute ontologie à l'Ego transcendantal, la phénoménologie husserlienne s'est montrée totalement démunie lorsqu'il s'est agi pour elle de circonscrire l'« être » de cet « Ego », ou ce qui pouvait bien en tenir lieu.

L'évanouissement de l'apparaître originel et ainsi de l'objet propre de la phénoménologie sous le régime du principe des principes nous contraint de revenir sur la réduction afin de conférer à celle-ci une signification vraiment radicale et nouvelle. Ce que les principes de la phénoménologie présupposent, c'est une réduction pure, une réduction qui, mettant en œuvre l'opposition au contenu ontique de l'apparaître qui le rend manifeste, thématise enfin ce dernier afin de la reconnaître en ce qu'il est. Or nous venons de découvrir que cette réduction pure visant la phénoménalité pure, au lieu de libérer celle-ci selon sa plénitude, occulte en elle son pouvoir le plus primitif. Prolongeant l'œuvre de la réduction pure et la portant à son terme, *la réduction radicale réduit l'apparaître lui-même*, elle met de côté en lui cette plage de lumière que nous appelons le monde pour découvrir ce sans quoi cet horizon de visibilisation ne deviendrait jamais visible, à savoir l'auto-affection de son extériorité transcendante dans le pathos sans dehors de la Vie. Seule une réduction qui va jusqu'au bout de sa capacité de réduire, qui suspend le Dimensional extatique de visibilité où se jettent toute intuition donatrice concevable et l'évidence elle-même, tout faire voir possible, découvre la donation originelle, celle

qui, donnant la vie à elle-même, lui donne d'être la vie. Et qui lui donne du même coup toute chose du monde et tout monde possible pour autant que la donation de celui-ci ne s'accomplit jamais ailleurs que dans l'autodonation de la vie. Aussi faut-il pousser la réduction à son terme, selon le « plus » qui la radicalise pour que la donation se donne à elle-même selon son propre excès, excès qui lui appartient comme sa possibilité même et sans lequel rien, pas même l'étant le plus trivial, ne serait jamais donné. Le trait qui unit la méthode et l'objet de la phénoménologie selon une proportionnalité encore inouïe se dévoile alors à nous dans le quatrième principe : « d'autant plus de réduction, d'autant plus de donation ».

Trois remarques sont ici nécessaires. La première est que le « plus » qui caractérise la donation originelle ne se borne pas à signifier l'autre apparaître que la phénoménologie classique avait constamment manqué, cette autre face qui n'est plus celle que le monde tourne vers nous – qui n'est aucune face, aucun visage concevable mais le Non-visage de l'essence invisible de la vie. Il ne s'agit pas, reconnaissant enfin la duplicité de l'apparaître, d'ajouter au comment de la donation extatique ou intentionnelle que l'évidence met à profit, cet autre comment impensé où la vie s'éteint elle-même selon les tonalités de son propre pathos. Le « plus » de cette nouvelle donation signifie qu'en cette façon tout autre de donner la finitude qui frappe tout horizon extatique de visibilité, elle perd son pouvoir. Tandis que dans l'horizon tout ce qui est vu renvoie à du non-vu, tout ce qui est réel à du non-réel, tout ce qui est donné à du non-donné, en sorte que toute donation est ici ponctuelle, provisoire, entourée d'horizons non remplis, de potentialités inaccomplies et inévitablement telles, soumises à l'écoulement, à la disparition aussi bien qu'à la vanité de l'espoir, dans la Vie au contraire qui touche à chaque point de son être et ne fait défaut nulle part, tout est là tout entier à chaque instant. Mais cela n'est possible que parce qu'en cette donation ultime de la vie il n'y a ni esquisses ni aspects, ni horizons de remplissement, ni contenus venant les remplir, rien qui ne soit au-delà ou en deçà d'une épreuve irrémissible dont la matière phénoménologique est le pathos et dont les modalités appartiennent à celui-ci en leur plénitude chaque fois insurpassable.

Husserl voulait qu'en la réduction rien ne fût perdu mais tout retrouvé, à un degré plus haut de consistance et de légitimité. Ainsi du *cogitatum* dans la réduction qu'il croyait être celle du monde lui-même. La réduction radicale qui travaille à l'intérieur de l'apparaître pur, reconnaît sa duplicité afin de préserver la donation la plus originelle de la vie, peut-elle se prévaloir d'un résultat comparable ? Délaissant le règne du visible, tout monde concevable, n'est-elle pas affectée d'un indice négatif ? Au terme de cette réduction inouïe qui écarte toute transcendance et tout ce qui est donné par elle, peut-on dire encore : « d'autant plus de réduction, d'autant plus de donation » ?

Jamais cependant l'affection par le monde ni par conséquent par un étant ne se produirait si cette affection extatique ne s'auto-affectait dans la Vie, laquelle n'est autre que cette auto-affection primitive. Et parce que le monde n'a d'être que dans la vie, parce qu'il n'« est » que comme un cosmos vivant, seule la réduction radicale qui trace dans l'apparaître la ligne de partage ultime entre l'immanence et la transcendance, préserve ce qui échappe dans le principe à celle-ci tout en agissant en elle comme sa condition.

Car tout voir par exemple porte en lui un non-voir sans lequel il ne verrait rien : l'épreuve immanente qu'il fait constamment de lui-même. C'est d'ailleurs pourquoi il est un voir pathétique, un voir dans le désir, dans l'ennui, dans la passion et leur est soumis. De la réduction radicale à l'immanence pure, il faut dire non seulement elle n'oublie ni ne retranche rien mais que c'est par elle seulement que ce qu'elle a mis entre parenthèses reçoit ses propriétés particulières, tandis que le voir, l'intuition, l'évidence laissés à eux-mêmes ne les expliquent nullement.

Mais ce n'est pas seulement le caractère désirable, horrible, odieux de ce qui est vu, c'est le voir en tant que tel qui tient de la vie le pouvoir qui est le sien. Que la réduction radicale à l'immanence pure inaperçue par Husserl et la phénoménologie contemporaine accomplisse seule la promesse de ne rien perdre tandis que la réduction à l'évidence manque tout simplement la vie et ainsi la donation elle-même en sa teneur originelle, telle est notre seconde remarque.

La troisième concerne la relation de la réduction radicale à la réduction pure. La réduction pure s'est présentée comme venant d'abord sur le

trajet qui peut conduire à la relation radicale. Il faut mettre hors jeu l'étant, penser l'apparaître en lui-même si l'on veut reconnaître sa duplicité, le partage en lui des deux règnes, comprendre enfin leur rapport, la fondation de la donation finie dans celle qui exclut tout horizon et ainsi toute limitation.

Mais voici l'important : bien que venant la première, la réduction pure ne peut s'accomplir véritablement si elle se limite à elle-même, et cela parce que, si pur soit-il, l'apparaître qu'elle isole ne subsiste point par lui-même. Telle est la principale et la plus puissante illusion de la phénoménologie contemporaine : croire que l'Être défini phénoménologiquement comme un Dimensional extatique trouve en celui-ci une condition phénoménologique suffisante – ultimement que la transcendance est phénoménologiquement et ontologiquement une essence autonome. Parce que la réduction n'a pas été conduite jusqu'au bout comme une réduction à l'immanence pure, la donation à laquelle elle aboutit ne reste pas seulement affectée d'une finitude essentielle : en fait elle ne donne rien – et elle-même moins que toute chose. C'est précisément parce qu'elle n'a pas accompli vis-à-vis d'elle-même l'œuvre originaire de l'autodonation, parce que *l'apparaître ne s'est pas produit comme un auto-apparaître et ainsi n'apparaît pas*, que rien d'autre n'est susceptible d'apparaître en lui. Car l'autre de l'apparaître, et notamment l'étant, ne peut apparaître que pour autant que l'apparaître apparaît en lui-même et en tant que tel.

Mais son auto-apparaître, c'est ce que l'apparaître abstrait auquel s'est tenue la phénoménologie historique est par lui-même incapable de produire et c'est parce que l'apparaître demeure impensé dans sa possibilité la plus propre et en quelque sorte intérieure qu'il a toujours été compris comme l'apparaître de quelque chose d'autre que lui – et qui en lui-même est étranger à sa phénoménalité, comme un apparaître de ce qui apparaît, de l'étant. *Que ce qui apparaît dans l'apparaître soit d'abord et nécessairement l'apparaître lui-même*, c'est ce que la phénoménologie classique n'a jamais clairement aperçu. Le thème auquel elle se limite, le phénomène en tant qu'il se montre, n'implique encore qu'un apparaître abstrait, incapable de subsister par lui-même et qui, comme tel, renvoie constamment à son contraire, à l'élément opaque et mort de la détermination ontique. *Mais pourquoi la phénoménologie classique s'est-elle limitée à l'apparaître de l'étant, au*

point d'ignorer tout ce qui, en fait d'apparaître, serait radicalement d'un autre ordre, sinon parce que c'est l'étant qu'elle a pris pour guide ?

Le phénomène de la phénoménologie, ce n'était rien d'autre en fin de compte, et en dépit des significations illusoires conférées à une prétendue subjectivité s'épuisant dans la relation aux choses, que *l'apparaître grec*. Toutes les critiques de la subjectivité qui ont proliféré à notre époque sont de fausses critiques : elles peuvent tout au plus reprocher au concept de subjectivité de mal penser – par exemple de penser ontiquement – l'apparaître auquel elles se tiennent et qui est celui de la chose mondaine, elles ne pensent jamais un autre apparaître que celui-là. Ainsi restent-elles sans le savoir enfermées dans ce qu'elles critiquent¹. C'est ici qu'en exigeant la radicalité d'une réduction qui suspend la phénoménalité propre à l'étant, le quatrième principe force la voie vers une donation plus originelle.

Le quatrième principe surgit au terme de la problématique de Jean-Luc Marion mais il l'éclaire rétrospectivement et lui confère son sens novateur. La subordination de l'ontologie à la phénoménologie qui a déterminé toute notre analyse, est explicite dans la brève mais décisive explication avec Husserl de la cinquième étude². La critique trop souvent acceptée de Heidegger contre son maître apparaît contestable. Il est vrai que, fasciné par les nouveaux champs d'objets que l'analyse intentionnelle faisait se lever devant son regard, Husserl a trop souvent réservé son attention à ces objectivités plutôt qu'au problème de l'être aperçu dans l'universalité de son sens. Mais on ne peut oublier que l'ensemble de ces champs d'objets et notamment le champ des objets quelconques de l'ontologie formelle est subordonné dans le principe à une instance plus haute et d'un autre ordre. Or cette instance est phénoménologique : qu'elle soit désignée sous le titre impropre d'Ego transcendantal ne l'empêche pas en vérité de signifier la phénoménalité pure comme telle. C'est ce qui apparaît nettement dans le texte des *Ideen* de 1912³ où, débarrassée de la référence ontique qui ne cesse de l'accabler chez Hei-

1. Là-dessus, cf. notre travail : « La Critique du sujet », *Cahiers Confrontation*, n° 20, p. 141-152 ; texte anglais in *Topoi*, vol. 7, n° 2.

2. J.-L. Marion, *Réduction et donation*, *op. cit.*, p. 211-247.

3. Cité et commenté par J.-L. Marion, *ibid.*, p. 243.

degger¹, « la merveille des merveilles » est ici « la conscience pure », « le phénomène par excellence ». Il ne suffit plus alors d'objecter que l'« être » de ce sujet reste indéterminé, de même que restaient indéterminées la différence entre la « chose » et la « chose-pour-la-conscience » de la réduction husserlienne ou encore l'objectivité des objets quelconques de l'ontologie formelle, il s'agit avec Jean-Luc Marion de poser la question de savoir si ce Je ne « s'excepte » pas de l'être, s'il ne se situe pas « hors de l'être »² – hypothèse qui suffirait à disqualifier toute la problématique heideggerienne de l'être, quant à sa prétention à l'ultime radicalité en tout cas.

C'est dans l'affrontement direct avec Heidegger qui traverse tout l'ouvrage et culmine dans l'étude VI que s'achève la disqualification de l'ontologie au profit d'un nouveau mode de penser phénoménologique et peut-être une nouvelle phénoménologie. Le dépassement nécessaire de l'analytique existentielle déployée dans *Sein und Zeit* a pour principal motif le préalable ontique dont la pensée de l'être demeure constamment prisonnière. Le *Dasein* a beau être cet instant unique dans l'être duquel il y va de son être et ultimement de l'être lui-même, il n'en reste pas moins un étant – d'où la critique selon laquelle « le sens de l'être ne peut directement se lire sur un étant quel qu'il soit ; un étant, même le *Dasein* ne fait jamais lire que l'être de l'étant »³.

En mettant délibérément hors jeu l'étant, pour autant que celui-ci est en lui-même étranger à la phénoménalité pure, la question phénoménologique de l'être qui traverse des phases minutieusement analysées et toutes surmontées (analytique de l'angoisse, herméneutique du phénomène du Rien) aboutit à « l'irruption de l'Être même dont la “voix” directement convoque l'homme »⁴ et qui est seule capable de cerner l'énigme dernière du « phénomène d'être ». C'est ici, nous semble-t-il, la subordination de l'ontologie à la phénoménologie elle-même avec la mise en évi-

1. « ... que l'étant est », dit la postface de 1943 à *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, cité et commenté, *ibid.*

2. *Op. cit.*, p. 240.

3. *Ibid.*, p. 208. Je me permets de rappeler ici la très vive critique que j'avais dirigée en 1963 contre le préalable ontique de la phénoménologie heideggerienne dans *L'Essence de la manifestation*, cf. notamment § 11, 12 et 13.

4. *Ibid.*, p. 278.

dence, au comble de la réduction, de cette donation qui excède tout être concevable.

Deux traits décisifs marquent la problématique de J.-L. Marion pour autant qu'elle obéit maintenant au quatrième principe. Il s'agit en premier lieu de la régression de l'Être à la revendication ou à l'appel de l'Être, régression constamment réclamée et accomplie dans ces analyses terminales. « *L'Anspruch* précède et rend seul possible le *Sein* ». « ... la revendication – plus que l'être ». « Le *Dasein* ne s'expose à l'être pour en devenir le site qu'en tant qu'il se rend à l'appel ». Il faut « penser le *Dasein* en totalité à partir de l'instance qui le revendique ». « Le *là* reste (...) de part en part déterminé par l'appel puisqu'il ne sert qu'à répondre à l'appel. »¹ Ainsi la réduction dont l'ouvrage suit le trajet et les diverses formulations de cette phénoménologie historique – des objets à la conscience d'un Je, des « étants » au *Dasein*, de tous les étants à l'être – ne conduit-elle à celui-ci que pour le subordonner lui-même à quelque chose de plus essentiel et de plus ancien, à la revendication et à l'appel.

Or qu'est-ce que la revendication ajoute à l'Être de plus fondamental et de plus primitif que lui, qu'est-ce que cette interpellation qu'il nous adresse sinon le fait qu'il vient, qu'*il nous apparaît* sans masque ni détour, sans intermédiaire ni délai, en sorte qu'il nous est impossible de nous soustraire à sa prise non plus qu'à ce qu'elle comporte d'immédiat ? L'appel de l'être, c'est tout simplement son surgissement en nous, c'est l'étreinte en laquelle il se donne à nous en même temps qu'il nous donne d'être. Ainsi n'y aurait-il rien sans cette irruption triomphale d'une révélation qui est celle de l'Absolu.

Et c'est ici le tournant singulier, surprenant de cette problématique de l'appel. Voici en effet qu'après avoir établi patiemment que dans l'être thématé enfin selon son sens propre, c'est l'appel, la façon dont il nous étreint et s'empare de nous, c'est l'*Er-eignis* qui importe, cette problématique se renverse brutalement. Selon son dire, ce qui intervient et s'essencifie en tout dernier comme en tout premier lieu, ce n'est précisément pas l'être mais ce n'est pas non plus son appel : c'est un autre appel n'ayant rien à faire avec celui de l'être mais le révoquant au contraire pour

1. *Ibid.*, respectivement p. 297, 298, 299.

s'établir et régner en son lieu et place. Avant de saisir le sens de ce rejet de l'appel de l'Être, voyons comment il s'opère, comment il est possible, quelle instance plus haute que l'être et plus haute que son appel peut bien s'interposer ici et leur donner congé.

Cette instance, c'est l'ennui, que J.-L. Marion propose, en une problématique originale, de traiter comme un « contre-existential » : au lieu de ménager en tant que structure du *Dasein*, notre accès à l'être, le pouvoir de l'ennui est au contraire de nous détourner de tout ce qui est. Et cela parce qu'il nous détourne d'abord de ce qui permet à tout étant d'être : de l'être lui-même. Plus radicalement encore, parce que l'appel silencieux que l'être ne cesse d'adresser au je qui s'ennuie n'intéresse plus celui-ci, « ne lui dit plus rien »¹. Ainsi se crée cette situation extraordinaire, celle du plus grand péril et du plus grand dégoût, celle où le « Je » en quelque sorte n'est plus là pour rien ni pour personne.

On pourrait contester, dans une perspective heideggerienne, cette possibilité pour le Je-*Dasein* de se déprendre de l'ennui de l'être et de son appel. Si, selon l'analytique existentielle, le *Dasein* est constitué essentiellement par sa relation à l'être, s'il est l'étant dans l'être duquel il y va de l'être en général, comment abolir ce rapport à l'être sans abolir le *Dasein* lui-même ? C'est, rappelons-le, de par son essence la plus propre que le *Dasein* « se dresse extatiquement dans la vérité de l'être » – vérité de l'être qui n'est autre que sa fulguration, l'éclairement par lequel le *Dasein* se trouve dès l'origine être éclairé en lui-même et dans son tréfonds. Mais cette fulguration éclairante, c'est l'appel et comment le *Dasein* tout entier éclairé par elle et placé dès lors dans la lumière de l'être, dans le *là* du *Sein*, pourrait-il bien tout à coup et par miracle ne plus l'être ? Ne faudrait-il pas pour cela qu'il cesse d'être ce qu'il est : *Da-sein* ? Or une telle possibilité n'est-elle pas écartée précisément par Heidegger, « ne contredit-elle pas simplement la détermination même du *Dasein*, comme être-là, qu'il ne peut pas être ».

C'est le mérite extrême de J.-L. Marion de chercher à établir dans l'analytique même du *Dasein* la possibilité pour celui-ci de révoquer l'appel censé le constituer dans son essence. D'une part, l'étonnement

1. *Ibid.*, p. 284.

que suscite l'être et qui remplit la même fonction que l'appel, celle « d'accorder le *Dasein* à ce qui se destine à lui et qui, sans étonnement, ne pourrait se manifester » – cet étonnement implique au moins l'attention que vient à lui prêter le *Dasein* mais qu'il peut aussi bien ne plus lui accorder. Que l'appel s'enracine dans la nécessité eidétique de la fulguration extatique, dans la vérité de l'être, n'empêche pas mais suppose la contingence d'une réponse qui peut aussi bien ne pas se produire – en dépit de l'appel, en raison d'un ennui sans limite dont seul en effet le refus radical de tout appel peut nous suggérer l'idée. Ce qu'on peut encore exprimer, d'autre part, en disant que si, en son être le plus intime, le *Dasein* est l'ouverture à la vérité et ainsi à l'appel de l'Être, il lui reste du moins – selon ce qui vaut sans doute comme une autre formulation limite de l'ennui – « la possibilité de n'être pas soi », qui revient en effet « à révoquer l'appel de l'être même ».

La lecture ici proposée manifeste un incontestable pouvoir critique. Celui-ci consiste à retourner contre Heidegger les grands thèmes de sa pensée, ou si l'on préfère, à en proposer une nouvelle évaluation ? C'est le cas de la soudaine et singulière apologie de l'inauthenticité. Et il est vrai que la possibilité de l'inauthenticité n'est autre que celle de révoquer l'appel de l'être, déniaut de cette façon « que le renvoi de l'être constitue la possibilité dernière de ce que je suis »¹. Ainsi se renverse l'analyse fameuse de la quotidienneté. Car si dans l'existence quotidienne le *Dasein* se dérobe à son destin du *Dasein*, à l'Être qui se destine à lui dans son *là*, n'est-ce point que ce destin n'est pas nécessairement le sien – n'est-ce point qu'un autre destin s'offre à lui ?

Or la simple possibilité pour le Je-*Dasein* d'un destin autre que celui d'entendre l'appel de l'être et d'y répondre, ébranle fondamentalement sa définition ontologique dans *Sein und Zeit*, elle interdit de comprendre la relation extatique à l'Être comme l'essence de tout *Da* concevable, comme une possibilité qui est une essence, pour ne plus voir en elle précisément qu'une simple possibilité parmi d'autres. L'analytique du *Dasein* a cessé de construire la philosophie de ce qui fait l'*humanitas* de l'homme, elle se borne à indiquer une des virtualités de sa nature.

1. *Ibid.*, respectivement p. 290, 291, 292, 293.

Si paradoxale que soit cette ultime réduction – la mise hors jeu de l'être dans sa prétention de définir notre être par son appel – sa signification en tout cas est explicite et les analyses terminales en font l'aveu : la disqualification de l'appel de l'être dans l'ennui opérant à la manière d'un contre-existential, n'a d'autre but que de nous ouvrir à un autre appel, ou plutôt « à tout autre appel possible », ou mieux non pas à un autre appel mais à « l'appel comme tel ». C'est ici qu'à l'appel de l'être se substitue une sorte de « modèle de l'appel », ou encore une « forme pure de l'appel » – l'appel comme tel donc. Le motif de cette substitution est avancé : c'est que tout appel concret quel qu'il soit, et notamment celui que l'être adresse au *Dasein*, présuppose comme sa propre possibilité une structure pure de l'appel, son « modèle » ou sa « forme pure ». « Avant que l'être n'ait revendiqué, l'appel comme pur appel revendique. » Et encore : « La revendication de l'être elle-même ne peut appeler qu'en endossant cette forme pure. »¹

De cette subsomption de l'appel de l'être sous la forme pure de l'appel, cette problématique des limites retire un double avantage : d'une part, ne pas contredire une immense pensée dont elle s'est nourrie mais l'intégrer au contraire – et cela concerne notamment l'analytique existentielle elle-même – dans une visée plus vaste, ouverte en tout cas à des modes d'expérience autres que ceux qui s'inscrivent dans le « phénomène d'être ». D'autre part, et grâce à cette référence précisément mais aussi à tout autre référence possible, à tout autre appel, éviter que le refus de l'appel de l'être interprété comme condition de l'ouverture à l'appel comme tel, n'apparaisse quelque peu formel pour ne pas dire indéterminé et vide.

Et contraire de cette façon au quatrième principe. Car le quatrième principe ne pousse la réduction à la limite, ne réduit tour à tour l'étant à l'être et enfin l'appel de l'être que pour nous conduire non à quelque X indéterminé, à un modèle, à une forme pure, à un Absolu, à un Transcendant eux-mêmes définis de façon purement formelle – mais à la donation et à son comble, à l'apparaître le plus originel. Dans le quatrième principe, tout est phénoménologique. Et de même que la réduction l'est pour

1. *Ibid.*, respectivement p. 294, 295, 296, 297.

autant que, comme réduction pure d'abord et radicale ensuite, elle prend explicitement pour thème la phénoménalité elle-même et en celle-ci le mode le plus primitif de sa phénoménalisation, de même la donation à laquelle elle conduit ne se laisse penser ni comme forme ni comme modèle mais seulement à partir du Comment de cette phénoménalisation première.

C'est sur cette voie que s'engage et chemine d'abord la pensée de J.-L. Marion. Car pourquoi substituer à l'être son appel ou sa revendication, sinon pour désigner en lui ce qui vient d'abord, la fulguration d'un apparaître qui nous submerge et qui, en tant qu'il fulgure, nous fait être en même temps que lui ? Maintenant si c'est cet appel de l'être qui doit être débouté pour que s'ouvre la possibilité d'un autre appel et en lui seulement plus essentiel, que veut dire cette ultime substitution ?

À cette question il n'est qu'une réponse – et la voici. Si l'appel de l'être n'est que son apparition et s'il convient à cet appel d'en préférer un autre, une telle opposition ne peut signifier que celle de deux phénoménalités et ainsi de deux phénoménologies. Elle implique la duplicité de l'apparaître en même temps qu'elle indique une hiérarchie.

De quelle phénoménologie l'appel de l'être est-il le nom : de sa vérité extatique. C'est précisément par ce qu'il trouve en celle-ci son soubassement phénoménologique que l'être heideggerien peut et doit être critiqué, qu'il y a un sens à « s'excepter » de l'être. L'« à-Dieu », l'« Autrement qu'être » d'Emmanuel Levinas, le « hors d'être » de J.-L. Marion ne peuvent signifier à l'être son congé que parce que celui-ci a usurpé jusqu'à son nom, parce qu'il ne représente, notamment chez Heidegger, qu'une instance régionale. Cette limitation impensée mais décisive de la problématique, la pensée qui subordonne l'ontologie à la phénoménologie l'aperçoit dès qu'elle accomplit cette subordination. L'essence de l'Être dont l'appel peut être suspendu, c'est la phénoménalité du monde, la finitude de cet Être, c'est la finitude de tout horizon extatique.

Donner congé à l'être ainsi entendu – qui n'« est » que dans la compréhension du *Dasein* se rapportant à lui comme à ce qu'il « comprend », comme à un « sens » – n'est possible qu'à une condition. À la condition qu'au déploiement extatique de l'apparaître dans l'horizon du monde s'oppose sans mesure son auto-apparaître inextatique dans l'essence

pathétique de la Vie. Donner congé à l'être n'est possible que phénoménologiquement. Donner congé à l'être n'est possible que si, en l'absence de toute phénoménalité extatique et en dépit de cette absence, quelque chose est encore possible plutôt que rien – quelque chose, à savoir l'Archi-Révélation de la Vie. « Autrement qu'être » veut dire « apparaître autrement ». Seule la Vie en son Archi-Révélation « appelle » encore et peut « appeler » quand l'être s'est tu.

C'est seulement parce que l'« appel » de la Vie est phénoménologiquement déterminé, parce qu'en sa chair affective et dans la brutalité de l'émotion ou de l'amour il ne ressemble à rien d'autre en tout cas pas au dévoilement de l'étant dans le monde non plus qu'à l'Ek-stase de celui-ci – qu'il est possible de parler d'un autre appel que celui de l'être. Et il n'y a pas, il n'y a jamais, au-delà de l'irruption pathétique en nous de la vie, au-delà de sa parole dont les mots sont notre désir, notre passion ou notre amour, une forme pure de l'appel, une structure d'appel plus haute ou différente de celle de ce pathos.

Car l'appel est toujours déterminé. La détermination de l'appel est phénoménologique et s'épuise chaque fois dans sa phénoménalité effective. Mais celle-ci ne s'épuise jamais. Toujours à nouveau surgit l'apparaître mais d'une façon qui est chaque fois la sienne. Reconnaître cette « façon » pour ce qu'elle est, dans le comment de sa matérialité phénoménologique concrète, ce n'est pas se tenir à un degré de généralité moins élevé que celui d'une forme ou d'une structure pure. Au contraire : la structure de l'appel, pour autant qu'elle se trouve décrite le plus souvent selon la bipolarité de l'appel et de la réponse, emprunte cette disposition à un mode déterminé d'apparaître, celui où l'opposition est constitutive de la phénoménalité – et cet apparaître est précisément celui du monde. Peu importe que le couple Appel/Réponse, se substituant à la dichotomie classique Sujet/Objet, prétende, en écartant celle-ci, renouveler notre rapport à l'être : comment ne pas voir qu'il ne fait que renverser une relation pensée dans les deux cas comme créatrice de la personnalité, c'est-à-dire en fait la conserver. Loin d'échapper à l'appel de l'Être et à sa phénoménologie implicite, la structure de l'appel y renvoie et reçoit justement d'elle la « structure » qui est la sienne : l'opposition de l'Ek-stase.

Celle-ci est conçue comme fondatrice d'une liberté, et ce qui caractérise l'appel en effet, c'est qu'il attend et suscite une réponse qu'on peut ou non lui accorder. C'est justement sur cette liberté de la réponse, de l'accueil ou du rejet, que J.-L. Marion fait reposer l'ultime possibilité pour le *Je-Dasein* de « ne plus assumer le destin de l'être comme celui de son être »¹.

Mais ce qui caractérise l'atteinte de la vie, c'est qu'elle devance toute réponse et n'en attend aucune. Car dans l'irruption de la vie et dans son flot qui nous traverse et nous rend ivres d'elle et de nous-mêmes, il n'y a aucun Écart, pas le moindre recul où se trame la possibilité d'une réponse, d'un oui ou d'un non. Et cette impossibilité de tout repli et de toute réplique, cette façon d'être acculé à soi, ajusté point par point à tout ce qu'on est, c'est l'épreuve éternelle et irrémédiable, inlassable et sereine que la Vie fait de soi à tout instant, c'est la blessure qu'elle creuse en nous, qui est notre subjectivité même et ce qui fait de nous des vivants.

Et s'il n'y a pas ici la place d'une réponse qui nous donnerait le loisir d'assumer ou de refuser le destin d'être, c'est parce qu'il n'y a pas non plus à proprement parler d'appel. L'autre appel, l'appel de la vie, se tient au-delà de tout appel, il ne nous fait pas la proposition de vivre. Il nous a déjà jetés dans la vie, écrasés contre elle et contre nous, dans le souffrir et le jouir d'un pathos invincible. L'appel nous a déjà fait vivre au moment où nous l'entendons, son écoute n'est autre que le bruit de la vie, son bruissement en nous, l'étreinte en laquelle elle se donne à elle-même et nous donne à nous dans une seule et même donation.

Et cela fait qu'en tout vivant il n'y a rien d'autre que la Vie – une vie qui n'est pas la sienne en ce sens qu'il ne l'a ni créée, ni posée, ni voulue – mais qui est la sienne, irréductiblement et à jamais, pour la même raison : à savoir qu'il n'y a rien en lui, pas la moindre épreuve de la plus minime impression qui ne soit l'épreuve que la vie fait d'elle-même, pas la moindre parcelle de son Soi qui ne soit le Soi de la Vie. C'est pourquoi nous disons que nous sommes nés de la Vie et que cette naissance ne cesse pas, parce que dans l'auto-affection qui nous fait nous sentir nous-

1. *Ibid.*, p. 293.

mêmes à chaque instant, il n'y a rien d'autre que l'auto-affection de la Vie elle-même, son Archi-Révélation.

Et c'est pourquoi aussi le moi engendré dans la vie, ce « me » selon J.-L. Marion, est aussi un « moi », un « ego », parce que la vie, selon l'admirable parole des mystiques, « ne peut donner peu », parce qu'elle ne peut donner rien d'autre qu'elle-même et ainsi l'Ipséité qu'en son autodonation elle engendre éternellement en soi comme en tout ce qui est vivant.

En dépit de son caractère remarquable, *Réduction et donation* pose à la phénoménologie de redoutables problèmes. Dans la mesure où la question de la donation renvoie à celle de l'apparaître, elle en répète inévitablement les difficultés. Or ce dernier est phénomène de part en part. Ou bien on lui confère un contenu phénoménologique particulier en glissant derrière lui des conceptions de la phénoménalité qui sont celles des phénoménologies du XX^e siècle. Ou bien on le veut « pur » en effet. D'où l'effort de J.-L. Marion pour expulser l'étant de la problématique de l'analytique existentielle du *Dasein* afin de laver celle-ci de toute trace ontique avant de la libérer de sa structure extatique heideggerienne.

Mais l'apparaître peut-il être dépouillé de toute signification et de tout contenu phénoménologique effectifs ? Ce qui fait de lui ce qu'il est, ce n'est ni un mot ni un concept, pas davantage l'idée indéterminée d'un apparaître omnivalent, comme celui dont parlent les principes de la phénoménologie. L'apparaître est l'éternelle et inlassable venue en lui-même, l'apparaître de l'apparaître qui apparaît en un mode de phénoménalisation parfaitement défini – n'étant autre dans son auto-apparaître originaire que l'autorévélation de la vie, l'auto-impressionnabilité de son pathos, son surgissement primitif en soi.

Comment alors superposer à ce procès de phénoménalisation vivante, un « modèle », une « structure » capable de subsumer sous elle n'importe quel type de donation ou d'appel ?

En poussant à la limite la réduction qui doit l'ouvrir à la « donation pure », à cette forme supérieure « d'appel », dominant tout appel particulier bien que donnant à chacun une possibilité pure d'appel, condition de tout appel quel qu'il soit, la phénoménologie s'avance vers une frontière dangereuse, celle au-delà de laquelle elle prend congé d'elle-même sans

s'en douter. Ou bien on dira peut-être paradoxalement qu'elle revient à son point de départ, quand l'apparaître demeurerait un concept totalement indéterminé – qu'il n'était au fond que le précurseur de cette « donation pure » conduisant à l'appel comme tel, nous ouvrant non pas à un autre appel mais à un « modèle », à « une forme pure de l'appel ». C'est cette forme pure de l'appel qui ressemble au concept inélaboré et univoque des débuts de la phénoménologie. Du moins celle-ci, se donnant les grandes structures phénoménologiques de l'intentionnalité et de la phénoménalité extatique, allait-elle poursuivre son immense travail.

Mais quand l'élément phénoménologique servant de support à un système de pensée qui entendrait se fonder sur lui verserait dans une indétermination totale, voire un formalisme vide, éloigné toute analyse rigoureuse du mode de manifestation propre à la venue de l'apparaître en lui-même selon sa substantialité phénoménologique propre, alors la donation pure et les formes pures d'appel auxquelles elle ouvre n'auraient plus qu'un rapport verbal avec la phénoménologie.

Les concepts purs de donation, de « modèle », de « formes pures d'appel » sont en eux-mêmes des concepts. Semblable aux objets de la pensée, obéissant à des lois d'implication, de connexion, etc., le discours classique est fait de ces formes sur lesquelles peut se concentrer l'attention. Si l'on suppose que toute communauté humaine repose sur une vie phénoménologique omniprésente dont elle reçoit sa force et sa certitude, la mise à l'écart de la phénoménologie sera celle de cette vie cachée et toute-puissante. Dès lors son reflux de la culture laisserait place à la spéculation traditionnelle, à une philosophie du langage coupée de ce soubassement de la Vérité, libre de dérouler sans fin ses inventions verbales et ses jeux de mots.

PHÉNOMÉNOLOGIE NON INTENTIONNELLE : UNE TÂCHE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE À VENIR*

Je voudrais préciser d'abord le sens d'une phénoménologie non intentionnelle. Le projet d'une telle phénoménologie semble d'abord critique à l'égard de la phénoménologie intentionnelle et, à vrai dire, il l'est. Bien plus, sa portée critique ne se limite nullement à la phénoménologie intentionnelle c'est-à-dire classique, il vise au-delà d'elle la philosophie en général pour une part importante de son développement. En ce sens la phénoménologie non intentionnelle comporte une sorte de prétention qui peut paraître excessive et dont elle doit assumer le risque. Cette prétention critique consiste à circonscrire et à dénoncer une conception réductrice de la phénoménalité qui laisse échapper les modes originels et fondamentaux selon lesquels la phénoménalité se phénoménalise. Si c'est toujours sur le fond de présupposés phénoménologiques conscients ou non que se développe une philosophie, qu'elle pose ses questions et tente de les résoudre, alors une critique de la phénoménalité et ainsi de la phénoménologie concerne nécessairement la philosophie en général. Conce-

* Texte écrit à l'occasion d'un colloque international organisé à Nice par le Centre de recherches d'histoire des idées (URA CNRS 1256), du 11 au 13 juin 1992, sous le titre : « L'intentionnalité en question entre les sciences cognitives et le renouveau phénoménologique ». Publié ensuite dans D. Janicaud (éd.), *L'intentionnalité en question. Entre phénoménologie et sciences cognitives*, Paris, Vrin, 1995, p. 383-397.

voir la phénoménalité autrement, c'est imposer du même coup une nouvelle démarche de la pensée en même temps que des champs d'investigation nouveaux.

Toutefois, la phénoménologie non intentionnelle se donne aussi pour tâche de fonder l'intentionnalité elle-même. Elle montre, d'une part, que la phénoménologie intentionnelle s'est déployée en laissant dans une indétermination totale, et qui plus est dans une indétermination phénoménologique, ce qui rend ultimement possible l'intentionnalité. D'autre part, en rétablissant phénoménologiquement ce fondement de l'intentionnalité, en arrachant la vie intentionnelle à l'anonymat où elle se perd chez Husserl, la phénoménologie non intentionnelle réinscrit l'intentionnalité dans un fondement plus ancien qu'elle, elle reconnaît dans l'intentionnalité le non-intentionnel qui lui permet pourtant de s'accomplir. Réinscrite dans le non-intentionnel qui assume son ultime possibilité phénoménologique, l'intentionnalité est soustraite à l'incertitude et à l'indétermination qui permettent seules un usage arbitraire ou aberrant de son concept.

La discussion du caractère originellement intentionnel ou non intentionnel de la phénoménologie ne peut se faire qu'à partir d'une saisie claire de ce qui constitue l'objet de celle-ci, à savoir la phénoménalité comme telle, l'apparaître. À ce sujet il convient d'écarter comme non originelle la définition de la phénoménologie comme méthode. En tant que méthode la phénoménologie se présente comme un procès d'élucidation, c'est-à-dire comme un faire-voir, une mise en évidence. Il s'agit par exemple de la mise en évidence des sens sédimentés impliqués dans les sens actuels ou apparents mais aussi bien recouverts par eux. Toutefois ce procès d'élucidation n'est possible que sur le fond de l'apparaître. C'est pour autant que quelque chose apparaît qu'il est possible d'en poursuivre l'élucidation. La méthode phénoménologique renvoie à l'objet de la phénoménologie et n'est possible qu'appuyée sur lui.

Lors même cependant que la méthode phénoménologique est pensée dans sa référence à l'apparaître qui la fonde, l'intelligence de ce dernier se trouve gravement compromise, d'ores et déjà falsifiée. L'apparaître qui vient en question, c'est précisément celui qui rend possible la méthode, l'apparaître dont le déploiement ouvre le champ d'un voir et d'un faire-voir, l'apparaître où se jette l'intentionnalité, en lequel elle se rapporte à

tout ce à quoi elle se rapporte. La méthode phénoménologique qui n'est rien d'autre finalement que la mise en œuvre systématique d'un procès intentionnel cherchant à rendre thématiquement présents les sens que l'intentionnalité a elle-même constitués ou préconstitués dans ses synthèses originelles – cette méthode se meut dans un domaine qui lui convient par l'effet d'une sorte d'harmonie préétablie, étant le domaine de l'intentionnalité en général en même temps que celui de cette intentionnalité élucidante qu'est la méthode. Mais l'apparaître où se jette l'intentionnalité n'est pas n'importe lequel, c'est l'horizon extatique de visibilité où toute chose devient visible, où méthode et voir à leur tour sont possibles. C'est pourquoi la méthode phénoménologique s'accomplit de façon analogue à l'expérience du monde, par un jeu de renvois intentionnels cherchant chaque fois leur remplissement intuitif, tandis que chaque intuition effective fait aussitôt se lever autour d'elle la chaîne infinie de nouveaux horizons. C'est pourquoi aussi toute critique de l'intentionnalité demeure privée de signification phénoménologique aussi longtemps qu'elle ne fait que renvoyer l'intentionnalité à l'apparaître extatique où elle se déploie.

Prenons donc comme point de départ de notre enquête sur le caractère originellement intentionnel ou non de la phénoménologie, non plus sa méthode mais son objet. Celui-ci a été désigné à plusieurs reprises par Husserl et par ses commentateurs comme constitué non par les choses mais par la manière dont elles se donnent, non par des objets mais par des « objets dans le Comment [*Gegenkunde im Wie*] »¹. C'est donc le phénomène considéré non pas dans son contenu chaque fois particulier mais précisément dans le Comment de sa donation. Le Comment de la donation d'un phénomène, c'est sa phénoménalité pure, non ce qui apparaît mais le mode de son apparaître, c'est-à-dire finalement cet apparaître comme tel.

Cependant l'apparaître ne peut donner la chose qui apparaît en lui que s'il apparaît lui-même en tant que tel. Car si l'apparaître n'apparaissait pas en tant qu'apparaître, étant donné que la chose est dépourvue de la

1. Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. fr. H. Dussort, PUF, 1964, p. 157 ; *Ilusserliana*, X, p. 117.

capacité de s'apporter par elle-même dans l'apparaître, de se promouvoir elle-même dans la condition de phénomène, rien n'apparaîtrait et il n'y aurait rien du tout. La question de l'apparaître de l'apparaître lui-même, de la donation de la donation elle-même, de la phénoménalisation effective de la phénoménalité en tant que telle, est la question de la phénoménologie, sa « chose même ».

Si maintenant nous faisons retour à la définition husserlienne de la phénoménologie par son objet, à savoir le Comment de la donation des phénomènes, nous nous trouvons en présence d'une grave équivoque, celle-là même à vrai dire qui résultait de sa définition comme méthode. Le contexte de la proposition précitée – « objet dans le Comment » – est l'analyse du flux des vécus de la conscience interne du temps en tant que flux qui est à la fois celui des vécus eux-mêmes et celui des unités intentionnées en eux. Dès lors la nature du Comment de la donation de ces objets est clairement indiquée : c'est l'intentionnalité elle-même selon le triple mode des synthèses originelles par lesquelles elle constitue le temps immanent, à savoir la conscience du présent, la rétention et la protention : « la forme du Comment est l'orientation : l'actuel, le tout juste passé, l'advenant »¹. Ce sont donc les intentionnalités originellement formatrices du temps qui donnent les vécus immanents. Les unités visées dans ces vécus immanents étant elles-mêmes données par l'intentionnalité, c'est la totalité du donné, *a fortiori* le donné transcendant qui relève de l'intentionnalité et trouve en celle-ci le Comment de sa donation. L'intentionnalité accomplit la donation universelle, elle est le Comment de cette donation comme tel.

Lorsque la donation est confiée à l'intentionnalité, une situation phénoménologique très particulière s'est créée, qu'on prend cependant comme allant de soi, comme valant universellement et sur laquelle on ne réfléchit même plus. Cette situation se caractérise par le fait que le pouvoir qui accomplit la donation est différent de ce qu'il donne, l'apparaître différent de ce qui apparaît, la phénoménalité différente du phénomène – l'intentionnalité différente de son corrélat noématique, de l'« objectivité » qu'elle fait voir. Ou encore, dans un autre langage qui montre

1. *Die Form des Wie ist die Orientierung : das Jetzige, das soeben Vergangene, das Kommende, ibid.*

l'affinité étroite de cette phénoménologie historique avec la philosophie classique, « toute conscience est conscience de quelque chose ». Nous avons d'un côté l'apparaître (la conscience), de l'autre le quelque chose, l'étant. L'étant est en soi étranger à l'apparaître, incapable de se phénoménaliser par lui-même. L'apparaître de son *côté* est tel qu'il est nécessairement l'apparaître d'autre chose, de l'étant. L'apparaître détourne de soi de façon si radicale et si violente qu'il est tout entier tourné vers l'autre que soi, vers le dehors – il est intentionnalité. Parce que l'apparaître, en tant qu'intentionnalité, se trouve si essentiellement déporté vers ce qu'il fait apparaître, ce n'est plus lui, l'apparaître, qui apparaît, mais ce qu'il fait apparaître en lui : l'étant. L'objet de la phénoménologie, sa « chose même », est dénaturé de telle façon que cet objet n'est plus l'apparaître mais l'apparaître de l'étant et finalement l'étant lui-même en tant qu'il apparaît.

Ici se dévoile dans sa signification cachée mais décisive la détermination selon laquelle l'apparaître est l'apparaître de l'étant. Non seulement un tel apparaître est un apparaître très particulier, en aucune façon l'apparaître originel qui constitue la « chose même » de la phénoménologie et devrait à ce titre définir de manière explicite son thème central. Mais il se trouve encore que cet apparaître non originel n'est pas considéré en lui-même ni pour lui-même. Précisément parce qu'il détourne de soi et nous jette au contraire vers le différent de lui, vers l'étant qui cependant n'apparaît que dans l'apparaître et pour autant que celui-ci apparaît lui-même en tant qu'apparaître, cette détermination fondamentale – l'auto-apparaître de l'apparaître – est perdue. Se substitue à elle la relation de l'apparaître à l'étant, c'est-à-dire l'intentionnalité. Dans un important article de 1935 Fink, reprenant les affirmations mêmes de Husserl, déclare : « Il faut voir, seulement voir. » Et que ce voir soit le principe et ainsi l'ultime critère de la connaissance, qu'il ne soit plus à analyser mais seulement à déployer, c'est ce qui est dit non moins explicitement : « Il faut mettre en œuvre la vision, instaurer l'évidence originnaire de sorte qu'elle soit l'ultime critère [...], la vision ne se légitime que dans son opération [...]. On ne saurait aller derrière la vision [...]. La vision peut être imprécise, lacunaire, mais seule une nouvelle vision plus précise et plus complète peut la rectifier. La vision peut "tromper", se mé-voir : la possi-

bilité de la tromperie contredit si peu la vision que seule une meilleure vision peut rectifier la tromperie. »¹

Devenue principe et unique critère de la phénoménalité, accaparant l'apparaître et le réduisant à son voir, l'intentionnalité ne se tient pas pour autant en elle-même : en tant que faire-voir, elle se jette vers ce qui est vu, et cela, dans une immédiation telle que son voir n'est plus rien d'autre en réalité que l'être-vu de ce qui est vu, l'objet noématique dont le statut phénoménologique est défini par sa condition d'objet et s'épuise en elle : dans le fait d'être posé là devant le regard. D'apparaître il n'en est plus aucun autre que celui-là, l'apparaître dont la phénoménalité est ce Devant comme tel, l'extériorité pure, l'apparaître qui est l'apparaître de l'étant.

Dans la prise en charge de l'apparaître par l'intentionnalité deux déterminations phénoménologiques se sont produites : d'une part, l'apparaître comme tel n'est plus rien d'autre que l'être-vu comme tel, le fait d'être là devant. On parle de vision, de faire-voir et de voir mais, dans ce voir, le voir lui-même s'est comme éclipsé, ne laissant subsister devant lui que le vu et son être-vu, soit ce « devant » comme tel. D'autre part, cet être-vu est invinciblement l'être-vu de ce qui est vu, l'apparaître de l'étant. Cet apparaître est celui qui convient à l'étant, qui lui est propre – et aucun autre. Or cette convenance est si forte qu'il s'établit une sorte de réciprocité entre eux, la relation de l'apparaître à l'étant est en fait une corrélation. Bien qu'il s'agisse de phénoménologie, ce n'est plus l'apparaître qui importe en fin de compte, ce n'est plus sa donation mais l'étant qui se donne en celle-ci. L'authentique donation n'a de sens que pour autant qu'elle est celle de l'étant authentique. Si la phénoménologie – cette phénoménologie-là – prend en vue non pas les objets mais la manière dont ils se donnent à nous, c'est uniquement pour parvenir à l'être-vrai de ces objets, au-delà de leur apparence ou de leur inauthenticité. Il faut que l'étant se donne en lui-même tel qu'il est de façon que nous puissions en acquérir une connaissance vraie. Si la donation qui vient en question dans la phénoménologie de Husserl et de Fink, implique cette essentielle relation à l'étant, c'est parce que, en tant que donation, elle est précisément

1. « Le problème de la phénoménologie », in *De la phénoménologie*, trad. fr, D. Franck, Les Éditions de Minuit, 1974, respectivement p. 212, 225.

cette vue dans laquelle l'étant se découvre originairement à nous en son être véritable. « Si un authentique savoir de l'étant doit être possible, il ne peut se fonder que sur un se-manifester, un se-montrer originaire, un apparaître de l'étant authentique. » Le savoir, c'est-à-dire en fin de compte l'apparaître, n'est pas quelque chose qui peut se déterminer de soi-même, de manière autonome en quelque sorte, dans son indépendance par rapport à l'étant : tout au contraire il n'est ce qu'il est, dans sa nature d'apparaître, qu'en tant qu'apparaître de l'étant et ne vaut qu'à ce titre : « ne pas préconnaître le savoir, mais le déterminer dans son être auprès de l'étant se montrant soi-même, cela signifie faire de l'étant en tant que phénomène la dimension d'origine de la réflexion philosophique. »

D'où une double conclusion :

1 / « La phénoménalité est l'être-vrai de l'étant ».

2 / Une définition de la phénoménologie : « La phénoménologie est la tentative d'autofondation du savoir humain par retour à l'autodonation de l'étant. »¹

Le concept de l'autodonation que j'avais introduit dès le début de ces analyses en montrant que la donation devait être elle-même donnée et qu'elle-même pouvait seule le faire, que l'apparaître ne pouvait faire apparaître quoi que ce soit s'il n'apparaissait pas d'abord lui-même en tant que tel – en langage classique que rien ne serait conscient si la conscience elle-même n'était consciente en tant que conscience pure, ce que la pensée classique n'a précisément jamais pu établir – ce concept de l'autodonation le voici donc appliqué à l'étant lui-même, de façon aussi paradoxale qu'absurde. Paradoxale parce que l'autodonation ne peut se référer qu'à la donation, comme sa première question. Absurde parce que, en soi étranger à la donation, l'étant se trouve *a priori* dépourvu du pouvoir d'en promouvoir aucune, *a fortiori* de donner cette donation à elle-même. En réalité autodonation – *Selbstgegebenheit*, comme dit Husserl, *Selbstgebung*, comme dit Fink – désigne la phénoménalité elle-même, de telle façon cependant que celle-ci est pensée de manière exclusive comme l'être manifeste de l'étant. Lié à l'étant et non plus à la donation, le concept de

1. Fink, *op. cit.*, p. 219.

l'autodonation se trouve totalement subverti, privé bien plus de toute signification possible. Il ne vise plus la possibilité interne ultime de la donation elle-même mais le simple fait que l'étant apparaît.

Comment l'étant apparaît-il, comment est-il donné ? « L'hypothèse de la phénoménologie husserlienne, écrit Fink, repose dans la supposition que la conscience originaire entendue de manière intentionnelle est le véritable accès à l'être. » L'accès à l'être, c'est-à-dire en fait à l'étant. Une fois confié à l'intentionnalité, l'apparaître, disons-nous, se trouve détourné de lui-même pour n'être plus que celui de l'étant, que l'étant lui-même tel qu'il se montre. « Est recherchée, dit encore Fink, l'autodonation de l'étant. » Cette recherche se déploie dans ce que Fink appelle « la théorie analytico-intentionnelle de l'autodonation de l'étant »¹, c'est-à-dire dans l'élucidation systématique par Husserl de l'ensemble des corrélations noético-noématiques de la conscience intentionnelle. Il n'est pas question de minimiser cette œuvre immense non plus que ses résultats décisifs. La question demeure ouverte cependant de savoir si, en dépit de la positivité de ces résultats et de leur caractère souvent révolutionnaire, l'élucidation systématique des corrélations noético-noématiques de la conscience apporte une réponse véritable au programme de la phénoménologie, celui de rendre compte, de manière exhaustive, de tout ce qui est et peut être pour nous. Cela ne serait que si l'hypothèse de la phénoménologie husserlienne se révélait tenable, à savoir que l'intentionnalité constitue le véritable et, ajouterons-nous, le seul accès possible à l'être.

C'est ici que la question de l'autodonation, dès qu'elle est arrachée à son enlèvement ontique, dès qu'elle cesse d'être rapportée de façon impropre à l'étant, fait trembler sur leur base les acquis aussi bien que les prétentions de la phénoménologie classique. Car si la question de l'autodonation est reconduite à son lieu propre, à la donation elle-même, et si la donation de la phénoménologie classique est l'intentionnalité, alors cette question se formule comme suit : *l'intentionnalité elle-même qui donne l'étant, comment y avons-nous accès ? Est-ce encore par une intentionnalité ?* On le voit c'est la question même de l'intentionnalité qui démet celle-ci de sa prétention de constituer « le véritable accès à l'être ». C'est lorsque la

1. *Ibid.*, p. 220.

phénoménologie intentionnelle se pose à elle-même la question de la phénoménologie, c'est-à-dire la question de la donation, de la phénoménalité, lorsqu'elle pose cette question à l'intentionnalité donc, qu'elle s'autodétruit en tant que phénoménologie intentionnelle, en tant que phénoménologie posant l'intentionnalité au principe de la phénoménalité.

Remarquons afin d'écarter tout malentendu que la critique ici esquissée de la phénoménologie intentionnelle n'a rien à voir avec la critique adressée par Heidegger à Husserl et selon laquelle celui-ci aurait laissé dans l'ombre la question de l'être de l'intentionnalité. D'une manière générale, la phénoménologie ne se préoccupe pas de l'être, encore moins du sens de l'être ; la question de l'être n'est pas son thème propre. On peut même dire qu'il y a phénoménologie à partir du moment où l'ontologie est considérée comme une discipline seconde et remise à cette place. Et cela parce que le présupposé théorique de la phénoménologie, aperçu et formulé pour la première fois par Descartes, est de subordonner l'être à l'apparaître. La question de l'intentionnalité n'est donc pas celle de son être mais de son apparaître et – puisque l'intentionnalité est l'apparaître de l'étant selon ses diverses modalités – la question de l'apparaître de l'intentionnalité est celle de savoir si cet apparaître est homogène ou identique à celui de l'étant, si l'apparaître de l'intentionnalité relève de l'intentionnalité elle-même.

D'entrée de jeu une série de difficultés pour ne pas dire d'apories donnent à penser que l'apparaître de l'intentionnalité, c'est-à-dire l'apparaître qui la révèle en tant qu'intentionnalité opérante, n'est précisément pas celui qu'elle produit dans son opération, à savoir ce faire-voir qui dévoile l'étant. Nous avons précédemment établi que la phénoménalité de ce faire-voir n'est autre que l'être-vu de l'étant, en aucune façon le voir lui-même, lequel s'est précisément évanoui dans cet être-vu comme tel, confondu désormais avec lui. Le voir n'est jamais vu, l'intentionnalité jamais son propre objet. Elle ne l'est pas et ne peut pas l'être. Dans la phénoménologie husserlienne reprise par Fink, la difficulté est dite consister en ceci que les catégories qui concernent le comment de la donation ne peuvent être empruntées à ce qui est donné en elle.

Une des dernières propositions de l'article précité de Fink demande : « Peut-on déterminer conceptuellement ce par quoi [*Wodurch*] nous avons choses et objets avec les concepts qui valent pour les choses et les objets ? »¹ Mais finalement le concept phénoménologique fondamental par quoi nous avons choses et objets c'est l'intentionnalité et, ce qui est impliqué dans la question, c'est que l'intentionnalité n'est pas un concept phénoménologique adéquat pour penser l'intentionnalité. Ce qui veut dire : ce n'est pas l'intentionnalité qui accomplit sa propre révélation, l'auto-apparaître de l'apparaître n'est pas l'apparaître de l'étant.

Chez Husserl l'aporie surgit dans une lumière aveuglante lorsque la question décisive de l'autorévéléation du flux de la conscience absolue c'est-à-dire – la conscience étant la donation – de l'autodonation de la donation est posée de façon explicite au § 39 des fameuses *Leçons* sur le temps de 1905. Pour tenter de la résoudre Husserl fait appel à l'intentionnalité. La conscience, mais aussi bien toute forme d'apparaître étant l'intentionnalité, c'est l'intentionnalité qui doit révéler l'intentionnalité à elle-même et cette intentionnalité qui se rapporte constamment à soi de façon à s'autorévéler, c'est le procès d'autoconstitution du flux, procès qui est pensé comme la structure même de ce flux. Ainsi par une décision philosophique dissimulée mais d'une violence extraordinaire, la structure de la vie consciente est pliée aux conditions de son autorévéléation pour autant que celle-ci demeure confiée à l'intentionnalité comme au seul apparaître qu'on connaisse. Seulement dans ce procès d'autoconstitution du flux, il faut naturellement distinguer, bien qu'elles soient dites se recouvrir, les phases constituantes et les phases constituées de ce flux, reconnaître, comme le fera Fink, que les catégories qui conviennent aux phases constituées ne sauraient s'appliquer aux phases constituantes et qu'enfin nous ne savons rien de celles-ci². C'est le principe même de la phénoménalité qui s'abîme dans la nuit. Mais on n'en finirait pas s'il fallait analyser ou seulement énumérer les multiples façons qu'a dans la phéno-

1. *Ibid.*, p. 241.

2. « Les phases du flux de la conscience en lesquelles des phases de ce même flux de conscience se constituent phénoménalement, ne peuvent pas être identiques à ces phases constituées, et ne le sont pas non plus » (*Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, *op. cit.*, p. 109).

ménologie classique l'apparaître de ne pas apparaître. Laissons la phénoménologie classique dérouler inlassablement les diverses formulations de son échec majeur dont la dernière expression est sans doute le retrait heideggerien de l'être.

Pour répondre de manière rigoureuse à l'interrogation décisive à laquelle nous sommes confrontés, savoir si l'apparaître originel qui assure son propre apparaître est homogène au faire-voir en lequel l'intentionnalité exhibe ses objets, il s'agit de pratiquer la réduction la plus radicale qui entreprend de mettre hors jeu l'intentionnalité elle-même et son faire-voir. Seule une telle réduction mettant à l'écart l'intentionnalité peut nous placer devant le problème de l'apparaître originel que nous avons défini comme un auto-apparaître, c'est-à-dire comme 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.

On peut bien demander alors si un tel auto-apparaître « existe », s'il est autre chose qu'un concept spéculatif et comme tel problématique. Dans une phénoménologie, des concepts spéculatifs et problématiques n'ont rien à faire. Dans une phénoménologie, « exister » ne peut vouloir dire qu'apparaître. L'auto-apparaître dont nous parlons n'en est donc un que dans son apparaître effectif et par lui, dans son effectivité phénoménologique comme telle incontestable. Ce qui doit être clairement aperçu, c'est que c'est la nature même de l'apparaître ici en question qui doit le rendre possible comme un auto-apparaître. Si par exemple cet apparaître était le faire-voir de l'intentionnalité, apparaître se détournant constamment de soi et ne portant jamais dans l'apparaître que le différent de soi, il ne s'accomplirait précisément pas comme un auto-apparaître – et c'est le cas de l'intentionnalité toujours déportée vers choses et objets. L'essence de l'apparaître qui doit le rendre possible comme auto-apparaître est une essence phénoménologique, c'est la phénoménalité pure de cet apparaître, c'est sa matière phénoménologique, la substance phénoménologique pure dont il est fait.

Où voyons-nous un tel auto-apparaître tenant de sa phénoménalité propre la capacité de s'auto-apparaître ? Nulle part. Ce qui peut vouloir dire deux choses : ou bien qu'un tel apparaître comme auto-apparaître n'existe pas, ou bien que, hétérogène au voir de l'intentionnalité et s'y

déroband dans le principe, il ne peut en effet être vu par elle. Ce qui nous invite à ne pas écarter d'un revers de main la possibilité d'un tel apparaître soustrait au voir de l'intentionnalité, c'est que tel est le cas de l'intentionnalité elle-même, et ainsi plus généralement de la conscience de la pensée moderne au sens d'une « conscience de » et ainsi de la connaissance et de la science elle-même en tant que forme de cette connaissance.

Que l'auto-apparaître originel dont nous parlons soit soustrait au voir de l'intentionnalité et ainsi, en premier lieu, à la méthode phénoménologique elle-même en tant que méthode intentionnelle, cela ne laisse ouverte qu'une seule possibilité, à savoir que cet auto-apparaître apparaisse de par lui-même, de par et dans sa phénoménalité propre, sans rien demander au voir de l'intentionnalité ni à la visibilité d'un monde. Bien plus c'est seulement hors intentionnalité, indépendamment de tout horizon extatique de visibilité que s'accomplit l'Archi-Révélation constitutive de l'auto-apparaître de l'apparaître. Archi-Révélation parce que, s'accomplissant hors Ek-stase et indépendamment d'elle, elle s'accomplit « avant » elle. Cette Archi-Révélation en tant qu'un auto-apparaître, c'est il est vrai le plus mystérieux mais aussi le plus simple et le plus commun, ce que tout le monde sait – c'est la vie.

La vie est phénoménologique en un sens original et fondateur. Elle n'est pas phénoménologique en ce sens qu'elle se montrerait elle aussi, phénomène parmi les autres. Elle est phénoménologique en ce sens qu'elle est créatrice de la phénoménalité. La phénoménalité surgit originellement en même temps que la vie, sous la forme de la vie et d'aucune autre façon. La phénoménalité trouve son essence originelle dans la vie parce que la vie s'éprouve soi-même, de telle façon que ce s'éprouver soi-même est l'auto-apparaître de l'apparaître.

Il faut maintenant comprendre la signification absolument rigoureuse de cette proposition. Elle signifie que l'apparaître de la vie ne fait apparaître rien d'autre, ne détourne pas de soi, n'institue aucune différence, et que c'est à cette condition-là seulement que cet apparaître n'est pas l'apparaître d'autre chose, d'un étant mais un auto-apparaître – c'est à cette condition-là seulement que la vie est la vie. La phénoménalité de cet auto-apparaître, la substance phénoménologique de ce pur s'éprouver soi-même, c'est une affectivité transcendante qui rend seule possible

quelque chose comme une crainte, une souffrance ou une joie – quelque chose en effet qui s'éprouve soi-même et ne se rapporte qu'à soi et dont le rapport à soi est son affectivité. Mais il en est ainsi de toutes les modalités de la vie, modalités révélées à elles-mêmes dans l'immanence de cette affectivité pure et par elle. L'affectivité est l'essence phénoménologique de la vie, cette chair impressionnelle où le voir de l'intentionnalité n'a aucune part – en ce sens le non-intentionnel pur.

La phénoménologie de Husserl n'a pas ignoré le non-intentionnel, le désignant au contraire en tant que *hylé* comme une couche fondamentale de la conscience. Bien plus, en quelques textes très rares des *Leçons* sur le temps, il apparaît que la *hylé* n'est pas une simple composante de la conscience mais ce qui permet à cette conscience d'être conscience, ce qui la donne à elle-même avant qu'elle donne toute chose. Toutefois cette fonction décisive de la *Ur-impression* qui ferait de la phénoménologie hylétique la discipline fondamentale de la phénoménologie, se renverse immédiatement : la *hylé* n'est précisément plus qu'une matière pour une forme qui a seule le pouvoir de l'illuminer et de faire d'elle un phénomène, et cette forme qui donne lumière c'est l'intentionnalité¹. Ainsi l'essence originelle de la phénoménalité comme révélation de l'impression en tant qu'impression, c'est-à-dire son impressionnalité, c'est-à-dire encore son *affectivité*, est-elle occultée pour que promouvoir dans la condition de phénomène soit de nouveau, selon une tradition qui traverse et corrompt toute la pensée occidentale, confié à la lumière d'un Dehors, en l'occurrence à l'intentionnalité. Avec cette occultation par la phénoménalité extatique de la source secrète et de l'essence originelle de la phénoménalité, ce n'est rien de moins que la vie concrète des hommes qui se trouve écartée du champ de la pensée philosophique, pensée livrée dès lors, et par la phénoménologie elle-même, à l'extériorité et finalement à un objectivisme ruineux qui se recouvre avec celui de la science galiléenne – laquelle s'était définie par la mise hors jeu de la subjectivité, c'est-à-dire de la vie, dans la définition de la connaissance rationnelle de l'univers matériel.

1. Là-dessus, cf. notre travail, *Phénoménologie hylétique et phénoménologie matérielle*, in *Phénoménologie matérielle*, Épiméthée, PUF, 1990, p. 13-59.

La phénoménologie de la vie dont je viens de tracer l'esquisse se constitue elle aussi dans une réduction, une réduction phénoménologique radicale qui n'a toutefois rien à voir avec la réduction galiléenne non plus qu'avec la réduction phénoménologique pratiquée par Husserl. Bien plutôt agit-elle à l'égard de ces deux réductions comme une contre-réduction. La réduction phénoménologique qui conduit à la phénoménologie non intentionnelle, à la phénoménologie de la vie, est une réduction phénoménologique radicale en ce sens qu'elle ne concerne aucun étant mais la phénoménalité elle-même. Dans un acte inouï elle met hors jeu la phénoménalité du monde, cet horizon extatique de visibilisation où l'on croit depuis la Grèce que se montre tout ce qui est susceptible de se montrer à nous et ainsi de devenir l'objet d'une connaissance quelconque, et notamment scientifique. Lorsque l'horizon du monde a été suspendu, ne subsiste qu'une *Archi-Révélation* s'apportant elle-même en soi, dans sa propre phénoménalité et par elle, à savoir le pathos inextatique de la vie. Cette réduction phénoménologique radicale a été pratiquée par Descartes à l'article 26 des *Passions de l'âme* lorsque, tenant pour douteux tout ce qui se montre à nous en un monde et par conséquent la phénoménalité de celui-ci assimilée à celle d'un songe, il ne retient comme valable, dans ce rêve universel, que ce qui ne doit plus sa phénoménalisation à celle du monde mais à son affectivité, par exemple la crainte – et ainsi toutes les modalités immanentes de l'âme. Car si je rêve, tout ce que je vois dans ce rêve est faux mais si, toujours dans ce rêve, j'éprouve une frayeur, celle-ci, bien qu'il s'agisse d'un rêve, existe absolument telle que je l'éprouve.

La réduction phénoménologique radicale qui conduit à la vie pathétique invisible et acosmique ne nous détourne-t-elle pas du monde, ne le perd-elle pas pour nous jeter dans une sorte de mysticisme enfermé en lui-même et livré à sa nuit ? Pour conclure, je voudrais établir rapidement qu'une phénoménologie non intentionnelle peut seule fonder, en premier lieu, notre ouverture au monde en tant que telle, en second lieu, le contenu même de ce monde. Quant à ce second point il devrait être évident que le dévoilement en lequel consiste l'apparaître du monde ne rend compte d'aucune façon de ce qui se trouve dévoilé par lui. Ce qui se trouve dévoilé, c'est l'étant. D'être dévoilé dans l'ek-stase du monde confère, il est vrai, à l'étant certains caractères phénoménologiques irr-

ductibles, celui notamment d'être dévoilé comme autre dans l'altérité d'un horizon. Toutefois c'est là un trait général qui ne dit rien encore sur la spécificité de chaque étant mais qui, jetant celui-ci hors de soi et le vidant ainsi de sa propre réalité, l'installe dans une irréalité de principe. Dans le monde aucun contenu réel, aucun « étant » réel n'est possible. L'apparaître du monde est par exemple incapable de différencier les choses dont parle le poète de celles qui m'entourent réellement dans la pièce où je lis. La séparation husserlienne des intentionnalités ne le peut pas davantage. Car on ne perçoit au sens de la perception que sous la condition d'une sensation, c'est-à-dire de la vie.

Livrons donc d'un mot notre thèse sur le « contenu » du monde. Ce contenu n'est que l'objectivation de la vie, de telle façon que la « réalité » de ce contenu c'est la vie elle-même, tandis que sa présentation mondaine n'est qu'une re-présentation, le « phénomène » de cette vie au sens de ce qui ne contient pas sa réalité, laquelle ne réside jamais ailleurs que dans son propre pathos. Le contenu du monde, si l'on excepte, comme le disait ironiquement Marx, quelques récifs de corail du Pacifique, c'est la *praxis* sociale, de telle façon que les lois qui régissent cette substance sociale ne sont pas les lois de la phénoménalité du monde, de sa mise en image (dont Kant par exemple a proposé une structuration très élaborée) – ce sont des lois invisibles et pathétiques, ce sont les lois de la vie. C'est l'enracinement de la force dans l'affectivité, l'irruption de la pulsion sous le poids de l'affect, c'est dans la vie l'itération indéfinie du besoin et de l'action qui détermine toute société, et ainsi le contenu de ce monde, comme une société de production et de consommation.

Or une phénoménologie non intentionnelle ne permet pas seulement de comprendre que l'objectivité du contenu du monde n'est qu'une apparence et non pas son statut phénoménologique originel et réel, elle explique encore comment et pourquoi cette objectivité apparente de la réalité sociale se trouve légitimée et théoriquement fondée. Car c'est précisément le statut phénoménologique de la vie qui implique cette objectivation théorique et la rend nécessaire. La vie produisant la nature comme l'ensemble des valeurs d'usage qui lui sont nécessaires, l'échange de celles-ci présupposant la mesure du travail vivant qui les a produites, ce travail en tant que modalité de la vie subjective n'étant ni mesurable ni quali-

tativement appréciable – l'économie substitue à ces activités pathétiques un ensemble d'équivalents objectifs idéaux qui constituent l'économie. L'économie n'est donc que le double idéal de la vie et n'est intelligible qu'à partir d'elle. Aujourd'hui l'économie elle-même se trouve détruite de l'intérieur par l'invasion de la technique galiléenne, laquelle, en éliminant le travail vivant du procès de production, élimine du même coup son équivalent idéal – l'argent –, rendant progressivement impossible l'échange et ainsi l'économie elle-même. Tout ce qui se passe sous nos yeux, l'immense menace qui s'étend sur la Terre ne s'expliquant ultimement qu'à partir des lois de la vie, lesquelles résultent elles-mêmes de sa phénoménalité propre, seule une phénoménologie non intentionnelle est en mesure de comprendre le monde où nous vivons en produisant la genèse transcendantale des multiples substituts de la vie qui composent sa structure « rationnelle » c'est-à-dire calculable, – substituts inventés par la vie elle-même, à vrai dire, dans le dessein de se poursuivre et de s'accroître.

Mais que dirons-nous pour terminer, non plus du contenu de ce monde mais de notre accès à lui ? Dans la phénoménologie husserlienne cet accès est confié à l'intentionnalité, intentionnalité qui ne s'apporte pas elle-même dans l'apparaître en sorte que, livrée à elle-même, vision inconsciente, elle ne verrait rien et ne nous ouvrirait à rien. Que le voir ne se voie pas lui-même, voilà qui ne lui laisse la possibilité de voir quoi que ce soit que sous la condition de son autodonation dans une Archi-Révélation étrangère à tout voir, dans l'Archi-Révélation de la vie. Il n'y a pas d'intentionnalité mais seulement une vie intentionnelle. Reconnaître la phénoménalité propre de cette vie, l'auto-affection pathétique qui la rend précisément possible comme vie, dans son hétérogénéité radicale au voir de l'intentionnalité, c'est la tâche d'une phénoménologie non intentionnelle.

Parce que l'intentionnalité n'est possible que comme vie intentionnelle, elle n'est pas un regard indéterminé ou indifférent, les significations qu'elle constitue puisent leurs motivations profondes dans la vie et relèvent d'elle en dernier lieu. La différence des intentionnalités qui est la découverte géniale de Husserl, doit renvoyer à des différences sises dans la vie. De même que le contenu de ce qui est vu se réfère à la vie dont il

n'est le plus souvent qu'un substitut, de même la façon dont nous le voyons. L'univers de la représentation ne s'explique jamais par celle-ci, ainsi que la pensée moderne a entrepris de le dire, de Schopenhauer à Freud. Mais l'ultime principe de son explication ne peut être rejeté dans un arrière-monde, abandonné à la spéculation ou aux fables. Plus le principe de ce que nous voyons échappe au voir, plus fortement se fait sentir la nécessité d'une phénoménologie non intentionnelle et plus s'imposera son pouvoir.

Mais la phénoménologie non intentionnelle ne nous rend pas seulement le monde intelligible, elle a un domaine spécifique, l'immense domaine de la vie, pour l'exploration duquel nous ne disposons guère jusqu'à présent que d'indications fragmentaires ou d'intuitions abruptes, dont les arts ou diverses autres formes de spiritualité ont été plus prodigues que la philosophie elle-même. Reconnaître ce domaine dans sa spécificité, y tracer des cheminements continus, déployer des méthodologies adéquates, c'est la tâche de la phénoménologie non intentionnelle, une des tâches sans doute de la phénoménologie de demain.

VI

PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA NAISSANCE*

Que veut dire naître ? Naître, n'est-ce point venir à l'être, entrer dans l'existence, hors de laquelle, avant laquelle, après laquelle il n'y a rien ? Ainsi la question de la naissance semble-t-elle renvoyer d'entrée de jeu à celle de l'être qui domine la tradition de pensée à laquelle nous appartenons. Que dans cette tradition l'être ne soit pas véritablement thématisé pour lui-même mais plus ou moins confondu avec l'étant et compris à partir de ce dernier, loin de contredire le primat de la question de l'être, exige plutôt que ce primat soit pleinement établi et la problématique philosophique reformulée en conséquence.

Thématiser l'être pour lui-même, toutefois, ce n'est pas porter la philosophie devant sa tâche la plus propre ni corriger vraiment la tradition. Et cela parce que l'être n'est jamais le premier, ne tenant son être que de l'apparaître en tant que tel. « *Autant d'apparaître, autant d'être* », ce principe fondamental de la phénoménologie est bafoué quand le thème traditionnel de l'ontologie redevient celui de la philosophie, bien plus lorsqu'on prétend assigner ce thème traditionnel de l'ontologie à la phénoménologie elle-même comme dans la déclaration rétrograde selon laquelle

* Publié dans *Alter. Revue de phénoménologie*, « Temporalité et affection », n° 2, 1994, p. 295-312.

« prise au niveau de la chose même [sachhaltig] la phénoménologie est la science de l'être de l'étant »¹.

La prétention de reconduire la phénoménologie à l'ontologie en faisant d'elle le simple instrument d'une pensée de l'être, n'est qu'une illusion langagière qui n'affecte en rien l'incontournable fondation de la seconde dans la première pour autant que, en fait d'étant, il n'y a que ce qui apparaît et, en fait d'être, que cet apparaître lui-même. L'universalité langagière de la question de l'être n'a qu'une préséance formelle s'il est vrai que c'est dans les modes concrets de la phénoménalisation effective de la phénoménalité et en elle seulement que se décide chaque fois ce qu'il en est de l'être, non dans le concept ou le préconcept vides de celui-ci.

Cette préséance de l'ontologie, l'universalité présumée du sens de l'être, c'est ce que la question de la naissance vient faire éclater. Car naître ne peut précisément vouloir dire venir à l'être aussi longtemps que celui-ci prétend au régime de principe et ainsi à l'universalité. Venir à l'être, c'est le fait de tout étant, de la pierre, de l'air, de l'eau et pourtant aucune de ces choses ne procède d'une naissance, ne naît ni ne meurt sinon métaphoriquement. Naître est le fait du vivant et de lui seulement. Naître ne peut donc relever de l'être pris comme universel, au « sens de l'être en général » – un sens qui conviendrait aussi bien à la pierre qu'au vivant. Cette inconvenance soudaine du sens de l'être exige de la problématique une réévaluation du thème de l'ontologie qui équivaut à son démantèlement. Car celui-ci n'est pas le fait de l'ontologie elle-même. Seule une phénoménologie radicale et pure, écartant toute présupposition étrangère, pour ne thématiser que l'apparaître lui-même en la phénoménalité qui est chaque fois la sienne, peut reconnaître et ainsi dissocier l'apparaître en lequel consiste le venir à l'être de la naissance du vivant, de celui auquel tous les étants du monde et ce monde lui-même doivent d'être – de telle façon que l'« être » du venir à l'être de la naissance et celui du monde n'ont rien de commun, sinon l'imbrication secrète des modes d'apparaître auxquels renvoie chaque fois l'être, imbrication elle-même phénoménologique.

1. Heidegger, *GA 20*, p. 223.

La transcription phénoménologique des thèmes de l'ontologie est possible parce que, pas plus que la phénoménologie ne s'est présentée sous une forme pure dans la philosophie passée, pas davantage l'ontologie traditionnelle n'avait pu se passer d'un fondement phénoménologique la déterminant à son insu. L'apparaître qui gouverne l'ontologie traditionnelle, c'est celui du « monde », soit un apparaître dont la phénoménalité consiste dans l'« au-dehors ». Venir à l'être veut dire dans cette ontologie transcrite dans la phénoménologie sur laquelle elle repose : venir au monde. Mais venir au monde, n'est-ce pas là, aux yeux de tout un chacun, philosophe ou non, ce que veut dire naître ?

La difficulté qu'il y a à attribuer dans le même sens l'être à l'étant tel que la pierre qui se montre dans le monde et au vivant qui en sa naissance vient au monde, auquel le monde se montre, pour réelle qu'elle soit ne semble pas insurmontable, et cela pour une raison phénoménologique précisément : l'apparaître en lequel se montre la pierre est le même que celui auquel s'ouvre le vivant, c'est l'apparaître du monde, l'« au-dehors ». Parce qu'un même apparaître confère l'être à la pierre et au vivant, c'est un seul et même être qui étend son règne sur l'un et l'autre, l'être universel dont l'universalité repose sur celle de l'apparaître auquel il renvoie.

Posons cependant ici des questions phénoménologiques fondamentales. Comment l'apparaître confère-t-il l'être à la pierre ? En la faisant apparaître. Comment ? En la faisant voir. Comment ? La pierre est vue en tant que placée à l'extérieur de soi, c'est l'être à l'extérieur de soi qui définit son apparaître et du même coup son être – qui est l'être comme tel. Si l'être peut être pensé plus avant comme temporalité, c'est parce que « *la temporalité est le "hors de soi" originel en soi et pour soi* »¹.

Comment l'apparaître confère-t-il l'être au vivant ? Est-ce, ici encore, en le faisant voir, en le plaçant hors de soi, de telle façon qu'il soit vu lui aussi, à la façon de la pierre ? En ce cas, la situation phénoménologique du vivant étant la même que celle de la pierre, leur différence ne serait plus précisément une différence phénoménologique essentielle, générant une différence ontologique essentielle, mais une différence d'ordre ontique. Le vivant cependant voit la pierre, tandis que la pierre ne voit

1. *Sein und Zeit*, p. 329.

rien. Situation tout à fait paradoxale, sous son apparente évidence. Comment deux étants – continuons provisoirement d'appeler le vivant un étant – relevant d'un même statut phénoménologique pourraient-ils présenter au contraire entre eux une différence phénoménologique en un sens absolument essentiel, en ce sens qu'elle affecte leur rapport même à la phénoménalité, à savoir que l'un d'eux possède un tel rapport tandis que l'autre en est privé ? Comment, venant à l'être dans un même apparaître, éclairés d'une même lumière, le vivant recevrait-il l'insigne faveur de se transformer intérieurement en celle-ci, dans l'illumination de l'apparaître, de manière à n'être plus rien d'autre que celui-ci, tandis que la pierre, éclairée de cette même lumière, demeurerait en elle-même étrangère à cet éclaircissement, aveugle, opaque à jamais, livrée à une nuit si profonde à vrai dire que nous ne pourrions la concevoir que par la négation abstraite de cette clarté du monde où se montre tout ce qui est susceptible d'être pour nous ?

Ici surgit une difficulté phénoménologique cruciale : qu'un même apparaître tantôt laisse apparaître hors de soi un x , ainsi privé en lui-même de la phénoménalité de cet apparaître, et tantôt confère à cet x , devenu y , le privilège inouï de le recevoir en lui de manière à s'identifier à lui et à n'être plus rien d'autre qu'une sorte de matière phénoménologique pure – cette double condition, qui ne peut se définir que phénoménologiquement, est cependant indépendante de la nature de cet apparaître, de sa phénoménalité – et cela parce que cet apparaître est supposé être le même dans les deux cas, parce qu'il n'y en a qu'un. Se tenir à l'intérieur ou à l'extérieur de l'apparaître ne doit rien à l'essence de celui-ci, doit tout à ce qui se trouve originellement et en soi hétérogène à l'apparaître et à son déploiement, à l'étant !

Dans la pensée classique l'absurdité consiste en ceci qu'une telle pensée se trouve dans l'impossibilité de légitimer si peu que ce soit la distinction sur laquelle elle repose et qu'elle donne comme essentielle, celle du sujet et de l'objet. L'objet, c'est l'étant lui-même mais aperçu dans son apparaître, lequel est le hors de soi comme tel, de sorte que l'objet est l'étant hors de soi, vu et aperçu comme tel. En quoi alors le sujet peut-il bien se différencier de cet objet, c'est-à-dire du hors de soi dans lequel apparaît l'étant s'il n'y a aucun apparaître autre que cet hors de soi, si sa

« conscience » se réduit à cet « hors de soi » comme tel – condition qui lui sera reconnue par la philosophie de la conscience dans son « progrès » et notamment par la phénoménologie pour laquelle, on le sait, la conscience est essentiellement conscience de quelque chose, intentionnalité ou, dans son ultime définition, *In-der-Welt-Sein* ?

Nous parlons de la naissance interprétée comme venue à l'être, laquelle ne peut signifier qu'une venue à l'apparaître, laquelle est interprétée comme venue au monde, laquelle désigne cependant deux conditions totalement différentes dont l'une seulement se réfère à la naissance et peut servir à la définir, tandis que l'étant intramondain, se bornant à entrer et à sortir de ce lieu fini de lumière qu'est le monde, est en soi étranger au phénomène de la naissance aussi bien qu'à celui de la mort. La phénoménalité par laquelle on définit le venir au monde de la naissance ne permet ainsi aucune distinction entre ce qui est susceptible de naître et ce qui en est incapable.

Cette étrange difficulté ne se laisse pas écarter aussi longtemps que subsiste la définition du naître comme venir au monde. Référé à l'*In-der-Welt-Sein*, le phénomène de la naissance présente d'autre part ce trait singulier que son lien à la vie qui semble essentiel se trouve effacé. Afin d'éclaircir ce nouveau paradoxe, il convient d'interroger le rapport de l'*In-der-Welt-Sein* à la vie, thème rapidement examiné au § 10 de *Sein und Zeit*. Dans ce texte, à vrai dire, la considération des grandes philosophies contemporaines de la vie qu'il s'agit d'écarter et dont les thèses sont ramenées à quelques citations prises au hasard, s'y substitue à celle de la vie dont l'analyse est réduite à l'affirmation que la vie est un genre d'être particulier [*eine eigene Seinsart*]. Affirmation que son indigence n'arrache pourtant pas à l'erreur s'il est vrai que la vie n'est aucun genre d'être ni aucun être trouvant sa présupposition phénoménologique dans le « hors de soi ». Telle est pourtant la thèse explicite de Heidegger « *la vie est un genre d'être particulier mais par essence elle n'est accessible que dans le Dasein* »¹.

Que veut dire naître lorsque l'accès à la vie relève du *Dasein* et de lui seul ? Cet accès apparaît de prime abord déroutant, n'étant pas spécifique – pas seulement un accès à la vie mais à tout étant intramondain. Accéder

1. *Sein und Zeit*, p. 50.

à l'étant vivant pour autant que cet accès consiste dans l'extériorité à soi du vivant comme c'est le cas de la pierre, ou du mur dont parle Fichte, c'est tout au plus voir ce vivant à la façon dont on voit la pierre ou le mur, sans qu'on sache d'ailleurs pourquoi attribuer à cet étant le caractère de vivant – *ce n'est en aucune façon devenir vivant soi-même*. Tel est pourtant le sens de naître : accéder à la vie de telle façon que l'on devienne soi-même vivant, ayant part désormais à l'épreuve infrangible du vivre, à son souffrir et à son jouir.

Le *Dasein* peut-il fonder à la fois l'accès à l'étant non vivant, l'accès à l'étant vivant et enfin l'accès à la vie au sens où il deviendrait lui-même vivant ? En ce qui concerne l'accès à l'étant non vivant, le *Dasein* n'est rien d'autre que cela, le « hors de soi » en lequel tout étant se montre comme « autre » ou « en-face ». En ce qui concerne l'étant vivant, le *Dasein* en tant que ce « hors de soi » donne assurément à voir cet étant, au même titre que tout autre. Mais que cet étant se découvre maintenant comme « vivant », *voilà* qui ne relève plus en aucune façon du *Dasein* lui-même. Ici se laisse reconnaître, à propos du vivant, une loi essentielle de l'apparaître dont la phénoménalité consiste dans le « hors de soi », à savoir que le dévoilement accompli dans un tel apparaître n'explique d'aucune manière ce qui se trouve dévoilé par lui, en l'occurrence le caractère vivant de l'étant. Seulement si le caractère d'être vivant – le fait d'être vivant ou la simple signification d'être tel – ne relève pas de l'apparaître propre au *Dasein*, où réside alors son origine phénoménologique ?

Pourquoi l'apparaître propre au *Dasein*, le hors de soi constitutif de l'apparaître qu'il libère est-il incapable de donner accès à la vie, c'est ce qu'il est tout d'abord parfaitement possible de comprendre. Dans le hors de soi chaque « point » de ce « milieu » n'est pas seulement extérieur à tout autre, comme dans l'espace. Dans le hors de soi chaque « point » se trouve encore à l'extérieur de soi, de telle sorte que ce « hors de soi » est son apparaître, un apparaître qui ne laisse place en lui qu'à de l'extérieur et en ce sens à de l'autre. Dans ce milieu d'extériorisation radicale, dès lors, aucun vivre n'est possible si vivre c'est s'éprouver soi-même et non éprouver quelque chose d'autre – s'éprouver soi-même dans une immédiation si radicale que rien jamais ne saurait rompre la chair pathétique dont cette épreuve est faite et que toute mise hors de soi de ce *pathos* par

essence inextatique ne pourrait signifier que sa destruction. L'hétérogénéité phénoménologique matérielle de l'apparaître pathétique en lequel la vie s'accomplit et de l'apparaître extatique qui se déploie dans la différence du monde et des choses, est radicale, irréductible, insurmontable.

Que veut dire « *la vie s'accomplit* »¹ ? Qu'elle s'auto-affecte, que la matière phénoménologique de cette affection originelle est un pathos, que cette auto-affectation pathétique est un procès, l'éternel procès en lequel la vie parvient et ne cesse de parvenir en soi – de telle façon qu'il n'est aucun autre moyen de parvenir à la vie et dans son vivre qu'à l'intérieur de ce procès d'auto-affectation et par lui. Voilà pourquoi aucun accès au vivre de la vie n'est possible dans l'apparaître d'un monde, pourquoi en ce dernier la vie ne peut que se représenter sous la forme d'une signification noématique irréelle, dont le caractère d'être vivant, d'étant vivant, en tant que caractère objectif, n'est que l'énoncé. Voilà pourquoi enfin l'illusion selon laquelle l'accès à la vie se produit dans l'Être-au-monde du *Dasein* implique la confusion ruineuse entre le vivre de la vie et l'apparition extérieure d'êtres vivants dont la propriété d'être tels renvoie à ce vivre et le présuppose, loin de pouvoir le fonder ou l'exhiber.

L'incapacité du *Dasein* de donner accès au vivre de la vie le concerne en tout premier lieu, c'est l'incapacité pour le *Dasein* de s'ouvrir à la vie en devenant lui-même vivant. En tant que le hors de soi et parce qu'en celui-ci aucun vivre n'est possible, le *Dasein* est par principe incapable de venir à la vie. De cette incapacité du *Dasein*, saisi existentiellement comme être-dans-le-monde, de venir à la vie, on trouve dans la philosophie heideggerienne l'aveu inconscient. Cette occurrence advient de façon imprévue dans une problématique visant à établir contre tout scepticisme le caractère originel de la vérité – lequel tient à ceci qu'avec l'ouverture de l'être-au-monde comme ouverture du *Dasein* la vérité est toujours pré-supposée – et aussi le *Dasein* lui-même en tant que celui-ci est le mien. De la présupposition de la vérité du *Dasein* saisi comme ce qui d'une certaine façon précède toujours et n'a pas comme tel à être mis en question, surgit

1. Cette interrogation est formulée ironiquement par Heidegger à propos de l'accomplissement des actes qui caractérisent la personne, selon Scheler, cf. *Sein und Zeit*, p. 48 : « *Aber welches ist der ontologische Sinn von "rollziehen" ?* »

alors la demande abrupte : « le *Dasein* en tant qu'il est lui-même libre a-t-il chaque fois décidé et va-t-il chaque fois pouvoir décider s'il veut ou non venir dans le *Dasein* »¹ ?

Venir dans le *Dasein*, pour le *Dasein*, c'est naître. La question de savoir si le *Dasein* a décidé librement de venir dans le *Dasein*, c'est-à-dire de naître, appelle immédiatement une réponse négative. C'est là, il est vrai, un trait caractéristique du naître et de son mystère, à savoir que la naissance est une sorte de commencement absolu et que cependant ce commencement absolu présuppose un « avant lui ». C'est cette antécédence au commencement absolu de la naissance d'un « avant lui » plus absolu que lui qui fait du phénomène de la naissance une expérience limite, renvoyant dans l'épreuve même qu'elle fait de soi à ce qu'il semble impossible d'éprouver. Qu'il n'y ait, concernant la venue du *Dasein* en lui-même, aucune libre décision, laquelle présupposerait que l'on se trouve placé dans cet avant la naissance en lequel seulement on pourrait en décider et prendre attitude à son égard, cela va de soi. Mais c'est précisément cette impossibilité de prendre attitude vis-à-vis d'elle impliquée en toute naissance qu'il s'agit de comprendre. Il convient d'éviter ici, d'une part, la dérive existentialiste – par exemple la thèse sartrienne d'un homme « condamné » à être libre – qui traite l'impossibilité en question comme purement factuelle, d'autre part, l'interprétation heideggerienne qui, réduisant le « ne... pas... » du ne pas pouvoir au *Nichts* de l'Être et ainsi à la phénoménalité extatique, n'en dénature que plus sûrement le phénomène décisif de l'impossibilité pour le *Dasein* de décider s'il veut ou non venir en lui².

Cette double dérive ne peut être écartée que si la question reçoit une signification phénoménologique radicale, puisque aussi bien il ne s'agit ici ni de décision ni de liberté ni de vouloir ou de ne pas vouloir. Transcrite phénoménologiquement la question demande comment peut-on venir dans le *Dasein*, comment révèle le mode de révélation qui donne accès au *Dasein* ? Que le *Dasein* ne décide pas lui-même de venir dans le *Dasein*,

1. *Sein und Zeit*, p. 228 : « Hat je Dasein als es selbst frei darüber entschieden, und wird es je darüber entscheiden können, ob es ins "Dasein" kommen will oder nicht ? »

2. Là-dessus, cf. notre critique de la *Nichtigkeit* heideggerienne, in *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1963, § 42, 43.

que, selon une autre proposition, il ne soit pas « *apporté de lui-même dans son Da [nicht von ihm selbst in sein Da gebracht]* »¹, veut dire phénoménologiquement : ce n'est pas dans le *Dasein* – dans le hors de soi de l'Être-au-monde – qu'on parvient dans le *Dasein*, de manière à prendre place en lui, à s'identifier à lui et, une fois placé en lui de la sorte et identifié à lui, à pouvoir en lui et avec lui se rapporter au monde, « avoir » un monde, être-dans-le-monde. Ainsi notre venue au monde présuppose-t-elle notre venue dans le *Dasein*, laquelle toutefois n'est pas le fait du *Dasein* lui-même. Comment venons-nous dans le *Dasein* de telle façon que cette venue ne lui doit rien, ne doit rien au hors de soi de l'être-au-monde ? Dans la vie et par elle. Loin que nous n'ayons accès à la vie que dans le *Dasein*, c'est dans la vie seulement et par elle que nous avons accès à lui.

Si le *Dasein* n'est lui-même possible qu'en tant que *Dasein* vivant, alors l'élaboration de la question de la naissance s'accomplit comme suit. Venir au monde présuppose venir dans l'être-au-monde lui-même, c'est-à-dire dans le *Dasein*. Mais venir dans le *Dasein*, qui ne s'apporte pas lui-même en lui, ne lui doit rien. Loin de résoudre la question de la venue au monde, la question de la venue dans le *Dasein* est une question phénoménologique entièrement nouvelle, renvoyant à un mode de révélation structurellement différent de celui du *Dasein*. Si nous ne venons au *Dasein* que dans la vie, la question de la naissance se trouve entièrement déplacée, elle délaisse le monde et l'être-au-monde, plus rien de ce qui a trait à celui-ci – structures existentielles et catégoriales tout aussi bien – ne l'intéresse. Car si l'on ne vient au *Dasein* que dans la vie, la question de la naissance est celle de savoir comment on vient dans la vie. Comprise dans son originalité, la question de la naissance renvoie à une naissance originelle, une *Ur*-naissance qui n'a plus rien à voir avec ce que nous entendons d'abord et naïvement par naissance. L'*Ur*-naissance dont nous avons maintenant à parler échappe aussi bien aux sciences qui se rapportent au monde qu'à la philosophie traditionnelle qui n'a fait que thématiser ce rapport.

Naître, c'est donc venir dans la vie. C'est cette proposition qu'il s'agit maintenant d'entendre car elle comporte au moins deux acceptions dont

1. *Sein und Zeit*, p. 284.

la plus immédiatement saisissable n'est pas la plus essentielle. Venir dans la vie veut dire, bien sûr, venir à la vie, entrer en elle, accéder à cette condition extraordinaire et mystérieuse d'être désormais un vivant. Ce caractère mystérieux tient au statut phénoménologique de la vie en sorte que l'élucidation de ce statut est l'une des tâches essentielles d'une phénoménologie de la naissance qui n'est ainsi possible qu'à l'intérieur d'une phénoménologie de la vie et comme une branche de celle-ci. Mais c'est la seconde acception de la proposition « venir dans la vie » qui doit nous retenir pour le présent. Venir dans la vie veut dire ici que c'est dans la vie et à partir d'elle seulement que cette venue est susceptible de se produire. Venir dans la vie veut dire venir de la vie, de telle sorte que la vie n'est pas, si l'on peut s'exprimer ainsi, le point d'arrivée mais le point de départ de la naissance. Cet enracinement de toute naissance en tant que *Ur*-naissance dans l'essence préalable de la vie explique pourquoi l'homme en tant que vivant – non pas l'homme intramondain, l'étant-homme pourvu de ce caractère d'être vivant, mais l'homme véritable dont toute l'essence est le vivre – pourquoi cet homme originel que nous désignerons par anticipation l'ego vivant, n'est cependant rien d'originaire, rien qui puisse se comprendre à partir de lui-même mais seulement à partir de cette essence de la vie qui le précède éternellement dans le procès même par lequel elle ne cesse de l'engendrer comme ce qui en résulte nécessairement, par lequel elle ne cesse de lui donner naissance.

Comment la vie engendre-t-elle l'ego en elle, faisant de lui un ego vivant ? En tant qu'elle s'engendre elle-même et de la façon dont elle le fait. La vie s'engendre elle-même dans le procès de son auto-affection éternelle, procès en lequel elle vient en soi, s'écrase contre soi, s'éprouve soi-même, jouit de soi, n'étant rien d'autre que l'éternelle félicité de cette pure jouissance de soi. Vivre consiste en ce pur s'éprouver soi-même comme pur jouir de soi, n'est possible que de cette façon, n'existe nulle part ailleurs. Que cette auto-affection en laquelle consiste l'essence du vivre soit un procès veut dire qu'elle s'accomplit comme un mouvement, l'auto-mouvement en lequel la vie ne cesse de venir en soi et de s'éprouver. L'auto-mouvement de la vie est une temporalisation spécifique, l'auto-temporalisation radicalement immanente, inextatique et pathétique qui est la temporalisation même de la naissance et sur laquelle nous reviendrons.

Dans cette auto-temporalisation de l'auto-affection du s'éprouver soi-même du vivre de la vie s'édifie une Ipséité, pour autant que l'épreuve du vivre n'est possible que comme épreuve que celui-ci fait constamment de soi – que si, par conséquent, la structure de cette épreuve est identiquement celle d'un Soi. Ainsi la vie s'auto-engendre-t-elle comme un Soi. Mais aucun Soi n'est possible sinon comme un Soi singulier. Et cela pour autant que le s'éprouver soi-même qui s'accomplit dans le procès d'auto-affection pathétique de la vie en est un d'effectif, un s'éprouver soi-même qui est nécessairement celui-ci, cette épreuve avec son contenu propre et comme tel singulier, de telle sorte que le Soi impliqué dans ce s'éprouver soi-même effectif et singulier en est un d'effectif et de singulier lui aussi. Ce n'est pas, à vrai dire, le contenu particulier du s'éprouver soi-même qui particularise le Soi impliqué dans l'auto-affection de ce s'éprouver soi-même, c'est la singularité de ce Soi engendrée en même temps que lui et de la même manière, singularité lui appartenant ainsi de façon principielle, qui singularise tout « contenu » susceptible d'être éprouvé par lui. Moi-même je suis ce Soi singulier engendré dans l'auto-engendrement de la vie absolue et ne suis que cela. La vie s'auto-engendre comme moi-même. La génération du Soi singulier, que je suis moi-même, dans l'auto-engendrement de la vie absolue est ma naissance transcendante.

Pour autant cependant que cette naissance transcendante s'accomplit à partir de la vie c'est-à-dire en elle – que ma génération comme Soi singulier donc n'est possible que dans l'autogénération de la vie absolue et comme l'effectuation de celle-ci, la première alors n'est pas séparable de la seconde, le Soi singulier que je suis n'advient à soi que dans la venue en soi de la vie absolue et la porte en lui comme sa présupposition jamais abolie, comme sa condition. Ainsi la vie traverse-t-elle 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. En tant que généré comme Soi singulier dans mon Ur-naissance transcendante, je suis né. En tant que cette *Ur*-génération n'est qu'un mode de l'autogénération de la vie absolue, qui n'est pas née, je suis non-né.

Approfondissons successivement ces deux points. Il s'agit d'abord de comprendre pourquoi le Soi singulier généré dans l'autogénération de la

vie absolue se présente tout à coup comme un moi transcendantal ou comme un ego transcendantal. « Transcendantal » parce qu'il est ici question de sa possibilité la plus intérieure : de son ipséité. Moi ou ego, maintenant, ce n'est pas la même chose même si la pensée classique glisse de l'un à l'autre dans la plus extrême confusion et sans même voir qu'il y a, dans cette double désignation du Soi et si constante soit-elle, au moins un problème. Que le Soi singulier se dise et doive se dire d'abord à l'accusatif comme un « moi », cela traduit le fait qu'il est engendré, ne s'étant pas apporté lui-même dans la condition qui est la sienne de s'éprouver soi-même comme un Soi mais ne tenant cette condition que de l'auto-affection éternelle de la vie. Parce que cet engendrement du moi dans l'auto-affection de la vie est phénoménologique en un sens radical, étant la phénoménalisation originelle de cette vie en tant que sa temporalisation pathétique immanente, ce qui motive la mise à l'accusatif du moi se lit en celui-ci, c'est ce sentiment qu'il a d'être foncièrement passif non seulement à l'égard de ses propres « états », y compris les plus actifs, mais d'abord vis-à-vis de lui-même et de sa propre « condition ». Moi je suis pour moi-même, ou mieux je suis moi-même sans que je sois moi-même pour rien dans cet « être moi-même », je m'éprouve moi-même sans être la source de cette épreuve, je suis donné à moi-même sans que cette donation relève de moi d'aucune façon. Je m'affecte et ainsi je m'auto-affecte, c'est moi qui suis affecté et je le suis par moi en ce sens que le contenu qui m'affecte, c'est encore moi – et non quelque chose d'autre : le senti, le touché, le voulu, le désiré, le pensé, etc. – mais cette auto-affection qui définit mon essence n'est pas mon fait. Et ainsi je ne m'affecte pas absolument mais je suis auto-affecté et de cette façon engendré comme un Soi dans l'auto-affection de la vie. Moi désigne en fin de compte ce caractère d'être auto-affecté du Soi singulier que je suis.

Pour autant cependant que, engendré dans l'auto-affection de la vie absolue, le Soi s'éprouve soi-même passivement et ainsi comme un moi, ce moi alors n'est pas seulement un moi : s'éprouvant soi-même dans l'immédiation du souffrir et du jouir constitutifs de cette épreuve, il entre en possession de lui-même en même temps que de chacun des pouvoirs qui le traversent, il est en mesure de les exercer. Une nouvelle capacité lui est conférée, aussi extraordinaire que celle d'être un moi, lors même

qu'elle en est la simple conséquence. C'est la capacité du moi d'être en possession de soi précisément, de ne faire qu'un avec lui et avec tout ce qu'il porte en lui et qui lui appartient comme les multiples composants réels de son être propre. Parmi ces composants il y a les pouvoirs du corps par exemple, celui de prendre et de se mouvoir, de toucher, etc. Parce que c'est dans l'épreuve pathétique qu'il fait de chacun de ces pouvoirs que le moi est en mesure de les mettre en œuvre et ainsi d'agir – de déployer tous les pouvoirs de son corps et de son esprit, alors cette épreuve est l'ultime pouvoir qui rassemble en lui tous ces pouvoirs, l'ultime capacité en vertu de laquelle il dispose de toutes ces capacités. Pour autant qu'il s'avance alors armé de tous ces pouvoirs et les tenant à sa disposition, ce moi qui s'est emparé de lui-même et de tout ce qui vit en lui, est un je.

Je s'écrit : je Peux. Je Peux n'est pas une proposition synthétique, aucun pouvoir en elle n'est surajouté à l'essence du je, mais celui-ci comme tel est le Pouvoir. Il est le Pouvoir ultime d'être en possession de tous ses pouvoirs et capacités. Il est ce Pouvoir ultime sur le fond en lui du « moi ». « Moi, ego... »¹ Cette assertion de Husserl, nous ne devons pas la prendre comme un simple hasard d'écriture, pas davantage comme une tautologie. C'est d'être un moi que l'ego est un ego. « Moi, ego... » marque l'achèvement du procès de ma naissance transcendante.

L'ego qui, d'être un moi, s'est emparé de tous ses pouvoirs et capacités pour les exercer désormais, et cela librement et indéfiniment – cet ego se vit et s'éprouve comme cet hyperpouvoir qui habite toutes ses capacités natives, toutes ses fonctions et grâce auquel il les met en jeu quand il le veut. D'être en leur possession, voilà qui le rend libre de vouloir leur accomplissement. Cette libre volonté n'est que l'être-en-possession de ces pouvoirs dans l'hyperpouvoir de leur épreuve pathétique et se fonde sur lui. Libres, nous ne le sommes jamais à l'égard de quoi que ce soit d'extérieur mais seulement à l'intérieur de cet hyperpouvoir qui nous a placés à l'intérieur de chacun de nos pouvoirs pour les exercer. Libre, l'ego ne l'est donc en fin de compte que sur le fond en lui d'un moi qui le

1. Husserl, *Méditations cartésiennes*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1986, § 44.

précède nécessairement, c'est-à-dire ultimement de ce Soi engendré dans l'auto-engendrement de la vie absolue.

Mais l'ego qui porte tout cela en lui et qui en résulte, cet ego se vit en effet comme ce je Peux fondamental décrit de façon géniale par Maine de Biran et du même coup, sur le fond de cette essence de son égoïté, comme un libre vouloir. Significatives sont alors les métaphores dans lesquelles l'ego exprime spontanément sa propre condition ou ce qu'il croit naïvement être tel. Intérieur au pouvoir et n'étant à vrai dire que la propre intériorité de ce pouvoir à lui-même, il se prend pour la source de ce pouvoir, son origine, le lieu où ce pouvoir prend forme, se rassemble en soi-même et, ainsi rassemblé en soi, jaillit à partir de soi – il est donc le point de départ, le centre à partir duquel il agit et s'élance, à partir duquel il rayonne et exerce sa fonction. On trouve, au § 25 de *Ideen II*, une constellation de ces métaphores qui toutes désignent l'ego comme ce point de départ, ce point-source, ce centre de rayonnement, ce *terminus a quo* à partir duquel tout commence et tout est possible.

Il est vrai qu'en ces textes comme d'ailleurs dans tous ceux qui se rapportent à l'ego, l'interprétation husserlienne de celui-ci est surdéterminée par une conception ininterrogée et réductrice de la phénoménalité qui commande d'ailleurs le développement de la pensée européenne. L'ego en effet est lié à la conscience (cette liaison demeurant dans la plus extrême confusion), elle-même comprise comme intentionnalité en sorte que ce point de départ, ce point-source, ce centre de rayonnement, ce centre de fonction, c'est précisément le point de départ, le point-source, le centre de rayonnement, le centre de fonction de l'intentionnalité. Cette surimpression au concept de l'ego point-source de celui de la phénoménalité intentionnelle, se lit partout, par exemple dans ce texte : « *Toutes les particularisations multiformes du rapport à des objets, qui s'appellent ici des actes, ont leur terminus a quo nécessaire, l'ego-punctum, d'où ils rayonnent.* »¹ De la surdétermination du concept de l'*ego-punctum* par le présupposé de la phénoménalité intentionnelle et plus généralement extatique – présupposé auquel obéit également une métaphysique de la représentation – résulte le

1. Husserl, *Ideen II...*, *Recherches phénoménologiques pour la constitution transcendantale*, trad. E. Escoubas, Paris, PUF, coll. « Épiphanée », 1982, p. 157-158.

concept de « sujet » qui domine la philosophie moderne au point que même les très nombreuses critiques qui lui ont été adressées dans cette seconde moitié de siècle relèvent à leur insu des mêmes présupposés illusoires¹. L'ego est bien devenu le sujet, le sujet de la représentation, le je me re-présente devant lequel, auquel et par devers lequel tout est dis-posé en tant que dis-posé devant lui, par lui, par-devers lui. Et pourtant l'ego ne s'explique nullement par cette structure de la représentation, même s'il la rend possible. Preuve en est que l'essence phénoménologique sur laquelle repose la représentation peut être déployée sans l'intervention d'aucun ego, comprise comme pur « au-dehors », comme ek-stase, en l'absence de tout sujet et de tout ego. C'est seulement lorsque l'ego est placé comme sujet au principe du déploiement de l'au-dehors que l'interprétation de celui-ci chute dans une métaphysique de la représentation qui rapporte à l'ego/sujet tout ce qui se montre dans ce « dehors » devenu simple condition d'objets.

Mais d'où provient alors l'ego, si ce n'est de l'« au-dehors » ? D'où tenons-nous le concept de sujet si ce n'est d'une métaphysique de la représentation, laquelle le présuppose au contraire comme ce que sa phénoménalité propre, celle de l'au-dehors, ne contient pas ? Or c'est précisément une réduction phénoménologique radicale, non point celle pratiquée par Husserl, mais celle qui met hors jeu l'intentionnalité, plus radicalement encore la phénoménalité extatique où elle se déploie, l'au-dehors comme tel – la réduction qui s'en tient, hors monde, à la sphère de la vie – qui nous livre l'ego. Elle ne nous le livre pas en ce sens qu'elle nous le donnerait à voir, lui qui, comme ego vivant, échappe à tout voir possible, qui n'est jamais visible en un monde – lui que la réduction husserlienne ne saisit que dans ses parties irréelles, sous forme d'idéalités et de potentialités, tandis que son noyau concret vivant se dissout proprement, se réduisant à la limite idéale d'un « présent » purement conceptuel. À vrai dire aucune réduction phénoménologique au sens d'un procès de pensée n'est susceptible de nous livrer l'ego. La réduction phénoménologique radicale dont nous parlons n'est possible que parce que, en tant que

1. Là-dessus, cf. notre travail, « La critique du sujet », in *Cahiers Confrontation*, Paris, 1989 ; version anglaise : « The critique of the Subject », in *Topoi* 11, 1988.

mouvement de pensée, elle indique un autre lieu que le sien, celui où l'ego advient à lui-même selon le mode d'une provenance qui lui est propre. D'où provient l'ego si ce n'est d'une réduction phénoménologique ?

L'ego provient de sa naissance transcendante dans la vie. Ce qui veut dire : il n'est aucun parvenir à l'ego sinon celui par lequel il parvient lui-même en lui. Mais le parvenir par lequel l'ego parvient lui-même en lui, c'est celui par lequel la vie absolue parvient originellement en soi. Dans l'autotemporalisation de son auto-affection pathétique, la vie s'éprouve en son Ipséité essentielle comme ce Soi singulier qu'est le moi auquel l'ego doit d'être un ego. Ainsi s'accomplit la naissance de l'ego transcendantal, et cela, soulignons-le encore, dans une immanence absolue qui est celle de la vie, de telle façon qu'en une telle naissance comme *Ur*-naissance il ne peut être question ni de monde ni d'être-au-monde. Il ne faut pas dire seulement ici qu'on peut concevoir des êtres purement spirituels, tels que des anges ou des archanges, en eux-mêmes entièrement étrangers au monde, il faut dire que tel est notre cas.

Dans la mesure où l'ego prend naissance dans la vie de telle façon que celle-ci demeure en lui comme sa condition, alors une phénoménologie de la naissance se trouve apportée devant sa seconde tâche, non plus saisir la génération de l'ego dans le procès d'auto-affection pathétique de la vie absolue et comme identique à l'accomplissement de ce procès, mais parcourir, si l'on peut dire, le trajet inverse. Nous, les ego vivants, nous sommes dans la vie de cet ego qui est chaque fois le nôtre, dans notre vie. Comment se révèle en lui, comment se donne à lui ce qui le donne à lui-même et qui, pour ce faire, était avant lui ? Comment ce qui est né se rapporte-t-il à ce qui n'est pas né ? Comment en sa naissance transcendante comme *Ur*-naissance le vivant se réfère-t-il à cette non-naissance qu'est l'auto-engendrement de la vie absolue ?

Ici se découvre à nous une situation paradoxale. D'une part, l'auto-engendrement de la vie absolue en lequel le Soi singulier est engendré précède celui-ci comme sa présupposition, la vie s'auto-engendre avant lui comme un avant absolu sans lequel aucun Soi singulier ne viendrait à la vie. D'autre part, cependant, cette présupposition de tout ego transcendantal concevable est aussi sa condition, à savoir cette auto-affection de la vie absolue qui s'accomplit constamment et dans l'auto-affection effec-

tive de laquelle seulement il est constamment engendré. Que cet auto-accomplissement de la vie absolue s'interrompe un seul instant, l'ego serait détruit. La venue de l'ego dans l'auto-engendrement de la vie absolue n'est donc aucun événement assimilable à ce que nous entendons habituellement par naissance. Nous ne sommes pas nés une fois pour avoir ensuite à mener notre vie propre. Qu'il en soit ainsi, nous le croyons en tant qu'ego vivants pour autant que, mis en possession de chacun de ses pouvoirs, disposant d'eux désormais et les mettant en œuvre librement, chaque ego se vit comme ce centre d'initiative et d'action. Mis en possession de chacun de ses pouvoirs et d'abord de lui-même, l'ego ne l'est toutefois que pour autant que la vie absolue ne cesse de s'auto-affecter en lui, et cela parce qu'il n'y a qu'une seule vie, une seule auto-affectation, celle-là même en laquelle l'ego se trouve auto-affecté comme ce Soi singulier qu'il est. Nous ne sommes donc pas nés un jour mais constamment engendrés dans l'auto-engendrement absolu de la vie et en lui seulement. Voilà pourquoi la naissance n'est pas un événement mais une condition. Cette condition qui est la nôtre, fait de nous les Fils – les Fils transcendants de la Vie absolue et non pas les Fils des hommes, de ces moi empiriques qui ne sont que l'objectivation des moi transcendants, lesquels sont les Fils, présupposant, les uns comme les autres, l'auto-engendrement de la vie absolue en laquelle ils sont chaque fois engendrés.

La question est alors celle-ci : comment comprendre à propos de chaque ego saisi en sa naissance transcendantale et ainsi interprété transcendalement comme un Fils, la relation en lui de sa présupposition et de sa condition ? Car sa présupposition consiste dans l'auto-engendrement de la vie absolue qui signifie pour chaque ego un avant absolu, tandis que sa condition – sa condition de Fils – implique que cet auto-engendrement de la vie soit en lui comme ce qui l'engendre à chaque instant. Comment ce qui est avant dans une antécédence à peine pensable demeure-t-il cependant dans le même temps à l'intérieur de l'ego comme sa condition, une condition dont celui-ci ne peut ni se défaire ni se couper ? De ce qui est avant nous, ne sommes-nous pas séparés ? Tout avant, pour qui vient après lui, n'est-il pas nécessairement passé, n'est-il pas perdu ? Et si cet avant est la vie, alors celui qui vient

après cet avant de la vie n'a-t-il pas déjà perdu la vie, n'est-il pas déjà mort ?

C'est ici que les brèves indications données sur la temporalité propre de la vie apparaissent décisives. Toute mésinterprétation concernant l'avant qui précède notre naissance, c'est-à-dire aussi bien la relation de notre naissance à ce qui lui-même ne naît pas, nous l'écarterons en rappelant que l'autotemporalisation de la vie absolue est par essence inextatique. Or c'est précisément comme ek-stase que la phénoménologie contemporaine comprend et définit l'avant en sa possibilité même. Pour que se phénoménalise quelque chose comme un « avant » il faut que ce ou celui auquel se montre l'avant, se rapporte rétrospectivement à lui comme à un avant lui de telle façon que son rapport à cet « avant » revêt la forme d'une ek-stase spécifique. Dans l'« au-dehors » de cette ek-stase se découvrent d'une part l'horizon de l'avant et, à l'intérieur de cet horizon, ce qui se donne en lui comme ce qui était « avant ». De par sa nature extatique l'horizon de l'avant est un horizon d'irréalité : irréel du même coup tout ce qui se montre en lui et qui, de se montrer de cette façon, n'est plus.

C'est à cette double condition qu'échappe l'avant de la naissance pour autant que le procès d'autotemporalisation de la vie est un procès radicalement immanent en lequel aucun horizon ne se déploie jamais. Jamais ce qui est engendré ne se rapporte à ce qui l'engendre comme à un avant extatique. Comment s'y rapporte-t-il de telle façon que ce qui l'engendre est cependant un avant et ne cesse de l'être ? Toute forme de rapport – de Logos – qui ne tient pas sa possibilité de l'ek-stase la puise dans le *pathos*. Ainsi un sentiment ne se rapporte pas extatiquement à lui-même mais seulement dans son affectivité transcendantale et par elle. La temporalité originelle dont il est question ici est précisément celle de son affectivité et de son s'éprouver soi-même lequel, bien que se modifiant constamment, ne cesse pas. Ainsi tandis que l'épreuve se déroule et que ce qui est éprouvé advient comme du toujours nouvellement éprouvé, cet éprouvé à travers son changement constant est constamment le Soi lui-même, de même que ce qui l'éprouve. Le Soi est un automouvement s'auto-éprouvant ne cessant de s'auto-éprouver dans son mouvement même, de telle façon que de ce mouvement s'auto-éprouvant rien ne se détache

jamais, rien ne glisse hors de lui, de cette auto-épreuve se mouvant du Soi ni par conséquent de ce Soi lui-même. Ce demeurer en soi-même pathétique du Soi est son vivre plus fort que tout changement et le rendant possible, son présent consubstantiel à ce vivre et puisant son essence en lui – son Présent vivant.

Son vivre, toutefois, l'ego vivant ne le tient que du vivre de la vie absolue, de même qu'il ne tient son autotemporalisation que de celle de cette vie, de son auto-engendrement éternel. C'est parce que dans cet auto-engendrement la vie qui ne cesse de s'accroître de soi-même dans son s'éprouver soi-même se mouvant, ne se quitte jamais que, d'être porté par cette vie, l'ego ne se quitte pas lui non plus, se trouvant possible du même coup comme un ego et comme un vivant. L'autotemporalisation de la vie absolue est une loi phénoménologique matérielle de cette vie dont l'analyse ferait apparaître des propriétés étonnantes, deux notamment. D'une part, à la différence de l'irréversibilité constamment affirmée du temps objectif, plus essentiellement de la temporalité extatique dont la temporalisation *est* le monde, la temporalité de la vie absolue est réversible pour autant que cette temporalité se temporalise comme souffrir et comme jouir et que, entre ces tonalités phénoménologiques fondamentales le passage se fait dans les deux sens, de telle façon qu'en ce passage chacune de ces deux tonalités demeure en l'autre comme sa condition phénoménologique et ainsi comme sa substance même. D'autre part, dans cette autotemporalisation pathétique de la vie absolue rien d'irréel n'advient jamais mais seulement l'automouvement d'un s'éprouver soi-même sans fin dans la réversibilité du souffrir et du jouir. Telle est la seconde loi phénoménologique matérielle de la vie : dans la vie tout est réel, de même que toute réalité se tient dans la vie.

Ces deux lois de l'autotemporalisation pathétique de la vie absolue nous permettent de cerner plus avant le rapport de l'ego à son avant absolu, soit à cette vie qui l'engendre à chaque instant. L'ego ne se rapporte à soi que dans le rapport à soi de la vie absolue – et c'est en cela qu'elle l'engendre. Autrement dit : l'ego ne déploie le s'éprouver soi-même constamment de son vivre que dans l'autotemporalisation pathétique de la vie. Il s'ensuit :

1 / En ce qui concerne le rapport de l'ego à lui-même qu'il est inextatique et pathétique, c'est-à-dire qu'en lui le vivre est omniréel, à la fois intact et global et, à cette condition là seulement, possible comme un vivre. Inextatique veut dire notamment que l'ego vivant ne se rapporte jamais à lui-même dans un souvenir ou dans l'oubli – mais seulement dans cet Oubli absolu qui signifie l'impossibilité principielle de tout souvenir, l'Immémorial. La mémoire n'est pas une catégorie de l'ipséité. L'ego vivant n'a ni passé ni avenir ni présent.

2 / En ce qui concerne le rapport de l'ego à la vie qui est notre ultime question, ce rapport est inscrit dans l'ego lui-même pour autant qu'il ne se rapporte à soi, en tant que ce Soi singulier, que dans le rapport à soi de la vie absolue. C'est ce « dans » qui est le problème, qui est la naissance. Ce « dans » est fourni par le rapport à soi de la vie absolue puisque c'est elle qui, se joignant à soi, joint l'ego à lui-même et, du même coup, le joint à elle puisqu'il ne se joint à soi qu'en tant qu'elle se joint à elle-même. Ce rapport à soi, comme rapport à la vie, comme rapport de la vie à elle-même, puisant son essence en celle-ci, est donc à la fois inextatique et pathétique. « Dans » la vie l'ego ne se rapporte à aucun avant extatique mais c'est pathétiquement et de cette façon seulement que cet ego se rapporte à l'Avant de la vie. Dès lors ce *pathos* se trouve déterminé. C'est le *pathos* de ce qui, s'éprouvant soi-même, éprouve l'épreuve de soi de la vie absolue, de telle façon que sa passivité radicale à l'égard de soi est sa passivité radicale à l'égard de la vie, la passivité radicale de la vie à l'égard de soi devenue, dans son ipséisation et dans la singularité de celle-ci, la passivité de l'ego à l'égard de lui-même. Ce mode de passivité est le trait le plus constant de toute vie issue d'une naissance, d'une vie telle que la nôtre. La condition de l'ego est le pathos de sa présupposition. La vie de l'ego transcendantal est la phénoménologie de sa naissance.

VII

SOUFFRANCE ET VIE*

Nous voulons parler de la vie et de la souffrance qui lui est propre mais nous devons préciser d'abord le moment de l'histoire d'où s'élèvera notre questionnement. Ce ne sera plus à la manière des Grecs, dans une bio-logie. Un discours grec, un *logos* concernant le *bios*, c'était un discours qui prenait en considération les animaux se montrant à nous dans le monde et présentant à ce titre un certain nombre de propriétés sensibles – parce que la connaissance que nous avons d'eux dans le monde est une connaissance sensible. C'est à ce point de vue que se tient encore Heidegger quand il écrit : « La vie est un genre d'être particulier mais par principe elle n'est accessible que dans le *Dasein* » (*Sein und Zeit*, p. 50), c'est-à-dire dans l'être-au-monde, c'est-à-dire dans le monde.

Après Galilée qui nous a expliqué que la connaissance sensible est un leurre, que les choses qui peuplent l'univers n'ont ni couleurs, ni odeurs, ni saveurs, ni sons, mais que ce sont des corps matériels étendus, doués de formes et de figures, saisissables de façon rationnelle par la géométrie, la signification grecque du mot biologie a disparu, quand bien même l'intitulé subsiste. Selon François Jacob : « On n'interroge plus la vie

* Texte écrit à l'occasion de la V^e Conférence internationale « Philosophie et Psychiatrie », Faculté de médecine de Paris, rue des Saints-Pères, juin 2001.

aujourd'hui dans les laboratoires » (*La Logique du vivant*, Gallimard, 1970, p. 320). En effet, on y étudie des processus matériels aveugles, homogènes à ceux qui forment le thème de la physique.

Deux remarques s'imposent ici. La première est que les idées de Galilée se sont répandues immédiatement à travers l'Europe savante et qu'elles déterminent une nouvelle science qui place la connaissance géométrico-mathématique de l'univers matériel au principe de l'organisation des sociétés modernes pour leur conférer un visage totalement différent de celui des sociétés traditionnelles.

Ma seconde remarque c'est que, au moment même où il adhère à la décision galiléenne qui réduit le monde des hommes au monde de la science, un autre penseur de génie, Descartes, opère ce qu'il faut appeler une contre-réduction. Au lieu d'exclure purement et simplement de la sphère de la connaissance les qualités sensibles c'est-à-dire la sensibilité, les passions, les émotions, la volonté, bref la subjectivité selon toutes ses modalités, Descartes les recueille au contraire : elles n'ont aucune place dans les choses, c'est vrai, mais elles constituent la substance de notre être. Les choses ne sentent rien et ne se sentent pas elles-mêmes. Le propre de nos sensations, de nos affections, de nos passions, de nos désirs c'est de s'éprouver elles-mêmes. Descartes les nomma des *cogitationes*. Nom étrange, à vrai dire bien mal choisi et qui allait entraîner une incompréhension totale du cogito non seulement chez les grands cartésiens mais jusqu'à aujourd'hui où cette incompréhension a suscité les multiples critiques et crises du sujet qui n'ont pas fini d'égarer la culture contemporaine.

Ce qui s'éprouve soi-même à la manière d'une impression, c'est la vie, la vie phénoménologique transcendante, la seule vie qui existe, celle qui habite chacune des modalités de notre existence, depuis la plus humble douleur.

Afin d'apporter d'entrée de jeu une clarification radicale à la question de la douleur ou de la souffrance dans sa relation à la vie, posons-la sur le plan phénoménologique. La phénoménologie s'interroge non sur les choses mais sur la façon dont elles se montrent à nous, sur le « Comment » de leur manifestation et de leur révélation. Or il y a deux modes fondamentaux selon lesquels s'accomplit la manifestation de tout ce qui se donne à nous : l'apparaître du monde et celui de la vie.

L'apparaître du monde est un milieu d'extériorité pure, le « hors de soi » – « *das Außersich* » – dont la seconde partie de *Sein und Zeit* montre qu'il se creuse dans l'ouverture conjointe des ek-stases temporelles du futur, du présent et du passé, lesquelles façonnent ensemble cet horizon de visibilisation qu'est l'apparaître du monde. Dans la mesure où l'apparaître du monde est le hors de soi en lequel se montre à nous tout ce que nous voyons et pouvons voir, une Différence s'instaure dans le principe entre ce qui apparaît dans le monde et l'apparaître du monde lui-même – apparaître surgissant de cette Différence et s'illuminant en elle.

La révélation propre à la vie s'oppose trait pour trait à l'apparaître du monde. Alors que ce dernier dévoile dans le « hors de soi », en sorte que tout ce qu'il dévoile est extérieur, autre, différent, le premier trait décisif de la révélation de la vie, qui ne porte en elle aucun écart et ne diffère jamais de soi, est qu'elle ne révèle qu'elle-même. La vie se révèle, elle est une auto-révélation. L'auto-révélation propre à la vie et qui n'appartient qu'à elle veut dire deux choses : d'une part, que la vie n'est pas un processus aveugle ou inconscient, c'est elle qui accomplit l'œuvre originaire de la révélation ; d'autre part, ce qui est révélé dans cette œuvre de révélation qui s'accomplit dans la vie, c'est elle en effet. Ainsi l'opposition entre ce qui apparaît et l'apparaître pur, déjà présente dans la pensée classique et portée au premier plan par la phénoménologie contemporaine, disparaît dans le cas de la vie. La révélation propre à la vie et ce qu'elle révèle ne font qu'un. On ne vient jamais à la vie à partir d'un pouvoir de révélation autre qu'elle. On n'accède à la vie qu'en elle, à partir d'elle. C'est la vie qui vient en soi.

Cette situation décisive qui fait que la vie n'a jamais besoin d'un pouvoir de connaissance différent d'elle pour se connaître, transparaît dans chaque modalité de la vie, dans l'impression la plus primitive. Considérons à nouveau une douleur. Dans l'appréhension ordinaire la douleur est le plus souvent référée à une partie du corps objectif, comme si elle avait son siège en celui-ci. Afin d'écarter ce « faux jugement » comme dit Descartes, pratiquons sur elle une réduction phénoménologique qui ne retient que son caractère douloureux, le « douloureux comme tel », l'élément purement affectif de souffrance qui la constitue. Cette « souffrance pure » se révèle elle-même, ce qui veut dire que seule la souffrance

nous permet de savoir ce qu'est la souffrance et que ce qui est révélé dans cette révélation qui est le fait de la souffrance, c'est précisément la souffrance. Qu'en cette modalité de notre vie le « hors de soi » du monde soit absent, on le reconnaît à ceci qu'aucun écart ne sépare la souffrance d'elle-même et que, acculée à soi, accablée sous son propre poids, elle est incapable d'instituer vis-à-vis de soi un recul quelconque, une dimension de fuite à la faveur de laquelle il lui serait possible d'échapper à soi et à ce que son être a d'oppressant. En l'absence de tout écart intérieur à la souffrance, c'est la possibilité de diriger sur elle un regard qui est exclue. Personne n'a jamais vu sa douleur ou sa souffrance. La souffrance est invisible, comme la vie.

Nous nous heurtons ici à deux difficultés. Nous disons : c'est la souffrance qui révèle la souffrance et c'est pour cette seule raison que nous qui souffrons pouvons savoir en effet ce qu'est la souffrance. Mais notre existence concrète n'est pas faite seulement de douleur et de souffrance, nous éprouvons aussi des plaisirs, des désirs, de grands bonheurs. Eux aussi pourtant nous les éprouvons de telle façon que ce sont eux chaque fois qui nous instruisent sur eux-mêmes et non des mots ou des concepts qui, si inadéquats soient-ils, n'en supposent pas moins cette donation phénoménologique originaire du sentiment en lui-même sans laquelle aucune représentation, aucune théorisation, aucune thérapie de l'existence affective ne serait concevable. En d'autres termes, l'autorévélation de la souffrance qui s'accomplit dans la souffrance ne saurait être le fait de la souffrance considérée dans son contenu particulier s'il est vrai que cette autodonation originaire est à l'œuvre aussi bien dans la joie, l'angoisse ou encore l'effort. Mais si l'autodonation se retrouve en tout sentiment indépendamment de sa particularité, ne se tient-elle pas à nouveau hors de lui, étrangère à son contenu impressionnel spécifique, au caractère douloureux de la douleur par exemple ?

La seconde difficulté s'élève de la considération de cette pluralité des tonalités par lesquelles passe notre existence et qui constituent sa trame. Parce que ces tonalités sont non seulement diverses mais souvent opposées, voire contradictoires, leur succession qui compose notre propre histoire ne doit-elle pas sembler incohérente pour ne pas dire absurde ? Et si le principe de ces tonalités, leur raison d'être, ne réside pas dans une

essence commune, dans cette auto-révélation dont nous parlons, ne convient-il pas d'en rechercher la « cause » ou le « motif » à la manière du sens commun, dans les phénomènes du monde où se déroule, dit-on, notre existence ? « Un malheur est arrivé ». Cela signifie qu'un événement objectif – accident, échec professionnel ou affectif, maladie, deuil – a produit une souffrance, au point d'être identifié à celle-ci. Un tel événement, si dramatique soit-il, ne peut toutefois produire un sentiment de souffrance que chez un être constitué transcendentalement de telle façon qu'il est susceptible d'éprouver des sentiments et notamment celui-là – chez un être susceptible de souffrir. Car cette question se pose encore de savoir pourquoi le sentiment qu'il éprouvera revêtira la forme de cette tonalité affective plutôt qu'une autre.

Comment ne pas observer ici que toutes les modalités de notre vie se répartissent selon le clivage d'une dichotomie décisive entre des modalités vécues comme positives – impressions de plaisir et de bonheur – et des modalités dites négatives – impressions de douleur ou de tristesse. En sorte que notre existence tout entière semble prise dans un devenir affectif qui n'est nullement indéterminé, oscillant sans cesse entre malaise et satisfaction, souffrance et joie – les tonalités comme l'envie ou l'indifférence se présentant comme une sorte de neutralisation de cette oscillation primitive. Comment rendre compte de cette dichotomie si, obéissant à une sorte de règle cachée et ne résultant pas des seuls hasards du monde, elle doit pouvoir trouver son ultime condition en nous-mêmes, dans notre vie.

C'est donc la phénoménologie de la vie qu'il faut interroger plus avant. C'est la vie, disions-nous, qui parvient en soi. C'est seulement dans la vie qu'on peut parvenir en elle, dans le procès originaire et absolu par lequel elle parvient elle-même en soi, s'écrase contre soi, s'éprouve elle-même dans cette épreuve de soi qui constitue sa propre essence. Or aucune épreuve ne se produit comme épreuve de soi si la vie ne génère en elle l'Ipséité en laquelle il lui est donné de s'éprouver soi-même et de jouir de soi. Pour autant que nous ne parlons pas ici du concept de la Vie mais d'une vie réelle, phénoménologiquement effective, alors l'Ipséité en laquelle cette vie réelle vient en soi en s'éprouvant soi-même n'est pas non plus le concept de l'Ipséité, c'est un Soi réel, phénoménologique-

ment effectif, en lequel, s'éprouvant effectivement soi-même, la vie se révèle à soi, se fait vie. Pas de Vie donc sans un vivant, sans ce Soi vivant que toute vie porte en elle pour autant qu'elle s'éprouve elle-même. Mais pas de Soi sans cette Vie en laquelle tout Soi est donné à lui-même, en dehors de laquelle aucun Soi n'est possible.

Que la venue en soi de la Vie génère l'Ipséité d'un Soi effectif comme la condition immanente de son accomplissement, voilà un fait originaire dont l'importance va se découvrir à nous. Mais la phénoménologie demande plus. Elle demande que la phénoménalité de cette épreuve soit reconnue en elle-même, si elle diffère foncièrement de l'extériorité du monde où tout nous est donné à titre d'« objet » ou d'« en-face ». Or la matérialité phénoménologique pure du « s'éprouver soi-même » propre à toute vie et ainsi à tout Soi vivant en lequel ce « s'éprouver soi-même » s'accomplit est une Affectivité originaire ou, comme nous le dirons désormais, un pathos. En tant qu'elle est étrangère au monde et à son « hors de soi », en tant qu'acosmique et inextatique, nous avons dit de la Vie qu'elle est invisible. On voit ici à quel point l'invisible n'est pas le concept antithétique de la phénoménalité, nous ouvrant à quelque arrière-monde, peuplé de rêves et de divagations, comme peut le penser notre pauvre monde livré au règne sans partage de l'objectivisme et du positivisme. En reconduisant à l'essence originaire de la Révélation, l'invisible fait signe vers la réalité la plus lourde et la plus incontestable, vers ce pathos de notre vie qui fait d'elle et de nous ce que nous sommes.

Or en tant qu'elle constitue la réalité phénoménologique de la vie en son « s'éprouver soi-même », l'Affectivité ne demeure nullement indéterminée. Non seulement elle se trouve déterminée originairement en ceci que tout « s'éprouver soi-même » porte nécessairement en lui le Soi en lequel il s'éprouve, en sorte que toute tonalité affective concevable se propose comme une tonalité irréductiblement singulière, celle-ci ou celle-là, ce qui veut dire appartenant à tel Soi ou à tel autre. Mais il y a plus en effet : c'est dans son contenu affectif particulier que cette tonalité originairement ipséisée reçoit une détermination proprement affective qui lui vient de l'Affectivité comme réalité phénoménologique du « s'éprouver soi-même » propre à toute vie. Et voici comment.

En son immédiat pathétique, le « s'éprouver soi-même » est un « se subir soi-même », un « se supporter soi-même », un « se souffrir soi-même » – un pur « souffrir » donc. Ce « souffrir » marque d'une passivité insurmontable tout ce qui tient sa révélation du pathos, tout sentiment, toute forme de vie. *Toute vie est une passion*. Toute tonalité s'éprouve dans cette passivité radicale à l'égard de soi, elle fait l'expérience de soi comme irrémédiablement livrée à soi pour être ce qu'elle est, chargée à jamais de son propre poids. Cette expérience est celle d'une impuissance fondamentale, l'impossibilité de se changer soi-même, d'agir sur le sentiment pour autant que, dans la façon même dont il est donné à soi, règne cette passivité radicale plus forte que toute liberté. C'est ainsi que l'Affectivité sort de l'indétermination qui ferait d'elle un simple concept : dans le souffrir primitif en lequel s'accomplit le s'éprouver soi-même de la vie, l'affectivité qui le rend ultimement possible reçoit le trait d'une souffrance originelle. Celle-ci, on le voit, ne provient pas de quelque événement extérieur qui nous frapperait à la manière d'une agression venue du dehors, elle ne relève pas d'une hétéro-affection, d'une affection par un étant intramondain ou par le monde. La souffrance s'élève de la possibilité la plus intérieure de la vie elle-même, elle appartient au procès en lequel la vie vient en soi en ce sens radical et incontournable que c'est dans ce souffrir primitif comme « se souffrir soi-même » que tout « s'éprouver soi-même » s'accomplit phénoménologiquement. Le souffrir est une tonalité phénoménologique originaire de la vie. C'est seulement à partir de ce souffrir primitif que toute souffrance particulière est possible. Toutes les souffrances qui surgissent à tout moment dans notre existence, à la suite d'événements repérables ou de façon imprévue, voire incompréhensible, tous ces « vécus de souffrance » traités chaque fois par la psychologie comme des facticités contingentes ne sont, en leur origine cachée, rien de tel, ce sont les multiples déclinaisons de ce souffrir primitif, elles se réfèrent nécessairement à lui comme à un *a priori* enfoui dans l'invisible de la vie. Qu'elles ne soient possibles qu'à partir de lui veut dire : elles n'adviennent qu'en lui, ne sont données à elles-mêmes qu'en lui. C'est la raison pour laquelle lorsque, à titre d'exemple, nous avons rencontré en toute douleur l'élément de souffrance pur qu'elle contient, nous avons reconnu cette passivité radicale du pathos, cette impossibilité

de rompre le lien infrangible qui lie toute tonalité affective à elle-même pour autant qu'il est constitutif à la fois de son affectivité et de son Ipséité.

Ce qui se réalise dans la passivité radicale du souffrir et par conséquent en toute tonalité souffrante, dans l'impossibilité pour la souffrance d'échapper à soi, c'est précisément sa venue en elle-même, son être-donné-à-soi, son être-saisi-par-soi, son être-rivé à soi dans l'adhérence parfaite à soi, dans cette épreuve de soi qui est l'obtention de soi, le surissement du sentiment en lui-même dans la jouissance de soi et dans la joie. Ici se découvre à nous la seconde tonalité phénoménologique fondamentale de la vie. Si c'est dans le souffrir que la vie parvient en soi, alors c'est en lui aussi que, s'éprouvant elle-même, elle jouit de soi. L'impuissance du sentiment, son impuissance à se débarrasser de soi est identiquement sa puissance, le rassemblement édificateur en lequel la vie est unie à soi et s'étreint elle-même, son irruption en soi-même, la fulguration de la présence originelle dans la Parousie pathétique de la vie. La joie n'est pas une conséquence de la Parousie, elle ne vient pas après elle, après la venue de ce qui vient, comme un émerveillement devant l'être, à la manière du *thaumadzein* platonicien. Pour cette raison le jouir dont il est question ici et dont toute tonalité dite « positive » est une modalisation, n'a rien à voir avec une prise de position devant ce qui serait déjà là, avec une attitude devant quelque chose, avec un enthousiasme quelconque du penseur ou du philosophe. Le jouir co-appartient à la possibilité transcendante du « s'éprouver soi-même » constitutif du « vivre ». À ce titre c'est bien une tonalité phénoménologique fondatrice au même titre que le souffrir dont il résulte et auquel il est identique. Souffrir et jouir, souffrance et joie en leur possibilité originaire, ensemble et indistinctement, composent et désignent le mode de phénoménalisation de la vie en sa phénoménalité propre, l'effectivité de sa Parousie.

L'unité du souffrir et du jouir dans l'advenir à soi de la vie en son s'éprouver soi-même, on peut la comprendre. Le souffrir est un jouir parce que dans le souffrir et par lui s'accomplit l'être-donné-à-soi de la vie, son jouir de soi, parce que l'effectuation phénoménologique de ce souffrir est cette jouissance. De même le jouir implique en lui ce souffrir pour autant que la jouissance du jouir se réalise dans le s'éprouver soi-

même du souffrir et en lui seulement. Ainsi se laisse reconnaître dans l'affectivité phénoménologique de tout vivre concevable cette affinité ou plutôt cette contemporanéité originaire du souffrir et du jouir.

La contemporanéité du souffrir et du jouir dans l'essence originaire de la vie explique la dichotomie de l'affectivité, son partage énigmatique entre les tonalités négatives et positives de notre existence. De même que les premières, les multiples nuances qu'elles présentent – du déplaisir, du désagréable, du malaise, du pénible aux formes extrêmes de la douleur aiguë, de la souffrance insupportable et enfin du désespoir – trouvent leur possibilité phénoménologique dans le souffrir primitif qui coappartient à l'épreuve de la vie, de la même façon les secondes, les tonalités dites positives avec, elles aussi, leurs multiples modulations, de l'agréable, de la satisfaction, de l'assouvissement, du plaisir, de la joie, du bonheur ou enfin de la béatitude, s'enracinent dans le jouir primitif en lequel la vie s'éprouve dans la plénitude de sa présence, elles ne sont à vrai dire que les diverses manières dont cette venue en soi s'accomplit.

Et pourtant surgit de la diversité de toutes ces tonalités une difficulté, qui est précisément d'ordre phénoménologique. Si l'on considère un couple de tonalités où s'exprime la dichotomie, par exemple la douleur et le plaisir, si on les prend telles qu'elles s'éprouvent, n'apparaissent-elles pas comme des expériences non seulement différentes mais opposées ? Comment soutenir alors que deux tonalités contraires comme la souffrance et la joie proviennent cependant d'une même origine, de l'unique essence phénoménologique de la vie ?

Cette opposition, dira-t-on encore, est si décisive que c'est elle qui motive l'action humaine, laquelle consiste dans un effort pour fuir la douleur et rechercher le plaisir. Un tel effort s'exerce spontanément sur le plan immédiat du désir dont la tension vise justement la transformation du malaise liée au besoin en sa satisfaction, la substitution d'une tonalité positive à une tonalité négative.

Mais c'est ici que l'objection se détruit elle-même. Aussi longtemps que l'on envisage chaque tonalité affective comme une entité séparée et autonome, on éprouve les plus grandes difficultés à comprendre comment elle peut se changer d'elle-même et à partir d'elle-même, et se muer dans la tonalité opposée, comment une souffrance peut conduire au bon-

heur. Seulement – et c’est ce qui se trouve mis en évidence dans le plus humble désir aussi bien que dans l’action humaine en général –, ce n’est pas une addition de tonalités discrètes et bloquées chacune en elle-même qui peut définir une existence telle que la nôtre, c’est précisément le passage incessant de ces tonalités les unes dans les autres. Et c’est ce passage qu’il faut expliquer. Si nous disons que le bonheur est fragile, c’est parce qu’il porte en lui-même la possibilité apriorique et transcendante de se muer, à partir de lui-même donc et d’une certaine façon par lui-même, dans la tonalité contraire du malheur. Lorsqu’une transformation de ce genre, et par exemple une dépression advient dans l’existence de quelqu’un, il est normal d’en rechercher les « causes » ou les « motivations » dans certains traumatismes, de s’efforcer d’agir sur ces derniers. Et pourtant la modification radicale qui s’est produite dans cette existence était inscrite en elle comme une possibilité de principe. En quoi consiste celle-ci ? Comment une souffrance peut-elle se changer en joie, ou le bonheur en une tristesse indélébile ?

La souffrance peut se transformer en joie parce que cela à partir de quoi toute forme de souffrance est possible – le souffrir primitif en lequel la vie se subit et se supporte soi-même dans sa passivité radicale à l’égard de soi –, c’est cela même en lequel elle s’empare de soi et s’éprouve soi-même et jouit de soi dans la jouissance de ce jouir. Et de même toute forme de bonheur peut se muer en souffrance parce que le jouir de soi de la vie n’est jamais séparé du souffrir primitif en lequel cette vie vient en soi, de ce souffrir qui ouvre potentiellement aux diverses formes de souffrance. C’est dans ce jeu primitif du souffrir et du jouir que prend naissance ce qu’on appelle une dépression, c’est là aussi qu’elle pourra être surmontée. C’est cette connexion originaire du souffrir et du jouir qu’il faut approfondir si nous voulons cerner de plus près les lois énigmatiques de la vie phénoménologique qui tiennent dans leurs mains la venue en nous du bonheur aussi bien que celle du malheur. Pour tenter de réaliser ce projet, nous allons considérer la dépression sous la forme extrême qu’elle revêt dans le désespoir, présupposant que, au fond d’elle-même, toute dépression est désespoir. Afin de légitimer cette présupposition, nous nous référerons à l’extraordinaire analyse de Kierkegaard dans son *Traité du Désespoir*.

Rappelons ici deux acquis de notre démarche, l'un explicite, l'autre implicite. Le premier, la théorie de la génération de l'Ipséité d'un Soi réel comme condition phénoménologique immanente du « s'éprouver soi-même » de toute vie possible, ne fonde pas seulement cette trivialité selon laquelle toute dépression est celle de quelqu'un – aucun processus anonyme, impersonnel, matériel, aveugle, inconscient donc. Trivialité relative d'ailleurs à l'heure de l'objectivisme matérialiste et par conséquent des « crises du sujet » ou d'« identité » que célèbrent partout la philosophie, l'idéologie médiatique, les films et jusqu'aux hebdomadaires féminins. À vrai dire le désespoir est bien une crise d'identité mais non au sens d'une disparition et ainsi d'une absence d'identité. Tout au contraire dans le désespoir, dans la dépression, le moi est là plus que jamais. Parce que le désespoir a son site dans la vie et la concerne, c'est toujours un désespoir du moi et, bien plus, un désespoir du moi *au sujet de lui-même*. Comme le dit Kierkegaard avec une force extraordinaire : « On ne désespère pas de n'être pas devenu César mais de ce moi qui ne l'est pas devenu. » Ainsi l'analyse se trouve-t-elle renvoyée du monde d'où tout semble provenir au Soi, où tout advient. Car c'est toujours de ce Soi qu'on est soi-même, en réalité, qu'on désespère. Et c'est précisément ce qui fait entrer le désespoir – c'est-à-dire, au fond d'elle-même, toute dépression – dans le tourment qui est le leur.

C'est ce tourment que nous permet de mieux comprendre le second acquis de notre démarche, cette connexion originaire du souffrir et du jouir consubstantielle à toute vie et à tout Soi possible. Car le Soi n'est rien d'autre qu'un rapport à soi, mais un rapport à soi est impossible dans l'extériorité, n'est jamais un rapport extérieur. Ce qui rapporte le Soi à lui-même, faisant de lui un Soi, c'est l'immédiation pathétique de la vie, c'est précisément cette connexion originaire du souffrir et du jouir. Que signifie alors pour le Soi désespérer de lui-même ? Le Soi est donné à lui-même dans la passivité radicale du « se souffrir soi-même » qui constitue proprement son essence. Dans l'impossibilité de surmonter cette passivité, de se soustraire au poids de son être propre – au « fardeau de l'existence » – naît sa souffrance identique à l'épreuve de ce fardeau. Dans cette souffrance et dans la structure de son souffrir prend naissance un vouloir, celui d'échapper à sa souffrance, de se défaire de soi. Désespérer,

désespérer de soi, désespérer quant à soi veut dire « vouloir se débarrasser de son moi, ne pas vouloir être soi-même » (*Traité du désespoir*, trad. K. Ferlov et J. Gateau, Gallimard, 1949). Se débarrasser de son moi, rompre le lien qui l'attache à lui-même, c'est là, toutefois, ce dont le moi est incapable. Se séparer de soi signifie pour le Soi se détruire mais cette séparation d'avec soi, cette destruction de soi est impossible. C'est pourquoi il est superficiel de dire que le désespéré détruit son moi car, comme le note Kierkegaard, « c'est ce dont à son grand désespoir [...] il est incapable ».

L'incapacité où se trouve le moi de se défaire de soi, c'est là dans le désespoir ce qui le donne à lui-même, ce qui fait de lui une expérience. Le désespoir est une expérience parce que son effort pour se séparer de soi demeure en lui par principe, parce qu'il se produit dans cette sphère d'immanence radicale où la vie s'éteint elle-même sans jamais se détacher de soi. C'est ainsi que le vouloir se défaire de soi propre au désespoir se heurte en lui à la cohérence interne de son être, à l'essence infrangible de la vie. Telle est la contradiction monstrueuse, « l'atroce contradiction du désespoir ». Le désespoir est « la maladie mortelle ». Voulant se défaire de soi, le désespéré veut mourir mais ce vouloir est contradictoire et ne parvient pas à ses fins. Vouloir mourir sans pourtant mourir, mourir sa mort de telle façon que c'est là plutôt « vivre sa mort » ou, comme dit encore Kierkegaard « éternellement mourir », telle est l'insurmontable contradiction du désespoir présente au fond de toute dépression. Contradiction impensée peut-être mais vécue dans l'inexorable donation du pathos. La contradiction qui habite ces tonalités limites de notre existence porte la souffrance du moi à son paroxysme, elle met le feu en lui à son essence même, à quelque chose d'indestructible et qui brûle éternellement.

Parce que, au comble de sa souffrance, le désespoir se trouve renvoyé au souffrir primitif en lequel toute vie vient en soi, celle-ci est encore en lui, plus que jamais. Plus grande est la détresse en laquelle, désespérant de soi et voulant se défaire de soi, le moi mesure son impuissance à se détruire lui-même, plus violente et plus forte aussi l'épreuve qu'il fait de la puissance invincible qui le jette en lui-même en dépit de son vouloir, indépendamment de son pouvoir. Mais cette puissance est celle de la vie,

à travers son souffrir c'est l'irruption du vivre en lui-même qui s'accomplit. Au fond du désespoir il y a l'absolu, l'autorévélation de la vie, le rassemblement et la profusion de sa Parousie. C'est pourquoi aucune tonalité ne reste bloquée en soi. Parce qu'elle n'est donnée à soi que dans le parvenir en soi de la vie, inévitablement elle entre dans l'histoire. Cette histoire n'est pas celle du monde et de ses événements. Elle n'est intelligible qu'appuyée sur une autre histoire, sur l'historial en nous de la Vie absolue – sur ce passage incessant du souffrir dans le jouir en lequel s'origine notre action, sur lequel se construit notre vie.

C'est parce que le désespoir nous donne à sentir ce caractère invincible du vivre en nous qu'il nous ouvre aussi à lui – que, selon une dialectique paradoxale, il bascule dans la béatitude. Voilà pourquoi Kierkegaard peut déclarer que « le désespoir est la maladie que le pire des malheurs est de n'avoir pas eue » (*op. cit.*, respectivement p. 73, 75, 83). C'est sans doute en raison de cette dialectique paradoxale cachée dans les arcanes de la vie que, en présence des maladies les plus graves qui affectent non pas seulement les corps mais la vie même, une thérapie est toujours possible, celle qui, d'une façon ou d'une autre, d'instinct ou délibérément, cherchera appui sur le mouvement inlassable en lequel la vie ne cesse de se donner à soi en se donnant à nous-mêmes. C'est parce que, selon la parole inouïe de M^e Eckhart, la vie, qu'il appelle aussi Dieu, « s'engendre comme moi-même » que, pris dans cette génération sans fin, tout enfermement affectif du moi en lui-même pourra toujours être brisé.

On dit que la médecine n'est pas une science. Cela signifie qu'elle n'est pas seulement une science. Sur le fond de connaissances et d'acquis toujours nouveaux qui autorisent des progrès continus, quelque chose d'autre est à l'œuvre en tout ce qui suppose une relation intersubjective concrète qui n'est jamais réductible à un savoir objectif, si élaboré soit-il. Le regard médical est un regard transcendantal : à travers une donnée scientifique, il vise ce que nous avons appelé une vie phénoménologique toujours singulière. Déjà sur le plan de la médecine dite somatique – ce qu'elle n'est jamais tout à fait – l'examen d'un cliché radiologique par exemple traverse en quelque sorte ce dernier pour prendre dans sa vue une souffrance qu'il s'agit d'écarter ou de rendre supportable. À plus forte raison dans le domaine de la psychiatrie, c'est toujours cette vie des

individus qui définit le thème véritable de la recherche, de la théorie et de la thérapie. L'interdisciplinarité n'est plus ici un terme convenu ou un vœu pieu, c'est le travail et le pain quotidien de ceux, psychiatres et philosophes, que réunit une même finalité : rendre une vie malade, malade peut-être de la maladie mortelle, à son pouvoir et au bonheur de vivre – à cette vie dont Kafka dit « qu'elle est là, point hostile ».

VIII

LE PROBLÈME DU TOUCHER*

Le problème du toucher renvoie à celui des autres sens selon une double relation de similitude et de différenciation. Car chaque sens est spécifique, bien que tous apparaissent comme fonctions d'un même corps. Le statut de chaque sens dès lors est tributaire de celui de ce corps – en entendant par là le corps propre de chaque individu vivant. Puisque la question du toucher nous reconduit à celle du corps, c'est celui-ci qu'il convient tout d'abord d'interroger d'un point de vue philosophique et général. C'est cette tâche que je vais m'efforcer de remplir à titre d'introduction à nos débats.

Le premier philosophe auquel je ferai appel est Descartes. C'est à lui qu'est attribué le dualisme de l'âme et du corps qui commande encore aujourd'hui la manière dont nous pensons le plus souvent notre rapport au corps, et cela non seulement dans le domaine de la philosophie mais aussi dans ceux de la psychologie, de la médecine, de la psychanalyse et du sens commun. Selon un tel schéma l'homme est double, âme ou esprit d'un côté, corps au sens de chose matérielle de l'autre – la difficulté étant alors de comprendre comment une « chose » spirituelle, inévidente, telle que l'âme, peut agir sur le corps matériel ou inversement.

* Introduction au colloque « Le Toucher », tenu sous la direction de F. B. Michel et M.-Ch. Alquié, à la Faculté de médecine de Montpellier, en juin 1992.

Et pourtant Descartes avait énoncé au sujet du corps une autre proposition fort étonnante et propre à remettre en question ce dualisme auquel la pensée moderne n'a pas encore échappé. À Gassendi qui, dans ses *Objections aux Méditations*, demandait : vous dites « je pense donc je suis » mais pourquoi ne dites-vous pas aussi bien « je me promène donc je suis »¹, Descartes répond de façon tout à fait imprévue qu'il est parfaitement possible de dire : « je me promène donc je suis » à condition d'entendre par là l'expérience immédiate de la marche, la marche réduite à ce qu'elle est réellement pour celui qui marche, la pure épreuve subjective de l'acte de marcher. Réduite à cette pure épreuve, la marche n'est en effet rien d'autre qu'une *cogitatio* et, à ce titre, elle est fondatrice de ce que je suis, du *sum* aussi bien que le « je pense », n'étant qu'une modalité de ce je pense lui-même au sens où le prend Descartes, c'est-à-dire au sens de ce qui s'éprouve soi-même immédiatement². Avec cette idée de la marche, c'est-à-dire d'une expérience corporelle, comme *cogitatio*, Descartes s'élève dans une intuition fulgurante à l'idée d'un corps subjectif qui bouleverse la conception traditionnelle du corps compris jusqu'alors comme un objet. Malheureusement Descartes n'a pas développé ce point de vue entièrement nouveau d'un corps subjectif, s'en tenant au contraire à l'idée d'un corps-chose, plus précisément à l'idée du corps comme chose étendue – *res extensa* –, conception reprise de l'Antiquité, réintroduite quelques années plus tôt par Galilée et placée par celui-ci au fondement de sa physique – fondement qui allait devenir celui de la physique et de la science modernes en général. Si le corps en effet est une chose étendue, douée de figures, elle est connaissable par la géométrie. La connaissance de l'univers matériel doit donc être géométrique et, après que la connaissance géométrique eut reçu avec Descartes une formulation mathématique, l'approche physico-mathématique de la nature matérielle, c'est-à-dire la science moderne, était fondée.

Et pourtant notre corps tel que nous le vivons, ce corps qui marche, qui sent, qui désire, qui travaille dans la peine ou dans la joie – ce corps

1. Descartes, *Œuvres philosophiques*, Éd. F. Alquié, II, p. 792.

2. *Ibid.* : « Car, par exemple, cette conséquence ne serait pas bonne : *je me promène, donc je suis*, sinon en tant que la connaissance intérieure que j'en ai est une pensée. »

n'a rien à voir avec le corps de la physique ni avec ses particules matérielles, rien à voir non plus avec l'organisme biologique constitué de molécules, de chaînes d'acides, de neurones, etc. C'est la raison pour laquelle l'intuition décisive, entr'aperçue un instant par Descartes, d'un corps subjectif va être reprise par un autre philosophe français de génie, Maine de Biran, qui développe explicitement, dans les premières années du XIX^e siècle, une théorie très élaborée de ce corps subjectif. C'est en méditant sur le cogito de Descartes – cogito qui avait été abandonné par les grands métaphysiciens postcartésiens : Spinoza, Malebranche et Leibniz – que Maine de Biran va faire cette extraordinaire découverte du corps comme subjectivité pure. Car pour lui le cogito n'est pas un je pense au sens où nous l'entendons, c'est-à-dire un je pense quelque chose, j' imagine quelque chose, mais un Je Peux. Je suis une sorte de force primordiale, un pouvoir que je déploie en chacune de mes actions, qu'il s'agisse d'actions motrices comme celles de prendre avec les mains, de se lever, de marcher, ou encore de cette action qui habite chacun de nos sens, par laquelle par exemple je meus mes yeux de façon à diriger mon regard dans le sens que je désire. C'est précisément à propos du toucher que cette force à l'œuvre dans le déploiement de chacun de nos sens peut être reconnue dans ce qu'elle comporte d'essentiel.

Il convient de se reporter ici à l'admirable critique que Maine de Biran dirige contre la théorie de la connaissance du corps propre proposée par Condillac. Pour le grand sensualiste du XVIII^e siècle, notre corps se résout en un ensemble de sensations subjectives mais ce qui nous invite à traverser cette couche purement subjective est impressionnelle pour expérimenter, derrière elle en quelque sorte, l'être réel de notre corps, c'est le toucher. Concrètement, c'est le déplacement de la main sur le corps propre qui appréhende celui-ci comme quelque chose qui résiste à sa pression, de telle sorte que c'est cette main se déplaçant de façon continue sur notre corps qui fait surgir la réalité de celui-ci, ses structures et ses formes, de la même façon qu'elle le fera pour les formes et les structures des corps extérieurs.

Cette description extrêmement intéressante de la genèse de notre connaissance du corps propre implique en fait une dissociation entre deux corps, un corps connu et un corps connaissant. Le corps connu,

c'est cet être réel dont les contours et les configurations sont tracés et reconnus peu à peu par la main au fur et à mesure de ses déplacements, c'est le corps touché et appréhendé par cette main. Le corps qui connaît, c'est cette main elle-même en tant qu'elle dessine, dans la succession de ses mouvements, ce corps objet de son toucher, c'est ce toucher lui-même ainsi promu en tant qu'acte au rang d'un pouvoir fondamental de connaissance, relativement à notre corps propre d'abord, aux corps extérieurs qui composent le monde ensuite.

Or si nous nous interrogeons sur la relation existant entre le corps connaissant et le corps connu, relation qui se découvre à nous comme intérieure au toucher lui-même, puisqu'elle s'institue entre le toucher touchant et l'objet touché par lui – objet qui se trouve être en premier lieu mon propre corps, comme objet du toucher très précisément –, si nous demandons plus avant lequel de ces deux corps, le corps touchant ou celui qui est touché, est le plus fondamental, alors nous sommes évidemment reconduit au premier, au toucher touchant sans lequel rien de touché ne serait jamais pour nous. *Ainsi le corps-objet renvoie-t-il en vertu d'une subordination incontournable au corps-sujet qui le fonde constamment.*

La découverte d'un sujet dont l'essence est le toucher lui-même en tant que toucher touchant et, plus généralement, le corps subjectif et le pouvoir qui habite chacun de ses sens et le toucher notamment, est certes une découverte essentielle. Avec ce pouvoir corporel il s'agit en effet d'un sujet totalement différent de celui que la philosophie classique avait placé à l'origine de notre expérience. Ce sujet était la conscience, mais dans cette conscience c'est l'entendement, la pensée réduite à celui-ci, qui apparaissait comme la capacité fondamentale de l'esprit, tandis que le monde, corrélat de ce sujet rationnel, était interprété comme un monde intelligible par l'esprit, structuré selon des régulations elles-mêmes rationnelles, auxquelles les phénomènes sensibles se trouvaient soumis. Une hiérarchie plus ou moins fortement affirmée entre l'intelligible et le sensible parcourait la pensée occidentale de la Grèce à nos jours.

L'installation, au principe de notre expérience du monde, de notre corps propre devenu ainsi le véritable sujet, ne modifie pas seulement de fond en comble la conception classique du sujet de la connaissance, c'est le monde lui-même, tributaire dans ses structures de la nature de ce sujet,

qui se trouve transformé du même coup : il est devenu le monde-du-corps, le monde-de-la-vie, ou, comme dira Husserl, le *Lebenswelt*. Ce qui signifie qu'il est d'abord un monde sensible, tandis que les régulations conceptuelles auxquelles il est soumis, les idéalités scientifiques notamment, se réfèrent nécessairement à la couche sensible de ce monde prédonné passivement et sans lequel elles n'auraient à la rigueur aucun sens. Un sujet incarné se rapportant à un monde sensible, telle est la situation concrète que la phénoménologie, en particulier celle de Merleau-Ponty, opposera constamment à la description classique d'une conscience intellectuelle dominant un monde d'objets scientifiquement connus.

Ces analyses pertinentes où le monde n'est plus dissociable d'un sujet charnel laissent cependant ouverte une question béante que seul Maine de Biran avait eu le génie d'apercevoir. Si nous faisons retour à sa critique de Condillac et à la problématique des deux corps unis par le toucher, à cette main qui se déplace sur notre corps propre pour en reconnaître progressivement les formes, une difficulté immense se présente à nous. Car il ne s'agit plus de décrire ni de comprendre comment le corps-sujet connaît, par le toucher de la main, le corps-objet dont il circonscrit les parties, il s'agit de savoir préalablement comment le toucher touchant, c'est-à-dire le pouvoir de déplacement et de préhension de la main, est originellement en possession de lui-même, de façon à pouvoir se déplacer, prendre et toucher. Le problème décisif n'est plus d'apercevoir comment le corps-sujet se rapporte au corps-objet pour le saisir, le toucher et le connaître de cette façon, mais comment ce corps touchant se rapporte à lui-même et s'éprouve lui-même en tant que touchant, étant entendu que la connaissance de cette épreuve est une connaissance très particulière, non plus une connaissance précisément mais un pouvoir. Comment le pouvoir subjectif de préhension de la main est-il en possession de lui-même de façon à pouvoir faire tout ce qu'il fait, à pouvoir prendre, se déplacer et agir ?

Le génie de Maine de Biran est d'avoir compris que le type d'expérience selon lequel le toucher est en relation avec lui-même en tant que toucher touchant n'a rien à voir avec celui par lequel le toucher touchant entre en relation avec tout ce qu'il touche.

Le toucher touchant est en relation avec ce qu'il touche par une intentionnalité, il se dépasse vers ce qu'il touche et l'atteint comme ce qui lui

résiste ; de telle façon que ce qui résiste se tient à l'extérieur de la force qui vient se briser contre lui. Au contraire, dans le rapport du toucher touchant à lui-même, rapport qui permet à ce toucher touchant d'être en possession de soi et d'agir, il n'y a aucun rapport intentionnel, aucun rapport d'extériorité. Le toucher touchant s'éprouve lui-même immédiatement, son rapport à lui-même, l'épreuve qu'il fait de soi est un pathos sans distance, une affectivité pure analogue à celle en vertu de laquelle chaque sentiment est en relation avec soi, à la façon dont chaque peur, chaque angoisse s'éprouve elle-même immédiatement, dans son affectivité précisément et par elle seulement. Ainsi le corps-sujet, le toucher touchant se rapporte-t-il intentionnellement, par une visée extérieure, à ce qu'il touche, tandis que dans son rapport interne à lui-même il n'y a plus aucune intentionalité, aucune visée extérieure, mais seulement ce pathos écrasé contre soi, immergé en soi-même, en lequel le toucher touchant ne fait plus qu'un avec lui-même – et c'est à cette condition là seulement qu'il est en possession de lui-même, capable d'agir, de se mouvoir et de toucher.

Le rapport du toucher touchant à lui-même nous donne à comprendre ce qu'est en général le rapport de notre corps, non plus à tout ce qu'il connaît par sa motricité ou par ses sens, mais précisément son rapport à lui-même – ce que j'appelle la corporéité originelle. La corporéité originelle désigne la façon dont le corps habite en lui-même, coïncidant avec lui-même et ainsi avec chacun des pouvoirs qui le composent, et cela de telle façon qu'il est alors en mesure d'exercer ces pouvoirs. Le toucher connaît tout ce qu'il touche en le touchant dans cet acte qui vient buter sur ce qu'il touche comme quelque chose d'extérieur à lui toutefois, acte qui est une forme d'intentionnalité. Mais le toucher touchant ne touche pas lui-même. *Ce n'est pas par le toucher que nous connaissons le toucher.* Comment le connaissons-nous donc ? Dans cette épreuve muette dans laquelle il s'éprouve lui-même immédiatement, épreuve dont la matière phénoménologique est une affectivité pure. Ce qui s'éprouve soi-même immédiatement, sans distance, dans un « se sentir soi-même » dont l'étoffe est cette affectivité pure, une chair affective, c'est la vie. Non pas la vie dont parlent les biologistes, vie dont les différents éléments – molécules, particules, etc. – appartiennent au monde et sont connus objective-

ment, scientifiquement. La vie du corps vivant, de ce corps qui est le nôtre et avec lequel nous coïncidons, est une vie phénoménologique, la vie phénoménologique absolue dont toute l'essence est de s'éprouver soi-même. C'est cette vie qui habite le toucher, le toucher touchant et qui fait de lui ce qu'il est, un pouvoir en notre possession et que nous exerçons dans ce sentiment de l'effort dont parle Maine de Biran et qui est précisément le mode de donné à soi-même de notre corps – notre corporéité originelle.

Un mot encore sur ce toucher touchant pour dire que nous ne devons pas l'interpréter comme un acte singulier ou comme une série d'actes particuliers et successifs auxquels se limiterait son exercice. Chaque acte de toucher, de prendre avec les mains, etc., n'est jamais que l'actualisation d'une force, d'une capacité de préhension préexistante – et notre problème était justement de comprendre comment cette capacité de toucher et de prendre est en notre possession, comme une capacité que nous pouvons mettre en œuvre à tout moment. C'est précisément parce que cette capacité est en notre possession que nous pouvons l'exercer. C'est pourquoi le problème du toucher est bien celui de cette capacité permanente, de cet être-en-possession-constamment qui réside dans notre corporéité originelle et la définit. Cette capacité domine le temps. Il y a une Archi-Présence du corps à lui-même, présence originelle par l'effet de laquelle mon corps est toujours déjà là comme ce avec quoi je coïncide et que je peux pour cette raison mettre en œuvre à tout instant. Cette immersion de chacun dans son propre corps tient à l'immersion de la vie en elle-même, vie qui, pour le vivant, n'est jamais passée ou future ou même présente à la façon dont nous disons qu'un objet nous est présent – mais qui échappe à ce passé comme à ce futur, comme à tout présent objectif, précisément parce qu'elle est toujours là, s'étreignant elle-même dans une épreuve pathétique qu'aucune force ne saurait rompre.

Parce que le corps subjectif originel est constamment présent à lui-même dans cette Archi-Présence de la vie à soi-même, le monde auquel il nous ouvre par chacun de ses pouvoirs et notamment par le toucher, est un monde qui lui aussi dépasse l'actualité de la perception que j'en ai à tel ou tel moment de mon expérience. C'est un monde qui m'est donné

potentiellement, parce que je peux déployer les pouvoirs qui me donnent accès à lui, parce que les chemins qui mènent au monde sont prétracés en moi et que je peux les parcourir quand je le veux. Toucher les choses, je le puis à tout moment, ce pouvoir ne fait qu'un avec moi et ainsi l'ensemble des choses qui composent le monde m'est accessible par principe pour autant que je porte en moi ce pouvoir d'y accéder et coïncide avec lui.

La réflexion sur le toucher nous conduit ainsi à un enchaînement de problèmes du plus haut intérêt et de la plus grande difficulté, et cela dès que nous cessons de considérer naïvement le toucher comme un comportement objectif prenant naturellement place parmi les phénomènes du monde. Saisi dans sa subjectivité et ainsi comme une possibilité intérieure qui habite notre corps originel lui-même subjectif, le toucher renvoie à une constellation de phénomènes fondamentaux qui nous concernent au plus profond de notre être, aussi bien dans notre rapport à nous-même que dans notre relation au monde ou aux autres. C'est ce très vaste champ de recherche que notre colloque a pour tâche d'élucider.

IX

INCARNATION*

Incarnation désigne en premier lieu la condition d'un être possédant un corps ou, comme dit plus précisément le mot, une chair. Corps ou chair, est-ce donc une même chose ? Comme toute question fondamentale, celle du corps – ou de la chair – renvoie à un fondement phénoménologique à partir duquel seulement elle peut être élucidée. Par fondement phénoménologique il convient d'entendre l'apparaître pur présumé en tout ce qui nous apparaît. C'est cet apparaître pur qui doit apparaître d'abord si quoi que ce soit est susceptible d'apparaître à son tour, de se montrer à nous. La phénoménologie n'est pas la « science des phénomènes » mais de leur essence, de ce qui permet chaque fois à un phénomène d'être un phénomène. Science non pas des phénomènes mais de leur phénoménalité pure considérée en tant que telle, bref de cet apparaître dont nous parlons. D'autres mots sont susceptibles d'exprimer ce thème propre à la phénoménologie qui la distingue de toutes les autres sciences : monstration, dévoilement, manifestation pure, révélation pure, ou encore, pris dans son sens absolument originel, vérité. Il n'est pas sans intérêt d'observer que ces mots clés de la phénoménologie sont à bien des égards ceux de la religion et ainsi de la théologie.

* Texte inédit.

Il existe deux modes fondamentaux de l'apparaître – deux modes différents et décisifs selon lesquels se phénoménalise la phénoménalité : l'apparaître du monde et celui de la vie.

Dans le monde, toute chose se montre à nous hors de nous, comme extérieure donc, comme autre, comme différente. Ces propriétés de la chose – de l'étant – ne tiennent pas à la chose elle-même. C'est uniquement parce qu'elle se montre dans le monde qu'elle se présente à nous sous cet aspect. C'est parce que le monde compris dans son apparaître pur consiste dans une extériorité primordiale, dans le « hors-de-soi » en tant que tel, que tout ce qui se montre en lui se trouve d'ores et déjà jeté au-dehors, se donnant devant nous hors de nous, à titre d'« objet » ou d'« en-face ». Cette chose qui ne doit qu'à l'apparaître du monde de nous apparaître comme extérieure, avec toutes les propriétés qui découlent de cette extériorité, c'est notamment le corps et, par conséquent, notre propre corps. Quelque chose comme un corps n'est possible que dans un « monde » : tout corps est un « corps extérieur ». Le monde, considéré non plus de façon naïve comme la somme des choses ou des étants, comme l'ensemble des « corps » mais comme le mode de leur apparaître, s'illumine dans l'ouverture de cet horizon d'extériorité pure que Heidegger appelle aussi une « Ek-stase ». De telle façon que c'est la venue au-dehors de ce Dehors qui pro-duit l'espace de lumière en lequel devient visible pour nous tout ce que nous sommes capables de voir, qu'il s'agisse d'une vision sensible ou intelligible.

Dans la vie, la différence entre l'apparaître et ce à quoi il donne d'apparaître, entre la phénoménalité pure et le phénomène, n'existe pas. La condition pour que se produise cette identification insolite de la phénoménalité et du phénomène, c'est que la vie soit entendue dans son sens propre, non plus comme une « chose », c'est-à-dire, selon la biologie moderne, comme un ensemble de processus matériels inertes¹ mais précisément comme phénoménologique de part en part, comme phéno-

1. À vrai dire la biologie moderne qui, à la suite de la réduction galiléenne, a éliminé la sensibilité, la « subjectivité » ou la « conscience » de son thème de recherche ne parle précisément plus de la vie « On n'interroge plus la vie aujourd'hui dans les laboratoires » (François Jacob, *La Logique du vivant*, Paris, 1970, p. 320). Seul le maintien anachronique de l'intitulé grec d'une science, qui en fait a changé totalement d'objet, permet la confusion.

ménalité pure et, bien plus, comme le mode le plus originaire selon lequel celle-ci se phénoménalise, rendant toute autre forme de phénoménalité possible. Seulement, bien qu'il le fonde, le mode de phénoménalisation de la vie diffère fondamentalement de celui du monde. Afin d'écarter toute équivoque, nous le désignerons sous le titre de révélation.

Voici comment la révélation propre à la vie s'oppose trait pour trait à l'apparaître du monde. Alors que ce dernier dévoile dans le « hors-de-soi », en sorte que tout ce qu'il dévoile est extérieur, le trait décisif de la révélation de la vie est que celle-ci, qui ne porte en elle aucun écart et ne diffère jamais de soi, ne révèle jamais qu'elle-même. *La vie se révèle*. La vie est une autorévélation. D'une part, c'est la vie qui accomplit l'œuvre de la révélation, elle est tout sauf une entité aveugle. D'autre part, ce qu'elle révèle c'est elle-même. C'est ainsi que la révélation de la vie et ce qu'elle révèle ne font qu'un.

Cette situation extraordinaire se rencontre partout où il y a vie, dans sa modalité la plus simple : l'impression. Considérons une impression de douleur. Parce que, dans l'appréhension ordinaire, une douleur est d'abord prise pour une « douleur physique », référée à une partie du corps objectif (mal de tête, de dos, d'estomac, etc.), pratiquons sur elle la réduction qui ne retient d'elle que son caractère impressionnel pur, le « douloureux comme tel », l'élément purement affectif de souffrance en lequel il consiste. Cette souffrance pure « se révèle elle-même », ce qui veut dire que *la souffrance seule nous permet de savoir ce qu'est la souffrance* et, d'autre part, que ce qui est révélé dans cette révélation qui est le fait de la souffrance, c'est elle-même. Qu'en cette autorévélation de la souffrance, le « hors-de-soi » du monde soit absent, on le reconnaît à ceci qu'aucun écart ne sépare la souffrance d'elle-même et que, acculée à soi, accablée sous son propre poids, elle est incapable d'instituer vis-à-vis de soi un quelconque recul, une dimension de fuite à la faveur de laquelle il lui serait possible d'échapper à soi et à ce que son être a d'oppressant. En l'absence de toute mise à distance de la souffrance, c'est la possibilité de diriger sur elle un regard qui est exclue. Personne n'a jamais vu sa souffrance, son plaisir ou sa joie. La douleur, mais cela vaut de toute impression, est invisible.

L'invisible n'est donc rien de négatif, rien qui doive être pensé à partir de la visibilité du monde et de façon purement privative, s'il lui est totalement étranger et ne lui doit rien – s'il désigne le mode primitif et positif selon lequel l'impression s'éprouve dans une passivité insurmontable à l'égard de soi, et ainsi telle qu'elle est, dans cette immédiation impressionnelle constitutive de sa réalité. Seulement ce n'est jamais d'elle-même et en quelque sorte par sa force propre qu'une impression particulière se révèle de la sorte. C'est seulement dans l'autorévélation de la vie s'accomplissant en son immanence absolument originaire que toute impression concevable se trouve placée en elle-même, s'impressionnant ainsi soi-même de manière à être ce qu'elle est. C'est la raison pour laquelle cette auto-révélation en laquelle chaque impression s'éprouve passivement elle-même n'est le propre d'aucune impression particulière mais les concerne toutes : toutes nos impressions qui ne sont à vrai dire que les modalités changeantes d'une seule et même vie.

Cette totalité impressionnelle toujours changeante, c'est notre chair. Car notre chair n'est rien d'autre que *cela qui se souffrant, se subissant et se supportant soi-même et ainsi s'éprouvant soi-même et jouissant de soi selon des impressions sans cesse renaissantes*, n'est cependant possible, comme chacune des impressions qui la composent, que dans la vie – une vie dont l'unité en son autorévélation immanente est identiquement celle de toutes ces impressions, faisant précisément d'elles une seule et même chair.

C'est donc selon la radicalité d'un dualisme phénoménologique originaire que corps et chair s'opposent : le premier, le corps, dépourvu en lui-même du pouvoir de rendre manifeste, astreint à demander sa manifestation au hors-de-soi du monde et se trouvant ainsi phénoménologiquement constitué à titre de corps mondain – les formes intuitives de l'espace et du temps, les catégories représentatives sous lesquelles il est subsumé n'étant jamais que des modes du procès d'extériorisation en lequel il se phénoménalise. La seconde, la chair, s'auto-impressionnant dans le procès d'autorévélation de la vie, tenant d'elle sa révélation et d'elle uniquement. Dans le monde, tout corps est possible tandis qu'une chair n'advient jamais ailleurs ni autrement que dans la vie. Avant de nous interroger plus avant sur les propriétés phénoménologiques que la chair reçoit de sa venue dans la vie, il convient d'analyser brièvement les rap-

ports du corps et de la chair du point de vue phénoménologique, c'est-à-dire de demander *laquelle de ces deux réalités est la plus essentielle en ce sens qu'elle ménage notre accès à l'autre*.

Dans le monde, le corps apparaît, d'une part, comme un corps étendu, pourvu de formes et de figures, s'offrant ainsi à la prise d'une connaissance géométrique. Or un corps mondain n'est pas seulement un corps étendu tenant son extériorité du hors-de-soi du monde, c'est un corps sensible. Il a une texture impressionnante – il est rouge, sombre, sonore, douloureux, nauséabond –, qui ne s'explique nullement par la seule extériorité. Selon l'analyse essentielle de Galilée, reprise par Descartes dans la fameuse analyse du morceau de cire de la *Seconde Méditation*, le corps étendu n'est en soi ni coloré, ni sonore, ni odorant, ni agréable ou désagréable, ni beau ni laid. Sa strate sensible, axiologique, affective lui vient d'ailleurs que de sa structure ek-statique.

Dès lors s'impose cette évidence. Tout corps sensible – senti, vu, entendu, touché ou mû – présuppose un autre corps qui le sent, qui le voit, qui le touche, qui le meut, autant d'opérations d'un second corps qui constitue le premier et le rend possible – un corps transcendantal donc et constituant, un corps-sujet ou « subjectif » sans lequel le premier, le corps-objet-du-monde, ne serait pas. C'est à propos de ce corps transcendantal, principe et non plus objet de notre expérience, que se pose maintenant la question : de quel mode d'apparaître relève-t-il en dernier lieu ?

Dans la phénoménologie contemporaine, chez Husserl et chez Merleau-Ponty notamment, la nature du corps transcendantal se découpe encore sur l'horizon du monde et lui reste secrètement subordonnée. Ce corps ne se réduit assurément pas à l'objet d'une perception, lui qui en devient au contraire l'ouvrier, ce sujet corporel qui s'est substitué à l'entendement de la pensée classique. Aussi longtemps toutefois que le corps transcendantal est interprété comme un corps intentionnel qui nous jette au monde, comme un faire-voir dont la phénoménalité surgit avec la venue au-dehors du Dehors, alors rien n'est changé à la conception traditionnelle de la phénoménalité non plus qu'à celle du corps qui en est tributaire. Bien au contraire : notre corps est maintenant du monde en ce double sens qu'il n'est plus seulement un objet sis en ce monde

mais que, s'ouvrant au monde dans l'apparaître ek-statique de celui-ci, il lui appartient encore et lui demeure soumis de façon radicale¹.

N'en est-il pas ainsi, demandera-t-on ? Les prestations du corps transcendantal qui donnent les couleurs, les sons, les odeurs, etc., ce sont celles de nos sens, ces « sens du lointain » qui nous joignent aux choses et ne peuvent le faire qu'autant qu'opère en eux cette « transcendance » de l'Ek-stase du monde.

C'est ici que l'aporie de toute théorie mondaine du corps nous barre la route. Dans le « hors-de-soi » du monde aucune impression, aucune chair n'est possible, elle qui ne s'éprouve soi-même que dans l'auto-révélation immanente de la vie. Notre corps peut bien se lever vers le monde, ce faisceau d'intentionnalités se dépasser vers les qualités sensibles des choses, ces diverses prestations du corps transcendantal, en l'occurrence de nos différents sens, *ne s'accomplissent que données impressionnellement à elles-mêmes dans l'autodonation de la vie et dans la mesure où elles le sont*. Comment pourrions-nous voir quoi que ce soit hors de nous si notre vision n'était rien en elle-même, si l'audition n'était, en tant que telle, un « phénomène », si toucher et prendre n'étaient pas des opérations vivantes vécues en elles-mêmes, susceptibles de se guider elles-mêmes dans leur effectuation concrète ?

L'aporie de la théorie mondaine du corps n'est ici qu'un autre nom pour celle qui frappe en général la phénoménologie intentionnelle : l'intentionnalité qui fait voir toute chose, comment se révèle-t-elle à elle-même ? La phénoménologie husserlienne n'a pu éviter le cercle classique de la régression à l'infini qu'en abandonnant la vie transcendantale à l'anonymat.

Mais il y a plus. Notre corps transcendantal ne se limite nullement à l'ensemble de nos sens, ceux-ci ne se bornent pas à se dépasser intentionnellement vers les choses. Le corps est aussi le siège de mouvements originaires immanents. Il ne s'agit pas seulement des mouvements

1. C'est cette double appartenance du corps au monde aussi bien en tant que voyant qu'en tant que visible – que « touchant » ou que « tangible » – qui fait dire au dernier Merleau-Ponty de ce corps sis dans le monde en même temps qu'il nous ouvre à lui, qu'« il en est » (*Le visible et l'invisible*, Paris, 1964, p. 178). Pour une critique radicale de ces thèses, on se rapportera à notre dernier essai *Incarnation, une philosophie de la chair*, Le Seuil, 2000, § 21 et 31.

d'orientation de nos sens, indispensables à leur exercice effectif. *Ce corps se ment originellement en soi-même.* C'est ainsi que ce qui nous apparaît de l'extérieur dans le monde comme déplacement objectif de nos mains par exemple, est en lui-même l'automouvement d'un pouvoir de préhension demeurant en soi dans son accomplissement, donné à soi dans l'autodonation impressionnelle de la vie. Force est alors de reconnaître, si l'on considère avec plus d'attention ce corps transcendantal, que loin de se réduire à un corps intentionnel, il présuppose dans son intentionnalité même, *a fortiori* dans son automouvement se mouvant en soi-même, cette auto-impressionnalité primitive exclusive de toute extériorité. C'est d'ailleurs à cette condition qu'un pouvoir quelconque est possible – à la condition que, impressionnellement donné à soi à la manière d'une douleur ou d'une souffrance, un avec soi et jamais séparé de soi, mis ainsi en possession de soi, il se trouve, de cette façon et de cette façon seulement, capable de se déployer soi-même à partir de soi et d'agir.

Mais si tous les pouvoirs de notre corps ne sont susceptibles d'agir que dans la vie, c'est à un renversement complet de la conception traditionnelle du corps que nous sommes contraints. Ce n'est pas notre corps mondain, sis en ce monde ou ouvert à lui, qui définit la réalité originaire de notre corps, c'est notre chair en l'auto-impressionnalité de laquelle tous les pouvoirs sont placés en eux-mêmes et ainsi en mesure de s'exercer, qui nous donne accès au corps – qu'il s'agisse des corps sensibles de l'univers, de notre propre corps sensible objectif, ou enfin du corps intentionnel lui-même. Seulement *notre chair ne nous donne accès à ce corps et, par lui, à ceux du monde, que parce qu'elle nous donne d'abord accès à elle-même – parce qu'elle se donne impressionnellement à soi là où toute autodonation s'accomplit, dans la vie et par elle.* C'est donc à notre question initiale qu'il convient de revenir s'il ne s'agit plus d'examiner les caractères du corps mondain mais *les propriétés phénoménologiques essentielles que notre chair tient de la vie.*

De quelle vie ? Pas plus que nos impressions et la chair qu'elles composent ne sont susceptibles de s'apporter elles-mêmes en soi, n'étant données à soi que dans l'autodonation de la vie – pas davantage cette vie, pour autant qu'elle est la nôtre, n'accomplit elle-même l'autodonation qui fait d'elle une vie. Seule une Vie absolue portant en elle la capacité dont

notre vie se trouve dans le principe dépourvue, celle de s'apporter soi-même en soi, se générant soi-même dans le procès de son autorévélation et sous la forme de celle-ci, peut faire en sorte qu'il y ait quelque part une vie et, en elle seulement, dans cette vie unique et absolue qui a seule le pouvoir de vivre, toutes ces vies qui ne sont vivantes qu'en elle. Seules les propriétés de cette Vie absolue, non pas comme ses propriétés factices mais comme des possibilités transcendantales incluses dans le procès même de son autogénération peuvent rendre compte des propriétés phénoménologiques de toute vie concevable, des propriétés phénoménologiques essentielles de notre propre chair par conséquent pour autant que celle-ci les tient de la vie.

C'est donc ce procès absolu en lequel la Vie vient en soi qu'il convient d'interroger, fût-ce brièvement. Vivre veut dire « s'éprouver soi-même ». Au procès absolu en lequel la Vie vient en soi, s'engendre soi-même en s'éprouvant soi-même et ainsi en se révélant à soi, appartient dans le principe l'Ipséité sans laquelle aucune épreuve de soi n'est possible. Pour autant que la Vie n'est jamais d'abord un concept mais une vie réelle, phénoménologiquement effective – réelle aussi, phénoménologiquement effective est l'Ipséité en laquelle elle s'éprouve soi-même c'est un Soi réel, le Premier Soi vivant en laquelle la Vie se révèle à soi, son Verbe. Parce qu'à la possibilité la plus radicale de la Vie appartient ce Soi qui est son Verbe, à toute vie concevable un Soi appartient aussi. Et, du même coup, à tout ce qui trouve dans l'autorévélation de la vie sa propre condition de possibilité : à toute chair et à toute impression. Pas de chair qui ne porte en elle un Soi de telle façon que ce Soi, impliqué dans la donation de cette chair à elle-même, se trouve être le Soi de cette chair comme elle est la chair de ce Soi. Pas de chair qui soit une chair anonyme, impersonnelle, la chair du monde. Pas d'impression non plus : pas de douleur, de souffrance ou de joie qui soit la douleur, la souffrance ou la joie de personne !

Nous disons « chair », « impression ». Mais pourquoi faut-il que l'autodonation de la vie revête en nous, dans notre vie finie, la forme d'une chair ainsi que des multiples impressions qui en composent la trame continue ? N'avons-nous pas dit cependant que tous les caractères de notre chair lui viennent de la vie, en fin de compte de la Vie absolue

qui est la seule Vie qui existe et dont, à considérer les choses en toute rigueur, aucune vie ne peut être séparée, faute de quoi, cessant de s'éprouver soi-même, elle cesserait tout aussitôt de vivre ? Comment donc la Vie absolue vient-elle en soi de façon à pouvoir être l'origine de notre chair et de toutes ses propriétés ?

En sa propre immanence, disons-nous. Parce qu'en l'immanence de son autorévélation la Vie demeure en soi dans une auto-affection qui ne cesse pas, alors cette propriété est aussi celle de notre chair dont rien ne nous sépare jamais, dont la trame indéchirable ne connaît ni faille ni rupture. Seulement cette immanence de notre chair ne saurait être posée spéculativement – comme celle de la substance dans le spinozisme. Elle doit s'entendre phénoménologiquement : comment l'éprouvons-nous donc en sorte qu'elle ne soit plus rien d'autre que la révélation de la Vie absolue en nous, la façon dont celle-ci s'éprouve dans notre chair, laquelle ne s'éprouve jamais, en dernier lieu, que dans cette Vie ?

Ce qui s'éprouve soi-même sans distance ni écart, sans que ce soit par l'intermédiaire d'un sens est, dans son essence, Affectivité ou, comme nous le dirons encore, pur pathos. C'est dans son affectivité que toute souffrance est donnée à elle-même. Non pas dans la sienne, avons-nous vu, ni dans la nôtre, mais dans celle de la Vie absolue. Or l'Affectivité en laquelle la Vie absolue vient en soi, s'éprouve soi-même et jouit de soi n'est ni un fait, ni un état, ni une propriété parmi d'autres, c'est l'ultime possibilité principielle d'un procès se faisant sans cesse et ne se défaisant jamais – le procès éternel en lequel cette Vie s'éprouve et s'aime éternellement elle-même en son Verbe qui s'éprouve et s'aime éternellement en elle. *Cette Archi-possibilité est une Archi-passibilité dont l'effectuation phénoménologique est la matière phénoménologique pure de la Vie absolue* – cette Affectivité originaire en laquelle consistent toute auto-affection et ainsi toute vie possible. Et par conséquent toute chair. C'est uniquement parce que, en sa finitude, notre propre vie ne détient pas elle-même l'*Archi-passibilité*, c'est-à-dire la capacité de s'apporter soi-même en soi sur le mode d'une effectuation phénoménologique pathétique – parce qu'elle n'est donnée passivement à soi qu'en cette Archi-passibilité de la Vie absolue, qu'elle est une chair au sens d'une chair telle que la nôtre. *C'est dans l'Archi-passibilité de la Vie absolue que toute chair est passible, c'est en elle qu'elle est possible.* Notre chair à

vrai dire n'est rien d'autre que cela, *la passibilité d'une vie finie puisant sa possibilité dans l'Archi-passibilité de la Vie infinie.*

Nous demandions : quelles propriétés phénoménologiques notre chair tient-elle de la vie ? Nous le voyons mieux maintenant : il ne s'agit pas de propriétés particulières ou d'un groupe de propriétés, si essentielles fussent-elles. Ce que la chair tient de la vie, c'est sa condition même de chair, cette auto-impressionnalité souffrante et jouissante qui constitue la substance phénoménologique pure de toute chair concevable. Mais alors cette chair qui tient sa condition de chair de la vie ne se limite nullement à une multiplicité d'impressions ou de sensations spécifiques, pas davantage à un ensemble de pouvoirs. Déjà l'analyse de ces derniers nous avait contraints d'opérer un changement de plan. Il fallait délaissier le statut phénoménologique de l'intentionnalité pour celui de l'autodonation. Dans la mesure en effet où aucun de ces pouvoirs de notre chair ne s'est apporté lui-même en soi, livré à soi sans l'avoir voulu, indépendamment de son pouvoir, *alors chacun d'eux se heurte en lui-même à ce sur quoi et contre quoi il n'a aucun pouvoir, à un non-pouvoir absolu.* Car c'est seulement dans l'hyperpuissance de la Vie absolue, en aucune façon de lui-même, que chacun d'eux est donné à lui-même au même titre que la chair dont il est devenu un pouvoir. À Pilate qui fait étalage de son pouvoir de le relâcher ou de le crucifier, on connaît la réponse brutale du Christ : « Tu n'aurais sur moi aucun pouvoir s'il ne t'avait été donné d'en-haut » (Jean, 19, 10-11).

Que cette « donation d'en-haut », l'Archi-donation de la vie à toute vie, porte en elle l'Archi-passibilité à laquelle toute autodonation d'une vie demande sa possibilité dernière, on peut l'observer ici encore. Ce qui est donné à tout pouvoir en cette Archi-donation, ce n'est pas le semblant d'un don, ce n'est pas le semblant d'un pouvoir, ce n'est pas non plus tel pouvoir particulier, celui de prendre ou de se mouvoir, c'est ce qui, ayant placé ce pouvoir en lui-même, l'ayant mis en possession de soi, fait de lui un pouvoir véritable, un *pouvoir pouvoir*, susceptible dès lors de se mettre en œuvre aussi souvent et chaque fois qu'il le veut, *librement.* Car la liberté n'est pas une idée mais l'exercice effectif d'un ensemble de pouvoirs concrets, en fin de compte ce pouvoir pouvoir qu'aucun pouvoir ne tient de soi, qu'aucun homme ne peut revendiquer comme le sien.

Comment reconnaître alors que l'Archi-donation en laquelle se tient l'autodonation qui fait de tout pouvoir un pouvoir véritable et libre, puise elle-même son effectuation phénoménologique dans l'Archi-passibilité de la Vie absolue ? À ceci que cette autodonation constitutive de tout pouvoir trouve elle-même sa matière phénoménologique dans l'affectivité. Dans la philosophie moderne, deux analyses admirables portent cette situation décisive à l'évidence : la problématique biranienne du cogito interprété comme un Je peux dont la possibilité phénoménologique relève précisément du pathos, s'il est vrai que *toute action effective est un effort et tout effort un « sentiment d'effort »*. C'est Kierkegaard qui a porté à sa radicalité cette intuition de l'Affectivité comme condition phénoménologique ultime de toute action, elle-même saisie non pas comme l'exercice d'un pouvoir mais, de manière explicite, comme une *possibilité de pouvoir*, ainsi qu'il apparaît dans cette proposition cruciale du *Concept d'angoisse* « ... l'angoissante possibilité de pouvoir »¹ – proposition sur laquelle repose la théorie kierkegaardienne de l'érotisme et du péché.

L'Archi-passibilité de la Vie absolue n'est pas un concept qu'on aurait le loisir de faire intervenir chaque fois qu'il pourrait servir, elle doit être saisie là où elle se tient, dans le procès absolu en lequel la Vie vient en soi et comme l'ultime possibilité phénoménologique d'un tel procès. Que, en son auto-impressionnalité pathétique, notre chair reçoive elle-même sa possibilité de cette Archi-passibilité de la Vie absolue, voilà *qui reconduit toute phénoménologie de la chair à une phénoménologie de l'Incarnation en un sens radical*. L'Incarnation ne peut plus signifier la simple condition incarnée de l'homme, avec la constellation de problèmes qui lui sont liés, celui du corps, de son rapport à la chair, de tous les comportements où cette chair intervient, de l'action en général, avec ses multiples « motivations » (c'est-à-dire son essence) affectives, de l'érotisme, etc. Incarnation ne désigne plus cette chair factice et prise, bien plus, pour le paradigme de toute facticité. *Elle désigne la venue dans une chair*, le procès dont celle-ci provient, en lequel elle demeure, de telle façon que, s'éprouvant constamment dans l'extrême passivité et la passibilité de sa finitude comme incapable de se donner à elle-même, elle

1. Trad. fr. K. Ferlov et G. Gateau, Paris, 1935, p. 66.

renvoie nécessairement à un tel procès, à l'Archi-donation de la Vie absolue en son Archi-passibilité.

Ainsi y a-t-il un « Avant-la-chair », l'Avant de l'In-carnation, qui réside dans l'Archi-passibilité de la Vie. Dans sa référence à l'Avant de l'In-carnation, notre chair manifeste une étrange affinité avec les autres déterminations essentielles du vivant. Elle cesse de se proposer comme une addition mystérieuse et contingente à sa condition de vivant, une sorte d'appendice empirique, à la manière de notre corps objectif, pour s'intégrer à un réseau de propriétés qui relèvent d'un a priori plus ancien que le monde. Comment ne pas remarquer en effet que cette situation seconde de la chair par rapport à l'Archi-passibilité de la Vie est strictement parallèle à celle du Soi (et ainsi du « moi », de l'« ego »), du vivant en général ? Dans tous les cas, l'intelligence de ce qui est en question – le vivant, son ipséité, sa chair – implique que l'on se place en effet avant eux, dans une dimension d'origine. *Celle-ci est précisément la même pour chacune des réalités considérées*, s'il est vrai qu'il n'y a de vie que dans la Vie absolue, de Soi que dans l'Ipséité en laquelle cette Vie absolue vient en soi, de chair enfin que dans l'Archi-passibilité selon laquelle cette venue en soi de la Vie absolue s'accomplit – comme une Vie pathétique donc, une vie qui, en sa jouissance originaire de soi, est une Vie d'amour.

Que l'« Avant le Soi » et l'« Avant la chair » ne fassent qu'un, désignant l'un et l'autre l'Archi-passibilité de la Vie parce qu'en effet c'est en elle que la Vie s'éprouve dans l'Ipséité de son Soi, et ainsi de tout Soi concevable, de même que c'est en elle que toute chair est jointe à soi, voilà qui jette un jour singulier sur la condition humaine. Si c'est une même épreuve pathétique qui fait du Soi un Soi et de la chair une chair, *l'ipséité du premier et l'auto-impressionnalité de la seconde*, alors Soi et chair vont ensemble, l'homme est en effet ce *Soi charnel vivant* qui n'a rien à voir avec les définitions qui fabriquent, sous des formes diverses, ce composé d'esprit et de matière, d'âme et de corps, de « sujet » et d'« objet » auquel il est impossible de comprendre quoi que ce soit, pas plus aujourd'hui qu'à ses premiers pas en Grèce ou ailleurs.

Or ce n'est pas seulement notre condition humaine qui s'éclaire soudain dans l'Archi-passibilité de la Vie, c'est celle-ci précisément – et, pour cette raison seulement, celle-là, cette condition qui est la nôtre et qui ne

s'explique jamais à partir du monde mais seulement de la Vie. Ce sont ces prémisses de la condition humaine qui trouvent leur énoncé fulgurant dans le texte initiatique du *Prologue* de Jean. Au centre du *Prologue*, il y a le Verbe. Celui-ci y intervient deux fois, la première dans sa relation à la Vie, la seconde dans sa relation à la chair. C'est l'affirmation inconditionnelle de cette double relation qui vient bouleverser l'horizon de la pensée grecque qui est encore très largement le nôtre aujourd'hui. La relation du Logos à la vie n'est envisagée dans le monde grec que sous la forme d'une opposition, décisive en ceci qu'elle fournit paradoxalement une définition de l'homme. Car l'homme se distingue des animaux par ce Logos dont ils sont dépourvus. Logos signifie ici à la fois la Raison et la capacité de parler c'est-à-dire de former des significations idéales. Si l'on ajoute que nous, les hommes, nous ne parlons des choses, opérant à leur sujet de multiples prédications, que dans la mesure où les unes et les autres se montrent à nous, on se trouve en présence d'une connexion originaire en vertu de laquelle le Logos grec repose sur l'apparaître du monde (ou de la « Nature ») et lui est identique. L'histoire de la pensée occidentale découvrira cependant que, en dépit de sa positivité apparente, cette différenciation spécifique du Logos et du vivant enferme en elle une difficulté insurmontable.

C'est cette difficulté qu'elle porte en elle que la pensée grecque laisse paraître lors de sa rencontre ou, pour mieux dire, de son affrontement gigantesque avec le christianisme. *Celui-ci ignore l'aporie pour autant que son Logos n'est plus le Logos du monde mais le Logos de la Vie, et que, d'autre part, sa conception du corps n'est plus la conception grecque d'un corps mondain mais précisément celle d'une chair qui n'advient que dans la vie. Ultimement dans ce Logos de Vie qu'est le Verbe de Dieu.*

Deux propositions abruptes traduisent la révélation initiatique transmise par Jean. « Au début était le Verbe. » « Et le Verbe s'est fait chair. » Nous avons rendu compte de la première s'il est vrai que le procès de l'autorévélation de Dieu (explicitement défini par Jean comme Vie) en son Verbe ne génère pas celui-ci à son terme mais en lui-même, comme ce en quoi ce procès consiste : « Au début ». Quant à la seconde proposition qui surgit au verset 14, elle rayonne d'une lumière éclatante si quelque chose comme une chair ne s'auto-impressionne que dans

l'Archi-passibilité de la Vie absolue en son Verbe. Si en effet la chair puise son ultime condition de possibilité dans le Verbe de Vie, l'Incarnation du Verbe loin d'être absurde, comme elle le fut aux yeux des Grecs, s'enracine au fond des choses. Inversement, c'est la capacité de la chair de recevoir le Verbe dont elle provient qui est fondée. Dans le langage d'Irénée et selon son intuition géniale « Dieu peut vivifier la chair », « La chair peut être vivifiée par Dieu ». Et encore : « La chair se trouvera capable de recevoir et de contenir la puissance de Dieu. »¹

L'Incarnation du Verbe était-elle nécessaire ? Si admirable du moins qu'elle aurait eu lieu sans le péché ? Toute finitude suppose l'infini, lequel au contraire ne lui doit rien. La venue du Messie ne peut qu'être un acte gratuit de la puissance qui gouverne toute chose. L'Incarnation du Verbe ne tient pas tout entière, cependant, dans la venue historique du Christ. Car le Verbe qui se fait chair en Christ est le Verbe éternel de Dieu. C'est en Lui que tout a été créé, non pas seulement le monde, mais aussi bien tout ce qui est étranger à ce dernier : notre chair, l'ipséité de notre Soi, notre vie. Quand Dieu insuffla sa vie à une parcelle de limon, faisant d'elle ce Soi transcendantal charnel vivant qu'est chaque homme, en celui-ci son corps n'était que matière, poussière en effet. Mais sa chair tout entière était vie. La venue de tout vivant en son ipséité charnelle appartient à la génération immanente de la vie. L'incarnation entendue à partir de cette génération nous permet seule de comprendre la création. De dissocier en celle-ci le procès d'extériorisation dans le monde et l'étreinte pathétique de la Vie. C'est dans la lumière éblouissante du Prologue que s'éclaire la Genèse.

Comment, selon le dire du Christ sur lui-même, repris par ses disciples, devenu la thèse réitérée des Pères et ainsi du « christianisme », *l'Incarnation est la Révélation de Dieu*, voila qui relève d'une Archi-intelligibilité imprévue si l'Incarnation n'est plus entendue de façon naïve comme la venue dans un corps opaque mais dans une chair phénoménologique – si en la passibilité de sa finitude insupportable cette chair ne s'éprouve pas seulement selon le jeu de ses impressions toujours chan-

1. *Contre les hérésies, dénonciation et réfutation de la prétendue gnose au nom menteur*, trad. fr. A. Rousseau, Paris, Le Cerf, 1991, p. 576, 577.

geantes c'est-à-dire toujours les mêmes – si toute chair n'advient à soi, en son auto-impressionnalité, que dans l'Archi-passibilité en laquelle la Vie s'étreint éternellement soi-même en son Verbe. En toute chair alors, au fond de sa Nuit, c'est l'Œil de Dieu qui nous regarde. Toute chair sera jugée. C'est la raison pour laquelle, avec une lucidité singulière – à la suite de Paul et de Jean il est vrai –, les Pères avaient saisi la chair comme constituant à la fois le lieu de la perdition et celui du salut. Perdition de la chair devenue idolâtre d'elle-même, se prenant pour le principe de son plaisir, s'adorant soi-même en ce principe comme en ses effets. Salut de cette chair donnée à soi en sa génération dans le Verbe, n'aimant plus en elle que ce Verbe qui l'a jointe à soi au début, qu'elle reçoit comme son essence dans l'Eucharistie.

Archi-intelligibilité, disons-nous, parce que le pouvoir de révélation ici à l'œuvre est étranger à toute forme de vision ou d'« é-vidence », qu'elle soit sensible ou intelligible, la seconde permettant aux yeux des Grecs (mais aussi des Modernes) d'appréhender adéquatement le contenu de la première. Les degrés de ce savoir sont multiples, on peut en classer les « genres », en évaluer la pertinence, c'est le savoir des sages et des savants. Que le pouvoir de révélation soit confié à la chair et que ce pouvoir charnel de révélation soit celui de l'absolu, le pathos de la vie dévolu à chaque vivant comme un privilège que personne ne pourra lui ravir, le signe de son élection et la réalité de la vie, voilà assurément qui est nouveau. C'est pourtant cette révélation invincible, inscrite en lettres de feu dans l'invisible de notre chair qui est donnée en celle-ci, en chacune de ses impressions, en chacun de ses pouvoirs, dans « la donation d'en-haut ».



PHILOSOPHIE ET PHÉNOMÉNOLOGIE*

Comme toute philosophie, la phénoménologie est une production de la pensée, elle implique une méthode et une langue spécifiques. Selon la phénoménologie, toutefois, ni cette méthode ni cette langue ne sont premières, n'ayant pour fonction, l'une comme l'autre, que d'exprimer un objet préalable, ce qu'elles appellent « la chose même ». Seule la délimitation de cet objet est susceptible d'orienter la recherche d'une méthode et d'une langue appropriées.

L'objet de la phénoménologie, ce ne sont pas les choses – les « phénomènes » – mais leur phénoménalité, la façon dont elles se montrent à nous. Seulement cette phénoménalité des phénomènes n'est autre que ce qui nous donne accès à eux, ce qui nous permet de les connaître et ainsi d'en parler. Surgit alors une première évidence : *l'objet de la phénoménologie constitue identiquement sa méthode et son langage*. Et cela parce que l'apparaître de la chose fraye le chemin sur lequel la chose vient à notre rencontre, s'offre à notre appréhension. Cet apparaître pur ne trace donc pas seulement la méthode à suivre, il est aussi l'origine du langage : c'est seulement parce que choses et phénomènes se découvrent à nous que nous pou-

* Publié dans *l'Encyclopédie philosophique universelle. Le discours philosophique* (vol. IV), sous la direction de J.-F. Mattéi, Paris, PUF, 1998, p. 1873-1880.

vons les analyser, produire à leur sujet les multiples prédications qui composent à la fois notre discours et notre savoir.

L'intuition selon laquelle l'objet de la phénoménologie fonde sa méthode et sa langue conduit à un paradoxe redoutable, celui de rendre inutiles ces dernières, s'il est vrai que la chose même de la phénoménologie s'est d'ores et déjà apportée devant nous comme cette illumination première hors de laquelle aucun phénomène n'existe. À ce paradoxe se heurtait le célèbre § 7 de *Sein und Zeit*, lequel entreprenait de définir la phénoméno-logie à partir des deux constituants grecs de son intitulé : le *phainomenon* et le *logos* – soit précisément son objet et sa méthode. Dès ce moment se découvrait le fait décisif que c'est dans la *venue au jour* du phénomène lui-même que le *logos fait voir* tout ce qu'il en dit. Mais alors si tout ce qui se montre se trouve du même coup atteint en son être par une méthode identique à cette monstration et par un dire qui la présuppose lui aussi, s'il est permis « d'appeler phénoménologie toute monstration de l'étant », quelle tâche la phénoménologie peut encore revendiquer comme la sienne ? « Qu'est-ce que la phénoménologie a à faire voir ? » (*op. cit.*, p. 35).

Ne faudrait-il pas supposer ici que, dans le phénomène lui-même, fulgure un pouvoir inaperçu de la pensée commune ou scientifique ? Ce serait précisément la tâche de la phénoménologie de rendre manifeste ce qui dans la manifestation ne se manifeste pas. Pour remplir cette tâche, une méthode originale serait requise qui, loin de se borner à la considération tautologique du phénomène, exigerait au contraire la conversion du regard que nous portons sur le monde. En celle-ci, des phénomènes jusque-là inconnus se découvriraient. L'objet de la phénoménologie ne précéderait plus sa méthode comme sa possibilité sous-jacente. C'est la méthode au contraire qui dévoilerait à la phénoménologie son objet propre, non une nouvelle région d'être mais la source d'où procèdent tout être et tout étant. Cette conversion du regard qui va désigner à la phénoménologie « ce qu'elle a à faire voir », c'est la réduction phénoménologique, laquelle définit la pièce essentielle de sa méthode.

Faisant d'abord abstraction de nos réserves, nous exposerons cette méthode dans un ordre systématique proposé par Jean-François Lavigne :

1) La méthode phénoménologique qui se définit contre l'attitude naturelle commence par une description de celle-ci, c'est-à-dire de l'apparaître immédiat du monde. Significatif est le fait que cette description du monde est une description de l'expérience du je faite par lui-même, une autodescription empirique.

2) Il ne suffit pas qu'une description soit libre de présuppositions, elle exige une critique de la connaissance. Il ne s'agit pas d'expliquer des phénomènes mais de comprendre en sa matrice l'acte de connaître, l'ensemble des relations, des procédures, des structures dans lesquelles la connaissance fait la preuve de sa validité. Une telle élucidation porte sur les vécus de connaissance saisis eux-mêmes dans leurs structures d'essence.

3) Les vécus ne sont donc plus appréhendés d'un point de vue psychologique, en relation avec nous-mêmes, objets de notre conviction et de notre croyance, comme c'est le cas dans l'expérience interne – laquelle est strictement parallèle à l'expérience externe où la chose est placée devant nous, objet de notre croyance elle aussi. La réduction phénoménologique commence lorsque toute croyance à la réalité de ce moi ou des choses est comprise comme une transcendance problématique et ainsi suspendue.

4) Si la réduction nous livre des vécus dessaisis de leur sens de réalité, la question se pose de savoir ce que nous cherchons désormais à connaître en eux. Tout l'effort de Husserl est de montrer que dans la connaissance psychologique ordinaire sont à l'œuvre des concepts, des essences d'un autre ordre que l'existence naturelle et que nous avons une intuition de ces essences qui délimitent le nouveau champ de la recherche.

5) Il s'agit alors de définir cette intuition de l'essence grâce à la mise en évidence de la façon même dont elle s'accomplit dans la méthode dite des variations. La production systématique et arbitraire d'images fictives par ressemblance avec une image originelle conduit à l'invariant qui se trouve conservé à travers toutes ses variations et sans lequel aucune d'elles ne pourrait être reconnue en tant qu'exemplaire de son espèce. Ainsi surgit l'identique qu'on peut intuitionner pour lui-même.

6) Au-delà de l'intuition de l'*eidos*, la méthode phénoménologique est une analyse intentionnelle. Celle-ci n'est pas une analyse de données, elle

repose sur le savoir fondamental que toute conscience est une visée de quelque chose qui est chaque fois beaucoup plus qu'elle est visée actuellement. Elle consiste dans le dévoilement de toutes les potentialités impliquées dans l'actualité phénoménologique et la débordant tant du côté des multiplicités noétiques de la constitution que du côté noématique de la clarification du sens objectif qui est visé.

7) C'est alors que la méthode phénoménologique se déploie dans toute son ampleur et avoue son ambition. Toute objectivité constituée correspondant à son type d'essence, elle renvoie à la forme essentielle de l'intentionnalité multiple, réelle ou possible, qui est constitutive pour cette objectivité. Toute la vie de la conscience est ainsi dominée par un *a priori* constitutif universel dont l'examen est la tâche de la phénoménologie transcendantale. Tout être objectif et toute vérité ayant son fondement dans la subjectivité transcendantale, une vérité concernant la subjectivité elle-même n'échappe pas à la règle, elle a elle aussi son fondement dans cette subjectivité. La phénoménologie apparaît alors comme une élucidation de toute forme d'être possible dans une auto-élucidation systématique de la vie transcendantale.

Dans la *Sixième Méditation cartésienne*. *L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode* (trad. N. Depraz, Millon, 1994), où Fink radicalise celle-ci au point d'en faire le contenu de la phénoménologie, le thème de l'analyse est que l'être de la subjectivité transcendantale ne pouvant être donné dans la réduction à la manière d'un étant, il doit être lui-même réduit : dès lors, il se dédouble en un moi constituant le monde et le moi du Spectateur phénoménologisant qui observe le premier. Cette réduction de la réduction trouve une illustration remarquable dans la question de la possibilité d'une langue phénoménologique.

Le Spectateur qui observe la constitution sans y prendre part acquiert sur celle-ci des connaissances transcendantales qu'il traduit en propositions formant le contenu de la science phénoménologique. Mais en quelle langue ? La langue est bien une faculté transcendantale, celle de produire des significations. Pour autant, toutefois, que celles-ci sont constitutives du monde, toute langue, en dépit de son origine transcendantale, est une langue naturelle, visant l'étant, véhiculant des concepts mondains. Le Spectateur ne peut exprimer ses connaissances transcendantales que

grâce à un usage analogisant des expressions naturelles ; mais l'analogie appartenant elle-même à l'attitude naturelle, jouant d'étant à étant, il convient de la réduire à son tour. La solution de Fink est alors empruntée à Husserl, c'est par le retour à l'évidence vivante de la subjectivité que le Spectateur doit vérifier la pertinence de ses acquis prédicatifs. La langue de la phénoménologie fait retour aux « choses mêmes ».

Une difficulté subsiste : selon l'analyse de N. Depraz (*op. cit.*, Introduction, p. 41), Fink « déplace l'accent thématique du moi constituant au moi phénoménologisant ». Parce que, placé hors de l'activité constituante, le Spectateur *ne constitue plus, il ne peut non plus parler, si* le langage consiste dans la formation intentionnelle des significations. « Si l'activité phénoménologisante est mise en jeu immédiatement après la réduction, à ce stade initial, elle est non seulement sans concepts, mais elle est aussi par principe dénuée de langue [...] Le Spectateur n'a pas la moindre possibilité d'exprimer de façon prédicative ses vues théoriques » (*op. cit.*, p. 150-151).

Il s'agit, pour surmonter l'aporie, de découvrir dans le Spectateur une motivation transcendante qui le réintéresse aux processus de la constitution du monde. Ce sera précisément pour chaque monade advenue à soi-même dans la réduction et désireuse d'entrer en communication avec les autres d'objectiver ses connaissances phénoménologiques. Cette objectivation s'ancre dans le procès de mondanéisation qui relie l'attitude transcendante à l'attitude naturelle. À la « mondanéisation primaire » du moi constituant qui l'insère dans les enchaînements d'être qu'il a lui-même constitués, s'ajoute ainsi une « mondanéisation secondaire » du moi phénoménologisant entraîné dans celle du moi constituant et s'apportant lui-même dans le monde par l'expression objective de ses connaissances.

Selon Husserl, dans cette théorie de la méthode, « l'opposition entre le moi constituant et le moi phénoménologisant est trop accentuée » (*op. cit.*, p. 223). Ne convient-il pas de radicaliser la critique ? Dans le regard qu'il dirige sur le moi constituant, le Spectateur peut bien cesser de participer à ce procès de constitution, son regard cesse-t-il pour autant d'être lui-même une opération constituante ? Fink ne peut l'affirmer – « Le dévoilement du devenir constitutif lui-même n'est pas consti-

tuant » – qu'en précisant dans trois ajouts au manuscrit que la constitution à laquelle échappe l'activité phénoménologisante est « *la constitution au sens de la constitution du monde* » (*op. cit.*, p. 75, n. 44, 45, souligné par Fink). Identifié à une opération non constituante, le regard du Spectateur serait réduit à une évidence immédiate et naïve ; alors que chez Husserl l'évidence surgit dans un procès d'élucidation intentionnelle ; que, dans la méthode, en tant que voir immanent de la réflexion transcendante, elle suppose sous elle les synthèses originelles et notamment rétentionnelles de la constitution du temps qui fournissent à cette réflexion son objet – l'intuition de la vie, la *Selbsterscheinung* du flux n'étant ainsi que l'autoconstitution de la vie. Avec cette difficulté majeure que les phases constituées du flux s'offrant seules au regard de celui-ci comme du Spectateur lui-même, les phases constituantes demeurent plongées dans cet anonymat que méthode et langue phénoménologiques avaient précisément pour mission de surmonter.

Il faut donc en revenir à la question de la phénoménologie pure, en l'occurrence celle de la vie transcendante. D'une part, la langue phénoménologique qui veut transmettre les connaissances transcendantales suppose l'acquisition de celles-ci, une autodonation de la vie, à laquelle elle doit, d'autre part, se référer pour vérifier la pertinence de ses prédications « analogisantes ». Quand on veut au contraire produire cette donation primitive par la médiation de la méthode et de la langue, qui ne cessent elles-mêmes de la présupposer, on se meut dans un cercle. Ce cercle est le produit d'une certaine conception de la phénoménalité comme *position hors de soi* dont la possibilité ultime est le clivage interne, la division-conception dont la scission réflexive de la réduction ou l'objectivation de la langue ne sont que des dérivés. C'est le concept grec du phénomène qui reprend la phénoménologie sous sa coupe, lui dictant sa méthode et son langage. Et qui, s'appliquant à la vie, ne peut qu'en dénaturer l'essence. « Dans l'accomplissement de la réduction, la vie transcendante se met *hors d'elle-même*, en produisant "le Spectateur", elle se clive elle-même, se divise. Mais cette division est la *condition de possibilité de l'advenir à soi-même* de la subjectivité transcendante » (*op. cit.*, p. 76, souligné par Fink).

Avant de montrer comment le projet de dévoiler la vie transcendante dans cette mise hors de soi repose précisément sur l'impossibilité

d'atteindre la vie de cette façon, comment cette impossibilité a conduit Husserl à un remaniement complet bien que clandestin de sa méthode, il convient de s'interroger sur les deux instances phénoménologiques qui dessinent le cadre de toute cette problématique : la vie d'une part, le moi de l'autre – instances constamment présupposées sans être jamais saisies dans leur possibilité intérieure.

Celle-ci réside dans la génération du moi dans le procès d'autogénération de la vie phénoménologique absolue. En un tel procès, la vie ne cesse de venir en soi en s'éprouvant soi-même dans une Ipséité originelle dont l'effectuation phénoménologique est un Soi singulier, ce « moi transcendantal » en question. Comment retrouver celui-ci, parvenir à la vie véritable pour l'homme naturel perdu dans le monde ? Question mal posée : dans la vie, nous y sommes toujours déjà. Comment ? Dans le mouvement même par lequel cette vie vient en soi. Telle est l'intuition décisive qui vient barrer le projet méthodologique de la phénoménologie : à la vie, dans la vie, il n'est nul moyen de parvenir sinon dans le mouvement par lequel cette vie parvient en soi. Et c'est dans ce parvenir en soi de la vie absolue que chaque « moi », chaque Soi transcendantal parvient lui-même en soi, qu'il est vivant.

Ainsi se défait la prétention de la réduction de donner accès à la vie par sa mise hors de soi – ce « hors-de-soi » qu'est l'apparaître du monde. Semblable apparaître détourne de soi avec une telle force que tout ce qu'il donne à voir se donne comme extérieur, autre, différent : jamais comme un Soi. Si la vie s'éprouve soi-même, aucune vie n'est possible dans le monde. Aucun Soi non plus. Le monde, la Différence, est le lieu d'une hétéro-affection à laquelle la pensée confie toute affection concevable. Mais la vie s'accomplit comme une auto-affection, elle est acosmique, inextatique, invisible. Personne n'a jamais vu la vie. La phénoménalité de cette auto-affection est un pathos. C'est dans cette affectivité originelle que la vie est donnée à soi : Archi-révélation dont la substance phénoménologique pure est une Chair. Cette Chair n'est ni constituante ni constituée, elle ne se rapporte pas à elle-même intentionnellement, elle est étrangère au monde et à sa temporalité extatique, révélée à soi en chaque point de sa souffrance et de sa jouissance. Éternel jeu de la Vie et du Vivant, la vie ne cesse de venir en soi comme ce Soi vivant qu'elle est

chaque fois. Seulement cette intériorité phénoménologique réciproque de la Vie et du Vivant ne se révèle que dans la Vie et selon le mode de révélation propre à celle-ci. Elle échappe à la pensée comme au monde et pour la même raison : parce qu'elle ne se laisse jamais voir en aucun dehors.

De même, elle échappe à toute méthode, à la méthode phénoménologique notamment – ce dont l'histoire de celle-ci témoigne de façon accablante. Dans sa première formulation, la réduction prétend établir l'existence de la vie transcendante dans une évidence qui, pour autant qu'elle s'en tient à ce qu'elle voit réellement, accomplit une donation absolue de cette vie appelée alors *cogitatio*. Pour autant que la vie échappe au voir, sa prétendue donation absolue se change en l'évanouissement perpétuel d'un flux héraclitéen déclaré soudain insaisissable. Force est alors de substituer à cette vie évanescence son essence noématique transcendante. Tel est le virage thématique en lequel la méthode phénoménologique change proprement d'objet. Derrière cette substitution d'objets (dont le prétexte est que la connaissance des *cogitationes* singulières ne saurait aboutir à une science universelle) se dissimule celle d'un mode de donation à un autre : la substitution à l'Archi-révélation pathétique de la vie, du mode de donation de la pensée comme voir s'achevant dans l'évidence de la réduction. Seulement si une essence transcendante s'accorde à l'évidence de la pensée, reste encore à construire cette essence noématique de la vie, ce qui ne peut se faire qu'à *partir de la vie réelle*, laquelle se dérobe à toute évidence de ce genre. Husserl a beau dire dans un texte où la réduction éidétique semble conforter la réduction phénoménologique que, à défaut de la vie réelle, ses images en tiendront lieu, on peut demander comment celles-ci sont possibles sans un recours à l'original. Ainsi sommes-nous reconduits à la présupposition d'une donation originare comme condition de toute méthode et de tout langage la concernant.

Cette présupposition était celle de Heidegger au § 7 de *Sein und Zeit*. Chez Heidegger, la réduction phénoménologique a disparu, remplacée selon l'auteur par la Différence de l'étant et de l'Être ; pour J.-F. Courtine, c'est l'angoisse qui en tient lieu. Derrière ces analyses se retrouve la thèse selon laquelle la méthode ne constitue aucune instance primordiale

pour autant que la voie qui conduit au phénomène réside dans sa phénoménalité. C'est à propos du langage, dans les textes de *Unterwegs zur Sprache* (*Acheminement vers la parole*, trad. fr., Gallimard), que cette interprétation manifeste sa force.

Elle s'accompagne d'affirmations qui semblent formelles. La première est que la parole précède tout parler humain. Ce n'est pas nous qui parlons, c'est la parole. La parole est partout déjà présente. « Il faut [...] que se dise et se donne à nous la parole elle-même. » C'est seulement parce que la parole nous adresse la parole que nous pouvons en comprendre un seul mot et parler à notre tour. Ce serait renverser l'ordre des choses que de s'imaginer que, par exemple maintenant, nous parlons *sur* la parole, en proposons une théorie alors que, croyant parler *sur* elle, toujours « nous nous la laissons dire elle-même son déploiement ». Cette présence de la parole sur le parler humain détermine le rapport qui s'instaure entre eux et fait de l'homme ce qu'il est. « L'être humain est porté par la parole en son propre. » « La Dite [...] a déjà touché en plein [...] l'être humain » ; telle est la raison pour laquelle « l'être humain repose dans la parole » (*op. cit.*, respectivement p. 160, 175, 34, 181, 228).

C'est leur teneur phénoménologique qui confère à de telles relations leur consistance. Le dire de la parole originelle n'est autre en effet que l'apparaître grec, cette venue au-dehors en lequel se donne à nous ce que nous voyons et dont nous pouvons parler. « Dire, *sagan*, veut dire donner à voir, faire apparaître, libérer en une éclaircie... » Cette assimilation du dire à l'apparaître du monde est constante : « À partir du dire où s'expose le laisser apparaître du monde. » Elle s'autorise d'une étymologie précieuse qui veut que l'allemand *zeigen* (montrer) et le vieil allemand *sagan*, d'où vient l'allemand moderne *sagen* (dire), disent le même : ce « montrer » qui signifie « dire », ce « dire » qui signifie « montrer » (*op. cit.*, respectivement p. 185, 193).

Mais c'est cette réciprocité de l'apparaître et de la parole qu'il faut préciser. Ce que la parole donne à voir et dont elle parle, c'est l'étant. Donner à voir l'étant, toutefois, c'est donner à voir quelque chose d'autre et de plus haut, à savoir la venue en présence en laquelle l'étant vient à nous. « Le mot [...] n'est plus seulement [...] un instrument pour donner un nom à quelque chose qui est là, déjà représenté [...] un moyen pour exhiber ce

qui se présente tout seul. Tout au contraire : c'est le mot seul qui accorde la venue en présence, c'est-à-dire l'être – en quoi quelque chose peut faire apparition comme étant » (*op. cit.*, p. 212).

Ces références phénoménologiques se précisent lorsque Heidegger demande s'il existe un mot pour dire cet autre règne du mot en lequel le mot renonce à dire l'étant pour dire l'être. « Le mot le plus ancien pour le règne du mot ainsi pensé, pour le dire, est : *Logos* : *die Sage*, La Dite – ce qui, donnant à voir, laisse apparaître l'étant en son *il est*. Le même mot *Logos* est, en tant que mot pour le *dire*, du même coup le mot pour l'*être*, c'est-à-dire pour la venue en présence de ce qui est présent » (*op. cit.*, p. 223).

Si l'apparaître et la parole sont liés de telle façon que le premier est ce qui est expérimenté dans la seconde, si c'est la donation elle-même qui se donne dans la parole – en sorte que « la parole parle cependant qu'elle dit *c'est-à-dire montre* » (*op. cit.*, p. 241, souligné par nous), alors cette connexion de la phénoménalité pure et du dire de la parole nous place devant une évidence abrupte : *tout dépend en ce qui concerne la parole, ce qu'elle dit, la façon dont elle le dit, celui enfin ou ceux auxquels elle le dit, de la façon dont se phénoménalise la phénoménalité pure*.

Si c'est comme monde, alors la parole est la parole du monde. Ce qu'elle dit : se déployant comme venue en présence du monde, elle dit le monde et tout ce qui se montre en lui, l'étant qu'elle prédique de multiples façons. Et elle le dit en se déployant de cette façon, dans l'éclaircie de la Différence. À qui le dit-elle ? À ceux qu'elle touche en plein dans leur être, en faisant d'eux des humains susceptibles de parole.

L'ensemble de ces relations organisées autour de la parole est bouleversé lorsqu'à la phénoménalité du monde se trouve substituée celle de la vie. Comme autorévélation, la Vie apporte l'apparaître dans l'apparaître, accomplissant l'Archi-révélation (l'apparaître de l'apparaître) sans laquelle aucune venue en présence ne se produirait. Parce que seule la Vie se révèle, elle seule parle et cette parole est sa propre révélation. Dans sa parole, la Vie se dit elle-même. Cette parole appartient à chaque modalité de la vie et se laisse reconnaître en chacune. Ainsi la souffrance dit la souffrance, sans mot dire, sans la formation intentionnelle d'une signification (de la signification « souffrance », par exemple), sans que se

déploie aucun monde, sans qu'apparaisse aucun étant. La souffrance se dit sans se cliver intérieurement, elle advient à soi sans se mettre hors de soi dans la réflexion transcendante de la réduction et à condition de ne pas le faire. Comment donc parle-t-elle ? Dans sa chair pathétique indéchirable et invincible – dans sa souffrance et comme souffrance. Mais au sein même de cette souffrance, la Vie a déjà parlé autrement, dans un souffrir plus ancien, ce souffrir en lequel elle s'éteint elle-même dans l'amour et la jouissance de soi – ce souffrir qui habite toute modalité de la Vie, souffrance ou joie, parce qu'il est en chacune ce qui la donne à elle-même pour autant qu'en lui la Vie se donne à soi. C'est ainsi que la vie parle originellement, en se disant soi-même.

Et enfin : à qui parle-t-il lorsque se donnant à soi elle se dit soi-même ? À quelqu'un. Mais il ne suffit pas d'affirmer que la parole s'adresse à quelqu'un de postuler une affinité entre la première et le second. Ce « quelqu'un » est un Soi transcendantal vivant, mais dans le monde où fulgure la parole du monde, il n'y a aucun Soi de ce genre, aucune Vie non plus, seulement un horizon vide et un étant mort.

Dans la Vie au contraire, les relations impliquées en toute parole puisent leur possibilité dernière.

S'auto-engendrant en son Ipséité essentielle comme un Soi vivant, la Vie a engendré celui auquel elle s'adresse. Personne en effet n'est là avant sa parole. Si elle ne parle pas dans le désert, toutefois, c'est uniquement parce que celui qu'elle extirpe du néant de son formidable appel, qui est l'appel à vivre, est précisément ce Soi vivant autodonné à lui-même dans l'autodotation de la Vie. Ainsi la relation de la Parole à celui auquel elle s'adresse est-elle celle de la Vie au vivant, la génération du Soi dans l'autogénération de la Vie absolue. C'est pourquoi la Parole de la Vie a déjà donné à celui auquel elle s'adresse la possibilité de l'entendre – d'entendre à jamais en lui le bruit de sa naissance.

Parole de la Vie et parole du monde s'opposent trait pour trait. À l'indifférence de la parole qui, donnant dans la Différence, est séparée de tout ce qu'elle donne, de tout ce qu'elle dit, s'ajoute l'irréalité de principe de tout ce qui accède à la présence en elle, en sorte que cette présence rongée par une absence plus ancienne n'est qu'une efflorescence sur de la mort. Cette mort frappe tout langage humain, le plus poétique comme le

plus banal. Lorsque Trakl dit : « Quand il neige à la fenêtre / Que longuement sonne la cloche du soir... », il n'y a ni neige, ni fenêtre, ni son, ni soir. Et quand je dis : « J'ai un thaler dans ma poche », je n'en possède pas un pour autant. À cette parole, incapable de donner quoi que ce soit, il reste tout au plus la possibilité de dire ce qui n'est pas – de tromper. « *Le langage, comme dit l'apôtre, est le mal universel.* »

La Parole de la Vie qui, comme autodonation de la Vie, donne la vie, ne s'oppose pas seulement à la parole du monde, dont le dire est l'Être, c'est-à-dire le Néant, elle la fonde. Comme l'a montré la critique de la réduction, la formation de significations noématiques irréelles concernant la vie présuppose la donation de celle-ci, loin de pouvoir la produire.

De cette vie qui précède toujours, une autre parole est possible, encore étrangère au langage intentionnel et dont le champ est infiniment plus vaste. Ainsi le cri qui jaillit de la souffrance. Ce cri de la vie est en elle une de ses modalités, sa « phonation » relève de la corporéité subjective vivante – acte charnel donné à soi dans la chair pathétique de la Vie – nullement du corps mondain. Ainsi en est-il de chacun de nos gestes, de chacune de nos actions, de ces mains qui parlent quand nos lèvres se taisent, de cette « *ex-expression de soi* », que Rousseau appelle « la parole primitive » et dont Paul Audi a exhibé la puissance. Même le langage au sens où nous l'entendons habituellement, ce langage fait de mots sensibles véhiculant des significations idéales, ces significations elles-mêmes renvoient à la vie qui les produit. « L'idéologie, selon une affirmation décisive de Marx, est la langue de la vie réelle. » Ainsi cette idéologie, cette langue, la sphère immense de l'expression gestuelle et corporelle, celle du corps subjectif et vivant, ne relèvent-elles pas en premier lieu de la conscience mais d'« individus vivants », toujours « présupposés » : déjà donnés à eux-mêmes dans la vie.

Bien des questions se posent au terme de ces brèves indications. Si la phénoménalité de la méthode de la phénoménologie est la même que celle de son objet, Logos et Être conviennent l'un à l'autre. Philosophier est possible comme un travail d'élucidation s'accomplissant sur le fond même de l'apparaître qu'il veut porter au jour. Si au contraire la phénoménalité extatique de la méthode est hétérogène à celle de son objet, à l'autodonation pathétique de la vie, comment atteindre cette dernière

dans la pensée, dans la philosophie ? Celles-ci ne sont-elles pas aussi impuissantes (impossibilité de faire voir la vie) qu'inutiles (la vie s'est toujours déjà révélée à soi) ?

Impossibles ? C'est précisément l'impossibilité de voir la vie qui a conduit la méthode phénoménologique à substituer à cette vie réelle son essence transcendante irréelle. Mais à quoi bon ce détour ?

Inutiles donc ? Des nécessités archaïques lèvent l'objection. Chaque fois que, dans le monde, des rapports s'instituent entre les vivants, ceux-ci ont dû recourir à des substituts objectifs de leur vie invisible, parler le langage du monde. Lorsque, à l'aube des temps, ces rapports ont consisté en l'échange de produits qui n'était que celui des travaux des hommes – parce que ces travaux étaient subjectifs, vivants, invisibles, rebelles à toute mesure objective, il fallut en effet les remplacer par des équivalents idéaux à tant d'heures de travail « abstrait », défini socialement, « qualifié » ou non. L'univers économique tout entier n'est que l'ensemble de ces équivalents, une sorte de double fantastique de la vie, une des formes de ce langage du monde qui inclut aussi en lui la totalité des savoirs idéaux. C'est à une substitution analogue, obéissant à des motivations semblables, qu'a procédé dès son premier pas, on le voit mieux maintenant, la méthode phénoménologique husserlienne.

C'est donc le rapport général du langage du monde et du langage de la vie qu'il faudrait approfondir. Contentons-nous de deux exemples qui peuvent être considérés comme des « variations » pour la mise en évidence d'une « essence » du langage même si cette dernière ne doit plus être entendue de façon unilatérale comme une transcendence noématique mais comme une essence réelle, comme la possibilité la plus intérieure de la vie dans son effectuation phénoménologique concrète.

Puisque les deux langages se réfèrent aux deux modes fondamentaux de phénoménalisation de la phénoménalité, imaginons un objet extraordinaire qui se donne à nous selon ces deux modes, n'aurions-nous pas alors pour ce même objet deux langages ? Or un tel objet existe : c'est notre corps propre. Objet du monde, d'une part, il se montre à nous dans la transcendence extatique d'un « dehors ». Cette transcendence se monnaie dans les prestations transcendantales des différents sens qui nous ouvrent à ce corps comme à ce qui est vu, touché, senti, pris. Mais

ces prestations transcendantes ne s'accomplissent que données à elles-mêmes dans l'autodonation pathétique de la vie. Ainsi avons-nous, conformément à la dualité de l'apparaître, deux corps : un corps mondain et un corps vivant. Et deux langages, l'un qui nous parle de lui, l'autre selon lequel il nous parle.

Certes, notre propre corps se montrant dans le monde (ou celui d'un autre homme) est perçu comme un corps vivant, avec des « yeux qui voient », des « mains qui prennent ». Ces significations ne sont-elles pas constituées dans une conscience intentionnelle ? Le langage qui parle du corps subjectif n'est-il pas analogue à celui qui désigne l'étant mondain, qui fait voir tout ce dont il parle et cela pour pouvoir en parler ? Mais c'est de possibilité qu'il s'agit en phénoménologie. Jamais le contenu « prendre avec les mains » ne serait jeté devant l'esprit si cette préhension n'était originairement en moi l'effort invisible d'une corporéité jointe pathétiquement à soi dans la chair de la Vie. Encore une fois, le phénoménologue de Fink qui communique ses connaissances transcendantes ne les tient pas d'une réduction phénoménologique préalable, il les tient de la vie au lieu où elle s'accomplit. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle il n'y a pas que le phénoménologue qui sache ce que veut dire « prendre ».

Lorsque dans ses textes de 1804-1806, Maine de Biran fait la découverte géniale d'un corps subjectif radicalement immanent, non intentionnel, il parle d'un « double emploi des signes ». Nous disons « voir » à propos de l'œil, organe du corps objectif, aussi bien que de notre vision subjective invisible, laquelle nous permet seule de savoir ce que veut dire « voir », en sorte que le double emploi relève sinon d'une illusion du moins d'un « emprunt ». La formation du signe « voir » dans la conscience intentionnelle du langage présuppose ainsi, loin de l'expliquer, la révélation originaire de la vision dans la vie. Parler de soi pour la vie signifie donc deux choses : se signifier elle-même dans les multiples prédications qu'elle *peut* former, et cela à partir d'elle-même, de son effort de préhension, de sa souffrance, etc. Et par conséquent, à partir de beaucoup plus loin : de ce lieu sans nom où la vie donne la souffrance à elle-même et à chacun son propre Soi – de ce lieu où c'est elle qui parle et qui ne dit rien d'autre que son ineffable venue en soi.

C'est ce que montre notre second exemple, important dans la mesure où il a occupé les meilleurs esprits et constitué l'essentiel de leur culture durant plus de deux millénaires. Dans les Écritures se croisent en effet les deux langages dont nous parlons. Il s'agit, d'une part, d'un récit relatant un certain nombre d'événements en rapport avec l'existence historique du Christ – récit ponctué de guillemets qui viennent rompre la trame des faits. C'est alors le Christ lui-même qui parle et, parce qu'il s'est défini comme le Verbe de Dieu, Dieu lui-même. En dépit de leur pouvoir stupéfiant, ces paroles ne sont-elles pas reprises par le texte, significations portées par des mots, enfermées dans le cercle de leur irréalité principale ? La parole qui se donne comme celle de Dieu, comment peut-elle valider cette prétention ?

Les Écritures disent que nous sommes les Fils de Dieu. Disant cela, elles parlent en effet à la manière de la parole du monde, énonçant des propositions qui se rapportent à une réalité différente d'elles, à un référent extérieur – cette condition de Fils de Dieu – qu'elles n'ont pas le pouvoir de poser dans l'être. Ce référent, toutefois, *c'est là ce que nous sommes, nous les vivants* – vivants dans la Vie, générés dans son auto-génération, auto-révélés en notre Soi transcendantal dans l'auto-révélation de cette Vie absolue, dans sa Parole. En disant : « Vous êtes les Fils », la parole mondaine des Écritures détourne d'elle-même et indique le lieu où parle une autre parole. Elle accomplit le déplacement qui conduit hors de sa parole à la Parole de la Vie. Celui qui écoute cette parole des Écritures sait qu'elle dit vrai pour autant que s'auto-écoute en lui la Parole qui l'institue dans la vie.

La référence cachée du langage du monde au langage de la vie ne se limite nullement aux deux exemples qui viennent d'être évoqués. Ne l'avons-nous pas reconnue à l'œuvre partout où s'est porté notre regard : dans la possibilité même de la méthode phénoménologique qui n'aurait pu entrer en possession de l'objet dont elle voulait construire l'essence si, se donnant elle-même, la vie ne lui avait fourni celui-ci et ainsi les éléments originaux de sa construction ? De même, la phénoménologie ne disposerait jamais d'une langue adéquate, ou analogique, si le « Logos de Vie » (1 Jean, 1) qui parle en toute parole et en toute langue ne lui confiait ce qu'elle a à dire aussi bien que le mode primitif sur lequel elle le dit. Le

monde lui-même, non seulement en tant que monde sensible mais en tant que monde-de-la-vie en un sens absolument fondamental, ne tient son « contenu » que de la vie. Ainsi les couleurs n'existent-elles qu'à titre d'impressions pures, en sorte que, selon l'intuition de Kandinsky, « la matière morte est un esprit vivant ». Ainsi l'action, dissociée des processus mondains objectifs, se noue et se développe exclusivement dans cette corporéité pathétique immanente où elle puise sa possibilité aussi bien que sa réalité.

Que la Parole de la Vie fonde le langage du monde n'empêche pas qu'elle en diffère totalement, au point d'abord de se dérober à lui. Si, selon l'affirmation réitérée d'Emmanuel Levinas, il y a un Dire essentiel qui ne peut se réduire au dit, c'est parce que la parole dont le logos dit l'être n'est pas la parole originelle. L'absolu, qui a jeté chacun en lui-même et le tient dans ce lien religieux, le tient prêt au ressaisissement éthique. « Autrement qu'être » parle la vie.

XI

EUX EN MOI : UNE PHÉNOMÉNOLOGIE*

Que signifie traiter la question de l'expérience d'autrui dans une perspective phénoménologique ? L'originalité de la phénoménologie doit se comprendre à partir de l'objet qu'elle s'est assigné. Alors que les autres sciences étudient des phénomènes spécifiques – physiques, chimiques, biologiques, historiques, juridiques, sociaux, économiques, etc. – la phénoménologie s'interroge sur ce qui permet à un phénomène d'être un phénomène c'est-à-dire sur la phénoménalité pure en tant que telle. Or si l'on considère le développement historique de la phénoménologie au XX^e siècle en Allemagne et puis en France notamment, on s'aperçoit que la question centrale de la phénoménologie, celle de la phénoménalité ou encore de l'apparaître considérés en eux-mêmes, a reçu une réponse unilatérale que nous ne partageons pas. La conception de la phénoménalité qui a servi de fil directeur à de telles analyses, c'est celle-là même qui se présente d'abord à la pensée ordinaire et qui constitue du même coup le préjugé le plus ancien et le moins critique de la philosophie traditionnelle : une conception empruntée à l'apparaître des objets du monde soit, en fin de compte, à l'apparaître du monde lui-même.

* Conférence prononcée à Porto (Portugal), en septembre 2001, au cours d'un Colloque international de psychiatrie.

Ainsi chez Husserl la phénoménalité est bien comprise traditionnellement à partir de la conscience mais la conscience est par essence intentionnelle, elle n'est rien d'autre que le mouvement par lequel elle se jette au-dehors, en sorte que la phénoménalité surgit dans cette venue au dehors et grâce à elle. Révéler dans une telle venue au-dehors, dans une mise à distance, c'est faire voir. La possibilité de la vision réside dans cette mise à distance de ce qui est posé devant le voir et qui est ainsi vu par lui.

C'est chez Heidegger que l'apparaître du monde est conduit à son plus haut degré d'élaboration. Dès le § 7 de *Sein und Zeit*, le phénomène est compris de façon grecque – *phainomenon* – à partir de la racine *pha*, *phos*, qui signifie la lumière, en sorte que apparaître signifie venir dans la lumière, la clarté, c'est-à-dire « ce à l'intérieur de quoi quelque chose peut devenir visible, manifeste en lui-même » – *d.h. das, worin etwas offenbar, an ihm selbst sichtbar werden kann*¹. Le monde est cet horizon ek-statique de visibilisation à l'intérieur duquel toute chose peut devenir visible et qu'il s'agisse, avec cet « horizon », de l'extériorité, du « hors de soi » comme tel, c'est ce que la deuxième partie de *Sein und Zeit* déclare explicitement. Le monde y est identifié à la temporalité et la temporalité n'est rien d'autre que « le hors-de-soi originaire en et pour lui-même »².

À l'apparaître du monde appartiennent trois traits décisifs : 1 / Pour autant que ce dernier consiste dans le « hors-de-soi », dans la venue au-dehors d'un Dehors, alors tout ce qui se montre en lui se montre au dehors, comme extérieur, comme autre, comme différent. 2 / L'apparaître qui dévoile dans la Différence du monde ne rend pas seulement différent tout ce qui se dévoile de la sorte, il lui est dans le principe totalement indifférent. Semblable à la lumière dont parle l'Écriture et qui luit sur les justes comme sur les injustes, l'apparaître du monde éclaire tout ce qu'il éclaire sans faire acception des choses ou des personnes, dans une neutralité terrifiante. Il y a les victimes et les bourreaux, les actes charitables et les génocides, les règles et les exceptions, et les exactions, le vent, l'eau, la terre, et tout cela se tient devant nous de la même manière, dans cette ultime manière d'être que nous exprimons en disant : « Cela est »,

1. Max Niemeyer, Verlag, 1941, p. 28.

2. « Zeitlichkeit ist das ursprüngliche "Außer-sich" an und für sich selbst » (*ibid.*, p. 329).

« Il y a ». 3 / Toutefois cette indifférence de l'apparaître du monde à ce qu'il dévoile dans la Différence et qui fait de lui tout sauf un Père pour ses Fils, un frère pour ses frères, un ami pour ses amis – une telle indifférence, disons-nous, cache une indigence plus radicale. *L'apparaître du monde n'est pas seulement indifférent à tout ce qu'il dévoile, il est incapable de lui conférer l'existence.* C'est sans doute cette incapacité de l'apparaître du monde à rendre compte de ce qui se dévoile en lui qui explique son indifférence à cet égard. Indifférence, neutralité veulent dire ici impuissance et en proviennent. Heidegger, qui le premier a pensé le concept du monde dans sa signification phénoménologique originaire comme pur apparaître, n'a méconnu ni cette indifférence (l'angoisse en laquelle tout devient indifférent), ni cette impuissance. Le dévoilement dévoile, découvre, « ouvre » mais ne crée pas (*macht nicht, öffnet*). Ainsi se découvre l'indigence ontologique de l'apparaître du monde, incapable de poser par lui-même la réalité.

Or à *l'apparaître du monde s'oppose trait pour trait*, selon nous, *la révélation propre à la vie*. Alors que le monde dévoile dans le « hors-de-soi », en sorte que tout ce qu'il dévoile est extérieur, autre, différent, le premier trait décisif de la révélation de la vie est que celle-ci, qui ne porte en elle aucun écart et ne diffère jamais de soi, ne révèle jamais qu'elle-même. *La vie se révèle*. La vie est une autorévélation. Autorévélation, quand il s'agit de la vie, veut donc dire deux choses : d'une part, c'est la vie qui accomplit l'œuvre de la révélation, elle est tout sauf un processus anonyme et aveugle. 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.

Partout où il y a vie se rencontre cette situation extraordinaire qui se laisse reconnaître dans chacune de ses modalités, fût-ce la plus humble douleur. Parce que, dans l'appréhension ordinaire, une douleur est d'abord prise pour une « douleur physique », référée à une partie du corps objectif, pratiquons sur elle la réduction qui ne retient d'elle que son caractère douloureux, le « douloureux comme tel », l'élément purement affectif de la souffrance. Cette souffrance « pure » « se révèle à elle-même », ce qui signifie : seule la souffrance nous permet de savoir ce qu'est la souffrance. D'autre part, ce qui est révélé dans cette révélation qui est le fait de la souffrance, c'est précisément la souffrance. Qu'en

cette modalité de notre vie le « hors-de-soi » du monde soit absent, on le reconnaît à ceci qu'aucun écart ne sépare la souffrance d'elle-même. Acculée à soi, accablée sous son propre poids, elle est incapable d'instituer vis-à-vis de soi un quelconque recul, une dimension de fuite à la faveur de laquelle il lui serait possible d'échapper à soi et à ce que son être a d'oppressant. En l'absence de tout écart intérieur, c'est la possibilité de diriger sur elle un regard qui est exclue. Personne n'a jamais vu sa souffrance, son angoisse ou sa joie. La souffrance, comme toute modalité de la vie, est invisible. Invisible ne désigne donc pas une dimension d'irréalité ou d'illusion, quelque arrière-monde fantasmatique mais précisément son contraire, la réalité.

Ainsi avons-nous distingué deux modes différents et hétérogènes de l'apparaître, celui du monde et celui de la vie. Quand la réflexion philosophique rencontre une question essentielle, son premier thème de recherche doit viser la présupposition phénoménologique fondamentale qui sert de support et d'ultime possibilité à la réalité sur laquelle elle s'interroge. Car il va de soi que la conception d'une réalité quelconque se trouve modifiée du tout au tout selon que le support qu'on lui assigne est l'apparaître ek-statique du monde ou l'autorévélation de la vie. Considérons à titre d'exemple un problème comme celui du corps. Dans le monde, le corps est un corps extérieur, le corps-objet du sens commun aussi bien que de la tradition philosophique et de la science. Dans la vie au contraire le corps est un corps subjectif constitué par l'ensemble de nos impressions et de nos pouvoirs, eux-mêmes subjectivement éprouvés et déployés. Soit dit en passant, *l'expérience de l'autre s'instaure sur le plan de la chair et pas seulement sur celui des corps objectifs*. Tel est le cas de la relation aux autres en général, dont la compréhension originaire renvoie à l'autorévélation de la vie et non à l'apparaître du monde.

Une problématique cohérente et systématique de l'expérience d'autrui qui réfère la possibilité dernière de celle-ci à l'autorévélation de la vie devrait montrer préalablement pourquoi les phénoménologies du monde ont échoué à rendre compte d'une telle expérience dont elles faisaient pourtant leur cheval de bataille. Une telle critique ne peut trouver place dans le cadre de cet entretien. Je me bornerai ici à dresser contre ces phénoménologies une objection majeure. L'expérience d'autrui n'étant rien

d'autre qu'une relation entre une pluralité de moi, la possibilité intérieure de chacun de ces moi, à savoir l'ipséité qui fait leur essence, doit être établie en tout premier lieu. Et c'est précisément cette ipséité qui ne saurait s'édifier dans l'extériorité du monde.

Le moi en effet est un rapport à soi. Dans l'extériorité tout rapport est un « rapport à », c'est-à-dire un rapport à quelque chose d'extérieur, voire un rapport entre deux termes extérieurs l'un à l'autre. Dans l'extériorité aucun rapport *à soi* n'est possible, ainsi que l'a montré l'analyse de l'apparaître du monde qui jette tout hors-de-soi, ne dévoilant ainsi que de l'extérieur, du différent, de l'étranger. Comment un tel rapport à soi constitutif de tout Soi n'est concevable que dans la vie et n'advient qu'en elle, c'est ce qu'il est possible, au contraire, de montrer. Vivre, c'est « s'éprouver soi-même », ainsi que l'a reconnu notre propre phénoménologie à propos de la modalité la plus simple de la vie, celle d'une douleur, d'une « souffrance pure ». En elle-même, la souffrance s'éprouve soi-même sans se référer à quoi que ce soit d'autre. Mais « s'éprouver soi-même » à la manière d'une souffrance n'a rien à voir avec la tautologie morte du $A = A$ du sujet formel et vide de l'idéalisme allemand ni avec le « Je suis moi » de Husserl. S'éprouver soi-même veut dire pour la souffrance parvenir en soi, se charger de son contenu propre, se subir soi-même, se souffrir soi-même dans un souffrir plus fort que toute liberté.

Cette venue en soi de la souffrance, ce n'est pas la souffrance considérée dans son contenu particulier qui l'opère. Une telle venue en soi en effet s'effectue aussi bien dans le plaisir, dans la satisfaction, dans la joie ou dans l'envie. En chacune de ses modalités et rendant possible chacune d'elles, c'est la vie qui vient en soi. La vie est un procès, l'éternel procès en lequel dans cette venue en soi celle-ci s'empare de soi, s'accroît de soi, s'éprouve soi-même et jouit de soi. Ce mouvement de la vie est un mouvement radicalement immanent, c'est le mouvement se mouvant en soi-même en lequel une vie se donne et se révèle à soi sans jamais se quitter soi-même, sans jamais se défaire de soi. Dans cette venue immanente de la vie en son « s'éprouver soi-même » s'édifie une Ipséité sans laquelle aucune épreuve de soi n'est possible. Dans la mesure où nous ne parlons pas ici d'un concept de la vie mais d'une vie phénoménologiquement effective, d'une vie réelle, l'Ipséité en laquelle cette vie s'éprouve elle-

même est elle aussi une Ipséité phénoménologiquement effective, c'est un Soi réel, celui qui coappartient par principe à toute vie effective comme sa possibilité la plus intérieure. Pas de vie sans un Soi vivant, en lequel cette vie s'éprouve elle-même, mais pas de Soi sinon dans la vie qui l'engendre comme ce en quoi elle devient la vie.

Ainsi est posée la première condition de toute expérience d'autrui si une *telle expérience est toujours celle qu'un moi fait d'un autre moi semblable à lui* – d'un *alter ego* – et si, en tant que rapport à soi, tout moi n'est possible que dans l'accomplissement de ce procès radicalement immanent de la vie, dans son engendrement par ce procès même.

Si l'on considère les phénoménologies du monde du XX^e siècle, on voit assurément qu'il y est souvent question d'une pluralité de moi. Seulement ce moi y est toujours pris comme allant de soi, dans une sorte de naïveté préphilosophique qui ne s'interroge jamais sur sa possibilité phénoménologique spécifique à savoir sur l'ipséité comme telle. Bien plutôt celle-ci est-elle constamment présupposée ou pour mieux dire immédiatement méconnue. C'est ainsi que chez Husserl où le moi fonctionne comme le point-source de l'intentionnalité, son essence est ramenée à celle de cette intentionnalité, c'est-à-dire au « hors-de-soi » comme tel. Chez Heidegger, dans *Sein und Zeit*, le *Dasein* est dit être « toujours mien ». Quand elle est prise en considération, toutefois, l'essence de cette « mieneté », c'est-à-dire de l'ipséité, est réduite au procès d'auto-extériorisation dans lequel le *Dasein* se découvre livré au monde pour y mourir.

Derrière ces diverses interprétations se cache à notre avis une confusion ruineuse qui domine l'histoire de la pensée occidentale, celle de l'ipséité du Soi et de l'individualité d'une chose. Cette dernière s'individualise en effet dans l'extériorité du monde et selon les catégories phénoménologiques de celui-ci, l'espace, le temps, l'idée de cette chose – catégories lisibles sur toute carte d'identité : né le..., à tel endroit –, fils de tel homme et de telle femme... Ici, comme dans l'idéologie positiviste qui triomphe sous nos yeux, l'homme n'est en effet qu'une chose, au mieux un processus biologique.

Revenons donc à l'essentiel. Si le Soi se rapporte à soi en s'éprouvant soi-même dans l'immanence absolue de la vie et en elle seulement, la phénoménologie demande encore en quoi consiste la réalité phénoménolo-

gique de ce mode originaire de phénoménalisation, quelle est en quelque sorte la matière phénoménologique pure de cette autorévélation originaire. C'est une Affectivité transcendante qui précède en le rendant possible tout sentiment – Affectivité dont les tonalités phénoménologiques originaires sont le souffrir et le jouir en lesquels s'accomplit le s'éprouver soi-même de la vie, et ainsi tout Soi possible. La Vie est un pathos. *Tout moi est un rapport pathétique immanent à soi-même.*

Si tel est le cas, toute relation entre des moi est ultimement une relation affective dont les lois ont leur principe non dans le cours des événements du monde mais dans les tonalités phénoménologiques originaires du souffrir et du jouir en lesquelles le « s'éprouver soi-même » s'accomplit. Ce sont des relations qui déclinent les potentialités affectives inscrites dans ce « souffrir » et ce « jouir » originaires et qui, pour cette raison, présentent ce caractère d'une dichotomie affective, d'un partage en apparence mystérieux entre malaise et satisfaction, désagréable et agréable, douleur et plaisir, souffrance et joie, désespoir et béatitude.

Mais si nous pouvons comprendre que les relations qui s'instaurent entre les hommes impliquent nécessairement des Soi transcendants vivants frappés des traits décisifs qui sont ceux de la vie – l'ipsité et l'affectivité notamment – reste devant nous la question la plus difficile, celle de la possibilité de la relation elle-même : comment chaque Soi peut-il sortir de soi, demande-t-on, pour rencontrer les autres, comment est-il avec eux ou comment sont-ils en lui ? Sortir de soi, cela ne veut-il pas dire s'ouvrir au monde de façon à pouvoir, dans ce monde et grâce à lui en quelque sorte, être avec eux ? C'est ainsi que la phénoménologie du XX^e siècle est allée chercher dans le monde cette possibilité pour chaque Soi d'échapper à sa solitude – dans le monde et dans son extériorité où cependant aucun Soi n'est possible.

Si chaque Soi puise sa possibilité dans la vie, si sa réalité effective se tient en celle-ci, la sienne comme celle de tous les autres Soi avec lesquels il doit pouvoir entrer en relation, alors c'est que la relation elle-même s'accomplit dans la vie, c'est que *la vie qui est la condition de possibilité de chaque Soi se trouve être du même coup celle de la relation elle-même.* Mais de quelle vie parlons-nous ici ? Dans quelle vie le Soi est-il donné à lui-même s'il doit pouvoir retrouver dans cette vie tous les autres Soi ?

Examinons à nouveau ce Soi, ce moi que je suis. Moi, dit Husserl dans un manuscrit des années 1930, je suis moi-même (*Ich bin Ich*). On ne peut se borner à un tel constat, si important soit-il. Il convient de pousser l'analyse plus loin. Moi, je suis moi-même, mais ce n'est pas moi qui me suis donné à moi-même, ma vie s'éprouve elle-même mais ce n'est pas elle qui s'est apportée elle-même dans cette condition de s'éprouver soi-même, une telle condition ne dépend ni de son pouvoir ni de son vouloir. C'est pour cette raison que ma vie, l'ipséité de ce moi singulier que je suis, chacune de mes impressions se trouvent données à elles-mêmes dans cette passivité radicale qui leur confère pourtant cette condition merveilleuse de s'éprouver soi-même et de jouir de soi, de vivre.

Si ce n'est pas moi, si ce n'est pas ma propre vie, demandons-nous alors quelle vie a le pouvoir de donner chaque vie à elle-même, chaque Soi à lui-même, faisant de lui un vivant au sens d'un Soi transcendantal vivant. Seule détient semblable pouvoir une Vie capable de s'apporter elle-même en soi, portant en elle la puissance de vivre, et qui peut donner la vie à tout ce qui est vivant. C'est dans l'autodonation de cette Vie absolue que toute vie finie est donnée à elle-même, que chaque Soi est joint à soi pour être ce Soi qu'il est à jamais.

Mais pourquoi cette vie absolue confère-t-elle au vivant que nous sommes ce Soi irréductiblement singulier sinon parce que dans sa venue originaire en soi-même la Vie absolue génère en elle le Premier Soi en lequel, s'éprouvant elle-même, elle se fait Vie ? C'est parce que le procès d'autogénération de la Vie absolue comme génération en soi d'un Premier Soi se répète en tout vivant, que tout vivant lui aussi porte en lui le Soi sans lequel aucune vie, aucun vivant n'est possible.

C'est ainsi que, poussée à sa limite, l'analyse phénoménologique du Soi nous reconduit à un « Avant le Soi », à ce qui se tient en lui avant lui. Ce qui se tient dans le Soi avant lui, c'est sa venue dans la condition qui est la sienne, sa génération immanente dans la Vie absolue dont le procès se répète en lui tandis qu'il vient en soi. C'est alors que *la condition transcendantale de possibilité de tout Soi et de tout moi concevable, à savoir sa génération immanente dans la Vie absolue, se révèle être identiquement la condition de possibilité transcendantale de la relation de chaque Soi à tous les autres, la condition de l'expérience d'autrui*. Si donc on veut comprendre une telle relation, ce n'est

jamais d'un Soi ou d'un moi autonome qu'il faut partir. Considéré de cette façon, le Soi n'est jamais qu'une monade, chacune enfermée en elle-même, éprouvant ses impressions et ses émotions comme ce qui n'est donné qu'à elle, comme « ce qui n'est donné qu'à un seul » selon le langage de la psychologie, et en effet incapable d'en rejoindre un autre. C'est seulement grâce à un raisonnement par analogie, dont l'« appréhension » husserlienne n'est qu'un déguisement subtil, qu'elle pourra imaginer ce que l'autre ressent et qui doit être analogue à ce qu'elle éprouve dans des circonstances semblables. Mais l'expérience de l'autre ne saurait se réduire à une « constitution » au sens husserlien, à un jeu d'intentionnalités dont le corrélat n'est jamais qu'une signification noématique irréelle. Si elle forme le tissu de notre vie et lui appartient, l'expérience de l'autre doit être une expérience réelle. L'autre doit « être en nous ».

Et voici comment. C'est dans l'autodonation de la Vie que chaque Soi est donné à lui-même, c'est dans son autorévélation qu'il est révélé à lui-même, c'est en elle donc, dans ce savoir qui est celui de la vie, qu'il sait ce qu'il est. Mais l'autre – l'autre Soi – est dans la même situation, c'est dans l'autorévélation de la vie qu'il est révélé à lui-même, lui aussi il est dans la vie avant d'être en lui. Ainsi sont-ils l'un et l'autre dans la vie et ils la connaissent avant d'être et de se connaître eux-mêmes. Et de même que c'est la vie qui conduit chaque Soi à lui-même, Soi qui n'est lui-même qu'en elle, de même cette même vie le conduit à l'autre, à l'autre moi, qui n'est lui-même en lui que dans cette seule et même Vie. Ainsi sont-ils originellement l'un avec l'autre, pour autant qu'ils sont d'abord l'un et l'autre dans la même vie et ainsi en elle, l'un dans l'autre, dans une sorte d'intériorité phénoménologique réciproque dont le lieu est cet « Avant » qui les précède l'un et l'autre et qui demeure pourtant en eux aussi longtemps qu'ils sont des Soi vivants.

C'est ainsi que prend naissance et se forme en sa possibilité phénoménologique originarie toute communauté concevable. Celle-ci présente en conséquence certains traits essentiels. Le premier concerne ce qui est en commun dans cette communauté ou, si l'on veut, son contenu : c'est la vie transcendante. On voit par là qu'un tel contenu n'est pas originellement (et par conséquent pas nécessairement) un contenu « rationnel ».

La raison, au sens où on l'entend, n'est pas ce qui rassemble originairement : elle isole tout aussi bien. C'est à bon droit qu'on a dit que le fou est celui qui a tout perdu sauf la raison. Ce n'est d'ailleurs pas seulement sur le plan individuel que la raison peut se révéler destructrice. Il suffit de considérer ce qui se passe aujourd'hui sous nos yeux pour mesurer à quel point la raison livrée à elle-même, à un pur objectivisme, à l'abstraction calculatrice de la technique moderne, peut frapper au cœur l'homme en ce qu'il a de plus propre, menacer son « humanité » et du même coup l'humanité tout entière au point de la mener à la ruine. *Le contenu de toute communauté, c'est en réalité tout ce qui appartient à la vie* et trouve sa possibilité en elle. La souffrance, la joie, le désir ou l'amour, voire le ressentiment ou la haine, portent en eux une puissance rassemblante infiniment plus grande que celle qu'on attribue à la « Raison », laquelle ne possède à proprement parler aucune puissance de rassembler pour autant qu'on ne peut déduire d'elle l'existence d'un seul individu, rien de ce qui doit être rassemblé dans une « communauté ».

Parce que ce qui est en commun en toute communauté, c'est la vie, alors la communauté présente en effet cet autre trait essentiel d'être une communauté de Soi transcendants vivants, dans la mesure où c'est en elle seulement que de tels Soi sont possibles et que, réciproquement, elle n'est pas possible sans eux, sans le Soi primordial en lequel la Vie vient en soi et qui contient la multiplicité potentielle et indéfinie de tous les moi possibles.

Mais c'est le troisième trait de la vie qui doit être rappelé ici : avant de définir le contenu de ce qui est en commun, la Vie en son Ipséité originaire constitue la possibilité transcendante de l'être-en-commun comme tel, la relation comme telle, « l'être-avec » en sa présence.

De ce qu'elle a son site dans la vie, il résulte que *toute communauté est par essence invisible*. Elle a bien sûr, au même titre que notre propre vie, que notre Soi, que notre chair, son « apparaître dans le monde » mais ici encore cet apparaître n'est qu'une simple apparence coupée de la réalité. C'est ainsi que, plus encore que notre vie, notre Soi ou notre chair visibles, la communauté visible porte en elle la possibilité de la feinte et du mensonge. N'est-elle pas le lieu où l'indifférence et tous les autres sentiments inavouables sont constamment masqués par le rituel social ?

Invisible, étrangère au monde et à ses catégories phénoménologiques, à l'espace et au temps, la réalité de la communauté ouvre un domaine de relations paradoxales dont Kierkegaard a eu l'intuition géniale. C'est ainsi qu'une relation réelle peut s'établir entre des Soi transcendants qui ne se sont jamais vus et appartiennent à des époques différentes. Un homme peut voir sa vie bouleversée par la lecture d'un livre d'un autre siècle dont l'auteur est inconnu. Un individu peut se faire le contemporain d'un événement qui s'est produit il y a deux mille ans.

Le concept, qui a le plus manqué à la philosophie occidentale, est en effet celui de *l'immanence*. Dans la pensée classique on ne le trouve, sous une forme thématique, que chez Spinoza, ce qui fait de celui-ci un penseur d'exception. Cependant le concept d'immanence n'a encore chez lui qu'une fonction spéculative. C'est seulement dans une phénoménologie de la vie que l'immanence conquiert sa signification révolutionnaire en même temps que l'intégralité de son pouvoir d'intelligibilité. D'une part, en excluant le « hors-de-soi » de la phénoménalité propre à la vie, l'immanence conduit à une définition de celle-ci comme pur pathos – cette Affectivité transcendante dont nous parlons et qui n'est autre que la réalité phénoménologique de l'immanence, sa matière phénoménologique pure. D'autre part, elle permet de saisir la génération dans la Vie absolue de tout vivant comme une relation elle-même immanente. Ainsi surgit un tout nouveau concept de la relation désormais soustraite au règne de l'extériorité. C'est dans la Vie qu'advient l'ipséité du Soi, il est en elle comme elle est en lui, dans ce que nous appelons une intériorité phénoménologique réciproque. Parce que la relation immanente de la Vie au Soi qu'elle génère en elle s'étend à tout Soi vivant, c'est la relation des Soi entre eux qui est elle-même bouleversée. N'étant plus confiée à l'extériorité du monde où tout rapport est un rapport extérieur entre des termes extérieurs, mais à la vie, c'est de celle-ci qu'elle tient désormais sa possibilité aussi bien que sa réalité, c'est en elle que je suis originairement avec les autres, c'est en elle qu'ils sont originairement en moi.

Dans cette conception philosophiquement nouvelle de l'intersubjectivité comme intériorité réciproque des Soi vivants dans la vie, la phénoménologie de la vie ne se trouve-t-elle pas bien isolée ? Toutefois la philosophie n'est pas condamnée à se référer à des textes appartenant à

un corpus canonique réputé philosophique et délimité une fois pour toutes. Des intuitions essentielles se trouvent aussi bien ailleurs, dans la poésie, la littérature, dans les textes dits spirituels, ou religieux, ou sacrés. Dans les textes initiatiques de Jean par exemple. Son fameux *Prologue* exprime-t-il autre chose que ce procès d'autogénération de la vie comme génération en elle d'un Premier Soi vivant en lequel elle s'éprouve et se révèle à elle-même ? Un tel procès, tout entier placé sous le signe d'une immanence radicale, ne se reproduit-il pas dans la génération de ces multiples Soi transcendants que nous sommes – génération qui est leur naissance transcendante dans la vie, de telle façon qu'elle demeure en eux comme ils demeurent en elle ? De telle façon aussi que cette immanence de la Vie en chaque Soi ne constitue pas seulement la possibilité transcendante de tous les Soi concevables mais identiquement celle de leur intériorité phénoménologique réciproque comme relation immanente dans la vie.

Ce sont des affirmations étonnantes en effet, philosophiquement novatrices, que celles qui répètent dans la suite de l'Évangile de Jean les thèses du Prologue, décryptant l'immanence de la relation de la Vie à son Verbe dans celle de cette même Vie à tous les vivants. À Philippe, le Christ déclare : « Ne sais-tu pas que je suis dans le Père et que le Père est en moi... »¹. « Que tous soient un comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi [...] pour qu'ils soient un comme nous sommes un : moi en eux et toi en moi. »²

« Les autres en moi... », « Eux en moi... » : non moins étonnant est l'intitulé du Colloque international organisé à Porto en cette année 2001. Cet intitulé est-il intelligible ailleurs que dans une phénoménologie de l'immanence radicale de la Vie et de la relation qui s'institue en elle, entre elle et tous les vivants, de façon à rendre possible la relation des vivants entre eux ?

Plus remarquable encore, toutefois, le fait que ce thème du Colloque international de Porto ait été choisi par une Association éminente de médecins. On dit que la médecine n'est pas une science. Cela signifie

1. Jean 14, 9.

2. *Ibid.*, 7, 21-22.

qu'elle n'est pas seulement une science, qu'elle est davantage qu'une science. Depuis Galilée et Descartes, la nouvelle science est la connaissance géométrico-mathématique de l'univers matériel, science qui a fait des progrès fulgurants dans le domaine de la biologie et par conséquent dans celui de la médecine. En celle-ci pourtant quelque chose d'autre est à l'œuvre, *la relation intersubjective hors de laquelle aucune médecine n'est concevable*. Le regard médical est un regard transcendantal irréductible à un simple savoir objectif. L'examen d'un cliché radiologique ou de toute autre donnée objective traverse celle-ci pour prendre dans sa vue une souffrance qu'il s'agit d'éradiquer ou de rendre supportable. Celui qui la supporte ne peut donc être écarté ni du diagnostic ni du traitement. Eux en moi, cela est vrai aussi du médecin dans son lien avec ses malades. La vie phénoménologique des individus constitue le thème dernier de la recherche, de la théorie et de la thérapie. L'interdisciplinarité n'est plus ici un terme convenu ou un vœu pieu, c'est le travail et le pain quotidien de ceux, médecins et philosophes, médecins philosophes vaudrait-il mieux dire, que réunit une même finalité : rendre une vie malade à son pouvoir et au bonheur de vivre.



Table des matières

Avant-propos, 7

- I. Le concept d'âme a-t-il un sens ?, 9
- II. Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie ?, 39
- III. Phénoménologie de la vie, 59
- IV. Quatre principes de la phénoménologie, 77
- V. Phénoménologie non intentionnelle : une tâche de la phénoménologie à venir, 105
- VI. Phénoménologie de la naissance, 123
- VII. Souffrance et vie, 143
- VIII. Le problème du toucher, 157
- IX. Incarnation, 165
- X. Philosophie et phénoménologie, 181
- XI. Eux en moi : une phénoménologie, 197



DU MÊME AUTEUR

L'Essence de la manifestation

PUF, coll. « *Épiméthée* », 1963, et rééd. 1990

Philosophie et phénoménologie du corps

PUF, coll. « *Épiméthée* », 1965, et rééd. 1987

Marx

I. Une philosophie de la réalité

II. Une philosophie de l'économie

Gallimard, 1976, et coll. « *Tel* », 1991

L'Amour les yeux fermés

Prix Renaudot

Gallimard, 1976, et coll. « *Folio* », 1982

Le Fils du roi

Gallimard, 1981

Généalogie de la psychanalyse

Le commencement perdu

PUF, coll. « *Épiméthée* », 1985

La Barbarie

Grasset, 1987, et coll. « *Biblio Essais* », 1988

PUF, coll. « *Quadrige* », 2001

Voir l'invisible - sur Kandinsky

Bourin-Julliard, 1988

PUF, coll. « *Quadrige* », 2003

(éd. augmentée)

Phénoménologie matérielle

PUF, 1990

Du communisme au capitalisme :

théorie d'une catastrophe

Odile Jacob, 1990

Le Cadavre indiscret
Albin Michel, 1996

C'est moi la Vérité
Pour une philosophie du christianisme
Éditions du Seuil, 1996

Incarnation
Une philosophie de la chair
Éditions du Seuil, 2000

Paroles du Christ
Éditions du Seuil, 2002

Le bonheur de Spinoza
PUF, coll. « Épiméthée », 2003

Phénoménologie de la vie
t. I : De la phénoménologie
PUF, coll. « Épiméthée », 2003

ÉPIMÉTHÉE

ESSAIS PHILOSOPHIQUES

*Collection fondée par Jean Hyppolite
et dirigée par Jean-Luc Marion*

Allemann B., *Hölderlin et Heidegger*

(2^e éd. rev. et corrigée) Trad. par F. FÉDIER

Alquié F., *Le rationalisme de Spinoza* (3^e éd.)

— *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes* (6^e éd.)

Bardout J.-C., *Malebranche et la métaphysique*

— *Sur la science divine*

Beaufret J., *Entretiens* (2^e éd.)

Publiés par F. de TOWARNICKI

Benoist J., *Kant et les limites de la synthèse*

— *Phénoménologie, sémantique, ontologie*

— *Intentionnalité et langage dans les Recherches logiques de Husserl*

— *Représentations sans objet. Aux origines de la phénoménologie et de la philosophie analytique*

Bernet R., *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*

Beyssade J.-M., *Descartes au fil de l'ordre*

Boulnois O., *Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot*

Brague R., *Du temps chez Platon et Aristote. Quatre études* (réédition Quadrige)

— *Aristote et la question du monde* (2^e éd.)

Bruaire G., *L'être et l'esprit*

Brunschwig J., *Études sur les philosophies hellénistiques. Épicurisme, stoïcisme, scepticisme*

Carraud V., *Pascal et la philosophie*

— *Causa sive ratio, la raison de la cause de Suárez à Leibniz*

Chrétien J.-L., *L'arche de la parole* (2^e éd.)

— *Saint Augustin et les actes de parole*

Courtine J.-F., *Suárez et le système de la métaphysique*

— *Les catégories de l'être. Études de philosophie ancienne et médiévale*

Davidson D., *Actions et événements*

Trad. par Pascal ENGEL

Deleuze G., *Empirisme et subjectivité* (6^e éd.)

— *Différence et répétition* (10^e éd.)

Delhomme J., *La pensée interrogative* (épuisé)

Derrida J., *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*

D'Hondt J., *Hegel, philosophie de l'histoire vivante* (2^e éd.)

Dufrenne M., *Phénoménologie de l'expérience esthétique. Tomes I et II*
(3^e éd.)

Fédier F., *Interprétations*

Ferreyrolles G., *Pascal et la raison du politique*

Fichant M., *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*

Franck D., *Nietzsche et l'ombre de Dieu*

— *Dramatique des phénomènes*

Frankfurt H., *Démons, rêveurs et fous. La défense de la raison dans les*
Méditations de Descartes

Trad. par S.-M. LUQUET

Garber D., *La physique métaphysique de Descartes*

Greisch J., *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale*
de Sein und Zeit (2^e éd.)

Grondin J., *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*

— *L'universalité de l'herméneutique*

Henry M., *Généalogie de la psychanalyse*

— *Philosophie et phénoménologie du corps* (5^e éd.)

— *L'essence de la manifestation* (2^e éd. en 1 vol.)

— *Phénoménologie matérielle*

Housset E., *Personne et sujet selon Husserl*

Imbert C., *Phénoménologies et langues formulaires*

Janicaud D. et Mattéi J.-F., *La métaphysique à la limite. Cinq études sur*
Heidegger

Lacoste J.-Y., *Expérience et Absolu*

— *Le monde et l'absence d'œuvre et autres études*

Laporte J., *Le rationalisme de Descartes* (4^e éd.)

Laruelle F., *Principes de la non-philosophie*

Longuenesse B., *Kant et le pouvoir de juger*

Marion J.-L., *Sur le prisme métaphysique de Descartes*

— *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*

— *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* (2^e éd.)

— *Études sur Levinas et la phénoménologie* (sous la dir.)

Martineau E., *La provenance des espèces. Cinq méditations sur la libération de la liberté*

Mattéi J.-F., *L'Étranger et le Simulacre. Essai sur la fondation de l'ontologie platonicienne*

— *De Heidegger à Hölderlin : le quadriparti*

Montavont A., *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*

Moreau P.-F., *Spinoza. L'expérience et l'éternité*

Paqué R., *Le statut parisien des Nominalistes*

Trad. par E. MARTINEAU

Philonenko A., *Le transcendantal et la pensée moderne*

Renault L., *Descartes ou la félicité volontaire*

Renaut A., *Le système du droit.*

— *Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*

Robinet A., *Leibniz, principes de la nature et de la grâce* (5^e éd.)

Rodis-Lewis G., *L'anthropologie cartésienne*

Rolland J., *Parcours de l'autrement*

Romano C., *L'événement et le monde* (2^e éd.)

— *L'événement et le temps*

— *Il y a. Essais de phénoménologie*

Rouilhan P. de, *Russell et le cercle des paradoxes*

Schmitt Ch.-B., *Aristote et la Renaissance*

Préface et trad. par L. GIARD

Serres M., *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques* (4^e éd. en 1 vol.)

Strauss L., *Maïmonide*

Essais recueillis et traduits par R. BRAGUE

Tilliette X., *L'Absolu et la philosophie. Essais sur Schelling*

Vuillemin J., *Mathématiques et métaphysique chez Descartes* (2^e éd.)

— *La philosophie de l'algèbre* (2^e éd.)

Worms F., *Annales bergsoniennes, I. Bergson dans le siècle*

Aristote politique. Études sur la Politique d'Aristote

Sous la dir. de P. AUBENQUE, publiées par A. TORDESILLAS (épuisé)

Phénoménologie et métaphysique

Sous la dir. de J.-L. MARION et G. PLANTY-BONJOUR

Imprimé en France
par Vendôme Impressions
Groupe Landais
73, avenue Ronsard, 41100 Vendôme
Novembre 2003 — N° 50 654

« Si l'on suppose que toute communauté humaine repose sur une vie phénoménologique omniprésente dont elle reçoit sa force et sa certitude, la mise à l'écart de la phénoménologie sera celle de cette vie cachée et toute-puissante. Dès lors son reflux de la culture laisserait place à la spéculation traditionnelle, à une philosophie du langage coupée de ce soubassement de la Vérité, libre de dérouler sans fin ses inventions verbales et ses jeux de mots. »

Par ces mots, Michel Henry donne à penser que ce serait pour faire obstacle à ce reflux possible, à cette philosophie qui joue sur les mots, au déni de ce soubassement de Vérité sur quoi reposent l'existence et le développement de toute communauté humaine, qu'il a été amené à prendre la parole en marge et communautaire de son œuvre publiée et à poser à ses contemporains la question qui mérite le plus d'être posée : « Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie ? »

Au lendemain de sa mort en juillet 2002, il devenait nécessaire, voire urgent, de rassembler la plupart de ses essais, études, articles et conférences publiés dans des revues ou restés inédits. Tel est l'enjeu des quatre volumes de *Phénoménologie de la vie*, qui marquent une étape décisive dans la constitution de ses « Œuvres complètes ».

Les textes de ce premier volume montrent comment Michel Henry a renouvelé de fond en comble l'idée même de phénoménologie.

P. A. et J.-L. M.

ISBN: 978-2-13-053203-3



9 782130 532033

www.puf.com

25 € TTC France