

La vérité affective chez Michel Henry

Étienne Groleau, *Université Laval*

«*Plus originaire que la vérité de l'être est la vérité de l'homme¹.*»

Qu'est-ce que la vérité? La conscience naturelle, instinctive, y verra un rapport entre deux « choses », entre une idée et un objet. Pour être vraie, une description du monde doit correspondre à ce monde. Cette conception de la vérité, bien que se trouvant chez de nombreux auteurs avant lui, notamment chez Platon et Aristote, sera cristallisée en un énoncé clair par Thomas d'Aquin : *veritas est adæquatio intellectus et rei* (la vérité est l'adéquation de l'intellect aux choses).

Cela dit, cette conception de la vérité semble incapable de nous offrir une vérité qui soit absolument certaine, exempte de tout doute.

Descartes, à l'aide de sa méthode du doute hyperbolique, rejetant tout ce qui était la proie du doute, croyait avoir trouvé cette première vérité dans l'existence même du sujet : *cogito ergo sum* (je pense donc je suis). Cette attribution de la première vérité à l'essence même du sujet marqua la naissance de la modernité.

Pourtant, cette première vérité est aujourd'hui remise en question. Michel Henry rappelle à ce sujet la critique kantienne :

La critique du paralogisme de la psychologie rationnelle est en fait la critique radicale de l'être de ce sujet, de telle façon que tout ce qu'on peut affirmer de cet être comporte un paralogisme et que, s'il faut malgré tout en parler, on peut seulement dire que c'est « une représentation intellectuelle ».

Ce qui signifie que « je pense » (puisque c'est du *cogito* qu'il s'agit) équivaut à « je me représente que je pense ». Ce qui signifie encore que l'être du sujet est assimilé à l'objet d'une représentation, lequel objet d'une part présuppose ce sujet, de l'autre ne contient jamais par lui-même, en tant qu'il est représenté, la *réalité* – de même que se représenter un thaler n'implique pas qu'on en ait un dans sa poche. Ainsi le fondement de tout être concevable est-il frappé d'une

indigence ontologique foncière qui nous interdit de lui attribuer à lui-même un être quelconque. Qu'on le veuille ou non, c'est la philosophie du sujet qui a élevé contre le sujet la plus grave des objections, jusqu'à rendre problématique sa simple existence. Kant sans doute n'élimine pas le sujet de la problématique, comme les tartarins d'aujourd'hui, mais il le réduit à «une simple proposition» dont il nous concède tout au plus, et sans fournir la moindre raison, le droit de la prononcer².

Un peu plus loin dans le même article, Michel Henry note deux traits essentiels de la philosophie de Descartes, fondateur de la philosophie du sujet. Tout d'abord, il fait remarquer qu'il y a chez Descartes un effort pour «contester l'être du sujet, pour l'ébranler et à la limite le nier³». Descartes cherche à objectiver le sujet. La question n'est pas de savoir ce qu'est le sujet, mais s'il *est*. Deuxièmement, la fondation de ce sujet présuppose la mise hors-jeu de tout ce qui est susceptible d'être représenté et la structure même de cette représentation. Autrement dit, pour rejeter toute représentation possible, pour douter de tout, je dois rejeter la représentation elle-même. Et nous venons de le voir, la critique kantienne ramène le cogito à une représentation.

Que reste-t-il du cogito? Que reste-t-il de la vérité?

C'est dans cette problématique que s'inscrit la philosophie de Michel Henry. Dans son ouvrage majeur, *L'essence de la manifestation*, il reprendra la quête cartésienne de la vérité en tenant compte de la critique kantienne. Pour ce faire, il critiquera lui-même ce qu'il nomme le «monisme ontologique» qui est une réduction de toute connaissance possible à celle de la représentation. Il proposera, à partir de cette critique, un autre type de connaissance, non seulement complémentaire, mais aussi fondatrice de la représentation. Ultimement, il nous propose une vérité exempte de tout doute, une vérité immédiate qui prétend avoir enfin atteint la certitude.

Nous proposons dans le présent article d'explorer la phénoménologie dont Michel Henry se réclame, pour ensuite tenter de définir le sujet, point central de cette phénoménologie. Cela fait, nous serons à même de constater l'importance de la redéfinition de

la vérité qui s'effectue dans l'œuvre, avant de nous plonger dans la structure de l'affectivité, cœur de cette nouvelle vérité.

L'attitude phénoménologique

D'entrée de jeu, Michel Henry est phénoménologue. Jamais, du moins pour ce que nous en savons, il n'a remis cela en question. Qu'est-ce que la phénoménologie? Le mot renvoie clairement et facilement à un ensemble de concepts structurés remontant à Husserl et peut-être à Hegel avant lui. Mais tel Augustin devant la question du temps, nous ne savons ce qu'est la phénoménologie que tant qu'on ne nous pose pas la question. Voilà qui est embarrassant!

La phénoménologie domine l'horizon philosophique depuis plus de cent ans maintenant. Certains vont jusqu'à affirmer qu'elle se confond aujourd'hui avec la philosophie elle-même, affirmation qui laisse croire que la phénoménologie est moins une doctrine, une philosophie particulière, qu'une manière de philosopher. Mais comment la définir clairement? On pourrait bien entendu rappeler le concept d'intentionnalité de Husserl (voire de Brentano) où la conscience est toujours conscience de quelque chose. Peut-être devrions-nous expliquer que la phénoménologie n'est ni l'étude d'un objet, ni l'étude du sujet, mais bien de la rencontre des deux dans l'apparaître. On pourrait également en rappeler le slogan: «retour aux choses mêmes» (*Zu den Sachen selbst*), signifiant un regard neuf sur les phénomènes, exempt de théories extérieures. Cela dit, on ne peut pas aujourd'hui réduire le foisonnement des auteurs qui se réclament de la phénoménologie à une seule définition dont Husserl aurait la paternité. Doit-on reconnaître que la science des sciences, que la philosophie est incapable de présenter adéquatement sa propre méthode?

Mais voilà, la phénoménologie ne peut pas être présentée objectivement, point par point, déclinant les étapes de sa méthode, justement parce qu'elle veut rompre avec cette tendance de la philosophie à se fondre sur le modèle des sciences dites «exactes». Il n'y a donc pas de méthode (au sens d'une marche à suivre) de la phénoménologie. La «réduction phénoménologique» que nous présente Husserl pourrait peut-être sembler être une telle méthode,

mais il ne s'agit en fin de compte que d'un avertissement. L'époque n'est qu'une mise en garde contre les préjugés et les structures conceptuelles préconstruites et la manifestation d'un réel désir de commencer du début. Ce n'est donc pas cette réduction qui produit l'analyse phénoménologique et ses résultats. On doit plutôt envisager la phénoménologie comme une attitude.

Historiquement, la phénoménologie s'est souvent présentée comme une revalorisation des perceptions individuelles, comme une tentative pour redonner aux « vécus de conscience » un droit de cité et une valeur de vérité. On peut déjà trouver cette ambition chez Kierkegaard, puis chez Husserl. C'est dans ce but que ce dernier proposera la distinction entre le simple corps objet et la chair vécue, démontrant que notre connaissance de la chair vécue, subjective, est non seulement légitime, mais encore plus certaine que celle de notre corps objet, objective. La phénoménologie s'efforce ainsi de décrire le monde tel qu'on le vit, sans faire intervenir une structure conceptuelle complexe, souvent métaphysique. La vue, par exemple, n'est plus la simple perception d'informations concernant un objet qui se trouve devant nous, mais bien l'effet que produit sur nous cette perception. Ainsi, la couleur rouge ne peut plus être expliquée comme une simple longueur d'onde, puisque nous ne percevons jamais cette longueur d'onde. Phénoménologiquement, le rouge que je perçois n'est jamais autre chose que ce rouge que je perçois.

De la phénoménologie de Husserl, Michel Henry conservera la primauté de la sensibilité sur la pensée : « Il a reconnu la valeur et la priorité ontologique de notre pouvoir de sentir par rapport à notre pouvoir de penser, situant ainsi la sensibilité dans le lieu qui est le sien, au principe même de notre vie spirituelle⁴. » Son projet avoué est cependant de « substituer à une phénoménologie du monde ou de l'Être une phénoménologie de la Vie⁵ ». On devra naturellement prendre le temps de définir ce terme de « Vie » un peu plus loin, mais on peut déjà comprendre qu'il s'agit d'un renversement de la phénoménologie, ou plutôt un prolongement du renversement déjà présent. L'attitude et le style sont conservés, le sujet est autre. Il ne s'agit plus d'observer les phénomènes pour eux-mêmes, mais la manifestation de ces phénomènes, l'apparaître de l'apparaître,

l'essence de la manifestation. Michel Henry va au bout de la phénoménologie en la renversant sur elle-même.

Mais comment mettre le phénomène en relation avec lui-même ? Quel phénomène possède cette possibilité ? Heidegger voulait un étant capable de s'interroger lui-même afin d'atteindre une compréhension de l'être ; Michel Henry cherchera un phénomène capable d'entrer en relation avec lui-même afin de comprendre la manifestation. Tous deux trouveront ce qu'ils recherchent à l'intérieur de l'homme. Si les deux démarches sont très similaires, les résultats divergent cependant radicalement.

Par définition, une manifestation présente un certain écart, une distance entre ce qui manifeste et ce qui est manifesté. Depuis Kant, nous considérons cette essence de la manifestation, ou si l'on veut le « noumène », comme inaccessible à la raison humaine. Michel Henry ne démentira pas cette croyance puisque, en effet, la *raison* demande, dans son principe même, un écart infranchissable. En effet, la raison a besoin de maintenir une distance face à son objet pour projeter sa lumière, pour produire la représentation. Cependant, l'essence de la manifestation nous reste accessible par un autre type de connaissance, cette fois direct et sans écart. Le sujet s'éprouve, il *s'apparaît*. Il s'agit d'une auto-présentation, non d'une présentation à soi. Il n'y a ici aucun écart, aucune distance, mais identité du manifesté et du manifestant, identité antérieure à toute activité transcendante, à toute sortie de soi.

C'est l'apparaître de ce qui apparaît, c'est l'être de l'étant qui constitue la subjectivité du sujet humain. La lumière qui nous traverse est celle du monde. C'est en nous que se trouve la vérité, dans l'intérieur de l'homme. La conscience a en elle la mesure de la vérité. Mais la vérité qui constitue notre intériorité même n'est que la lumière absolue de l'extériorité. La subjectivité humaine est la transcendance du monde⁶.

L'essence de la conscience est l'essence de la manifestation et en tant que dépassement d'elle-même, en tant que sortie vers les choses, la subjectivité du sujet devient l'objectivité de l'objet. La subjectivité du sujet est la condition de possibilité a priori de toute

expérience possible. L'être du sujet est donc le même que celui de l'objet.

C'est donc un absolu que recherche Michel Henry à travers la phénoménologie, un savoir qui soit une unité immédiate de sens. Cette quête de l'absolu est, pour Henry, un héritage hégélien, à la différence que, chez ce dernier, l'absolu sert l'universel alors que, chez Michel Henry, l'absolu se trouve du côté de l'individu. Cet absolu phénoménologique a également la particularité de pouvoir s'attester en se manifestant de manière totale et sans réserve. C'est un absolu qui se sait absolu dès le départ avant tout développement.

Michel Henry croit donc découvrir, en retournant la phénoménologie sur elle-même, un nouveau type de connaissance exempt de toute erreur, parce qu'immédiate. Nous avons tracé un schéma général, explorons à présent les détails de cette philosophie.

L'ego

Il est difficile aujourd'hui d'aborder la question de l'ego sans entendre l'écho du cogito cartésien.

[Je] connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle. En sorte que ce moi, c'est-à-dire l'âme par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui, et qu'encore qu'il ne fût point, elle ne laisserait pas d'être tout ce qu'elle est⁷.

Là se trouve la célèbre bien que caricaturale dualité cartésienne du corps et de l'esprit⁸. Le sujet est tout d'abord une raison qui possède un corps, une raison dans un corps, «*a ghost in the machine*», pour reprendre les termes de Gilbert Ryle⁹. Comment arriver à questionner à nouveau le sujet sans retomber dans cette distinction simpliste mais confortable du corps et de l'esprit ou bien dans une réduction familière de l'essence du sujet à sa raison ?

Michel Henry prend la voie de la phénoménologie. Quelle est cette chose porteuse de l'absolu phénoménologique que l'on nomme «*ego*» ? Quelle est cette chose qui a le pouvoir de s'apparaître ? Voilà

une question qui pourrait nous sembler légitime. Pourtant, une telle question cache déjà une erreur fondamentale. Poser la question ainsi c'est faire l'erreur de Descartes qui substantivait l'esprit, c'est déjà présupposer que le sujet est une chose et c'est déjà rompre avec la phénoménologie. L'ego n'est jamais une chose, il est inobjectivable. Je ne peux pas plus observer ma propre subjectivité que celle d'un autre. Je n'ai accès qu'à l'intériorité de ma propre subjectivité. Ce n'est donc pas de l'extérieur que l'on doit explorer le sujet, mais de l'intérieur, dans son immanence.

Cette immanence, cette impossibilité de transcendance, d'objectivation, isole le sujet et lui offre une autonomie infinie. Levinas dira: «On peut tout échanger entre êtres, sauf l'exister. Dans ce sens, être, c'est s'isoler par l'exister¹⁰.» Cet isolement forme l'unité de l'ego.

C'est parce que ma manière de sentir le monde est l'expérience même que j'ai de ma subjectivité qu'elle m'est donnée à moi seul, dans l'expérience interne transcendantale de l'être originellement subjectif de mon corps. Je suis l'unique, non parce que j'ai décidé de l'être, [...] mais tout simplement parce que je sens. «On» ne sent pas. La sensibilité est une possibilité propre de l'être de l'ego, elle est sa possibilité la plus imminente, car elle n'est rien d'autre que la possibilité ontologique elle-même. Sentir, c'est faire l'épreuve, dans l'individualité de sa vie unique, de la vie universelle de l'univers, c'est être déjà «le plus irremplaçable des êtres»¹¹.

Dans son ouvrage intitulé *La philosophie et la phénoménologie du corps*, Michel Henry propose, en s'appuyant sur les thèses de Maine de Biran, que le sujet est premièrement et principalement un corps. Cette thèse veut bien entendu s'opposer à la philosophie de Descartes. Il est cependant important de noter que le terme «corps» prend ici une signification différente et beaucoup plus large que ce que l'on peut retrouver dans une philosophie matérialiste naïve qui réduirait le corps à un objet du monde. Michel Henry reprend ici la distinction de Husserl entre le corps objet et la chair ou le corps vécu.

S'il nous est aisé de connaître notre chair pour autant qu'elle ne nous quitte jamais et nous colle à la peau sous la forme de ces multiples impressions de douleurs et de plaisir qui nous affectent sans cesse, en sorte que chacun en effet sait très bien, d'un savoir absolu et ininterrompu, ce qu'est la chair – même s'il n'est pas capable d'exprimer ce savoir conceptuellement – tout autre est notre connaissance des corps inertes de la nature matérielle : elle vient se perdre et s'achever dans une ignorance complète¹².

À cette distinction, il faut encore ajouter un troisième niveau, celui du corps absolu, siège de l'affectivité et de la passivité sur lesquelles nous reviendrons plus loin.

Par cette redéfinition du corps, Michel Henry croit avoir réussi à dépasser la fameuse énigme de la relation corps-esprit. Pour appuyer cette thèse, il ira jusqu'à affirmer : «Au point de vue ontologique, il n'y a [...] aucune différence entre la "chair" et l' "esprit"¹³.» Il n'y a donc pas de dualité. Je suis ma manière de sentir le monde. Ma chair m'offre à la fois une porte sur le monde et l'interprétation de ce monde que l'on attribue habituellement à l'esprit.

Michel Henry, en affirmant que nous sommes tout d'abord un corps, se place en opposition avec une dualité simpliste qui ferait de l'homme un «pilote dans son vaisseau». Cela se confirme d'ailleurs dans l'expérience commune. En effet, comment nous serait-il possible de marcher si ce n'était pas le cas, si nous devons comprendre et toujours réfléchir au moindre mouvement? *Il existe une certaine connaissance du corps qui est antécédente à celle de la raison*. Le corps offre une interprétation du réel au même titre que la raison.

Descartes avait déjà noté cette expérience évidente de l'antériorité d'un senti sur la raison. C'est ce que Michel Henry conclut d'une expression que Descartes utilise dans une lettre qu'il écrivit à Plempius le 3 octobre 1637 : *sentimus nos videre*.

Je vois et je suis certain que je vois, mais ce n'est pas le voir en tant que voir devant soi (en tant qu'être-au-monde) qui me donne ce voir dans sa certitude de voir – et comment

le pourrait-il puisqu'il est douteux et que l'évidence où le voir atteint sa perfection est elle-même écartée par le doute radical ? Ce qui confère au voir sa certitude de voir et d'être la vision, c'est seulement la certitude de la vie dont nous parlons, le Sentir primitif en lequel elle s'éprouve immédiatement elle-même. *Sentimus nos videre*¹⁴.

Même la fameuse méthode du doute méthodique aurait d'abord été un senti : « Nous pensons que le doute cartésien ne serait pas possible s'il ne s'appuyait sur un sentiment préalable d'absence d'être dans l'objet, sentiment dont plusieurs lettres font état, montrant que le doute philosophique n'est que la reprise d'un doute vécu¹⁵. »

Mais Descartes ne pouvait pas se satisfaire de cette connaissance, il voulait un savoir qu'il pourrait présenter à la lumière de la raison. C'est d'ailleurs ce que lui ordonnaient ses critères de vérité (clarté et évidence) ; seule la raison peut atteindre la clarté. En effet, la clarté pour exister, pour apparaître, demande une source de lumière, la raison, et un objet sur lequel se refléter et donc une distance. Pour qu'il y ait clarté, il doit donc y avoir un espace entre ce qui connaît et ce qui est connu. Il s'agit de la structure de l'intentionnalité. La conscience, pour être constamment conscience de quelque chose, demande un espace dans lequel elle puisse diriger son intentionnalité et faire apparaître le monde. La connaissance de la raison est une connaissance représentative, c'est-à-dire que la raison ne peut connaître que ce qui se présente à sa lumière, que ce dont elle peut se former une image. L'intentionnalité, habituellement associée à la phénoménologie, est en réalité la structure fondamentale de la raison elle-même. L'évidence de son côté ne demande-t-elle pas au contraire l'immédiateté, n'est-elle pas une connaissance sans intermédiaire ? Si cela est exact, nous pourrions nous demander s'il est possible au cogito d'atteindre l'évidence. Nous pourrions également nous demander pourquoi Descartes n'a pas vu que ses critères de vérité étaient contradictoires. Ce qui est clair doit être éclairé à distance par la raison, ce qui est évident se présente soi-même, sans médiation, sans distance.

Cette connaissance du corps, rejetée par Descartes parce qu'incapable d'atteindre la clarté, sera récupérée par Michel Henry.

Non seulement il reconnaîtra l'importance et la pertinence d'un autre type de connaissance que celle de la raison, il ira jusqu'à affirmer que cette connaissance du corps est antérieure à celle de la raison et qu'elle la fonde.

Cette nouvelle connaissance se fera encore plus précise lorsque l'étude de l'ego sera progressivement remplacée chez Michel Henry par celle de la Vie, terme moins galvaudé et sans doute plus profond. En effet, si l'ego peut-être confondu avec un objet matériel et visible, avec un corps, la Vie, elle, est par essence invisible. Invisible, certes, mais néanmoins plus certaine que le visible.

C'est parce que ma manière de sentir le monde est l'expérience même que j'ai de ma subjectivité qu'elle m'est donnée à moi seul, dans l'expérience interne transcendante de l'être originellement subjectif de mon corps. Je suis l'unique, non parce que j'ai décidé de l'être, [...] mais tout simplement parce que je sens. «On» ne sent pas. La sensibilité est une possibilité propre de l'être de l'ego, elle est sa possibilité la plus imminente, car elle n'est rien d'autre que la possibilité ontologique elle-même. Sentir, c'est faire l'épreuve, dans l'individualité de sa vie unique, de la vie universelle de l'univers, c'est être déjà «le plus irremplaçable des êtres»¹⁶.

Encore une fois ici, Michel Henry met l'accent sur l'immédiateté de cette connaissance. La connaissance de la Vie est évidence, mais non clarté: «Dans la vie au contraire il n'y a aucune lumière et rien non plus qui brille en elle, rien qu'on puisse voir – parce qu'il n'y a en elle aucun écart, aucune Différence d'où naît la lumière, où puisse se glisser le regard¹⁷.»

Tout l'enjeu de la philosophie de Michel Henry se trouve ici, dans ce désir de fonder la vérité traditionnelle, représentative, sur une nouvelle¹⁸ vérité plus profonde. Cette vérité qu'il nomme «vérité originaire» est celle de l'ego, non pas en tant qu'être rationnel, en tant que «substance pensante», mais en tant qu'être affectif. Tout ceci est exprimé clairement au tout début de *L'essence de la manifestation* :

Le problème de la vérité est plus originaire que celui de la raison. [...] En tant qu'il est l'objet d'une position rationnelle,

l'ego cogito est subordonné à un horizon de vérité. [...] Comment et pourquoi, cependant, l'être de l'ego est ce qui doit conduire, et cela d'une façon originaire, la problématique de la vérité, cela ne peut se comprendre que si un tel être est interprété comme *ce qui réalise dans son accomplissement même* toute vérité comme telle. L'être de l'ego est la vérité. Non point, il est vrai, cette vérité qui n'est possible que par la transcendance et comme l'œuvre même de celle-ci, mais une vérité plus haute en origine, plus ancienne, et sans laquelle la transcendance elle-même ne serait pas. À une telle vérité, qui n'est pas différente de l'ego lui-même et qui constitue son *être* même, nous donnons le nom de vérité originaire. C'est seulement lorsqu'elle est capable de remonter à l'origine que la problématique de la vérité se révèle identique à celle de l'ego¹⁹.

Descartes ne se trompait donc pas lorsqu'il affirmait que la première vérité absolue se trouvait du côté de l'ego. Mais ce n'est pas en tant que «raisonnement» que l'*ego cogito* nous offre cette première vérité, mais en tant que condition de possibilité de la vérité.

La vérité

Plus qu'une simple connaissance floue, imprécise ou douteuse, la connaissance de l'affectivité est la plus certaine de toutes. Le sujet, par son affectivité, nous offre un accès à une vérité absolue. Sur ce point, Michel Henry rejoint Ferdinand Alquié :

Il est un domaine où, tout au contraire, la conscience affective atteint une certitude supérieure à celle de la science. Si, cette fois, la conscience intellectuelle ne peut la réfuter, ce n'est plus seulement parce qu'elle est d'un autre ordre, mais parce qu'elle n'atteint pas une évidence comparable à la sienne. Il est, en la conscience affective, un savoir indéniable irréfutable, le savoir de soi²⁰.

Encore une fois, ceci se vérifie aisément dans l'expérience commune. En effet, on ne saurait imaginer quelque chose comme un faux plaisir ou une fausse angoisse. C'est ce que Descartes avait

découvert dans son analyse des sentiments perçus dans les rêves²¹. Ce que nous ressentons dans les rêves ne saurait en aucun cas être faux puisque nous le ressentons effectivement. Ce que le langage commun veut signifier lorsqu'il qualifie un sentiment comme faux n'est que l'évanescence de ce sentiment, d'un plaisir par exemple, qui serait créé artificiellement ou pour de mauvaises raisons. Le plaisir lui-même ne peut être nié, seul celui qui le ressent est en mesure d'affirmer et de confirmer s'il y a ou pas plaisir, angoisse, douleur, etc.

[L]'illusion ou l'erreur ne concerne jamais le sentiment lui-même et ne lui est jamais intérieure, comme telle elle ne saurait mettre en cause la détermination phénoménologique de sa réalité. L'illusion ou l'erreur se trouve toujours hors du sentiment dans l'interprétation que s'en donne la pensée. Ce qu'on appelle des sentiments faux ou illusoire sont des sentiments mal compris²².

Il faut insister. Il ne peut y avoir d'illusion dans le domaine des sentiments ou du senti en générale. Ce qui est faux dans une illusion, tel un mirage par exemple, c'est l'information que cette illusion nous donne sur le monde. Je peux donc vérifier si ce que je perçois est réel ou non. Dans le cas du senti, c'est tout différent puisque le lieu de vérification se trouve dans la personne elle-même, mieux encore, dans le senti lui-même. Il s'agit d'une connaissance absolument certaine parce qu'elle est directe et sans intermédiaire. Il n'y a aucune distance entre l'affectant et l'affecté. Il y a donc identité du connu et du connaissant.

Michel Henry verra dans cette connaissance absolument certaine une critique de ce qu'il appelle le *monisme ontologique*. Le monisme ontologique est la réduction de l'être à un seul type de manifestation et donc à un seul type de connaissance possible, c'est-à-dire celle de la représentation qui demande une certaine distance. Pour que l'être se manifeste dans la représentation, il faut un sujet et un objet, une perception et un perçu, une donation et une réception. Nous retrouvons alors le thème classique de la dualité.

Ce qui se cache dès le départ entre le sujet et l'objet, c'est une seule et même essence, et le dualisme traditionnel est un monisme ontologique. Mais l'unité essentielle dont le monisme ontologique est le titre, n'est pas, si elle la fonde, l'unité du sujet et de la détermination ontologique, ce qu'elle signifie, c'est l'unicité du mode de manifestation conformément auquel l'étant se réalise dans le sujet qui n'est autre que ce mode de manifestation comme tel²³.

Sous l'angle de la vérité, nous pourrions affirmer que le monisme ontologique est une critique de la vérité-adéquation classique qui reprend d'ailleurs la structure intentionnelle de la raison que nous venons d'expliquer. Pour Levinas, cette structure est fondamentale et il en fait le principe de sa philosophie. Entre le Même et l'Autre se trouve l'infini qui ne pourra jamais se résorber en totalité. «En effet le Même ne peut rejoindre l'Autre que dans les aléas et les risques de la recherche de la vérité au lieu de reposer sur lui en toute sécurité. Sans séparation, il n'y aurait pas eu de vérité, il n'y aurait eu que de l'être²⁴.» Le contact entre le Même et l'Autre, entre le connu et le connaissant est impossible bien qu'un rapprochement soit possible en parcourant les risques de l'ignorance, de l'erreur et de l'illusion. La quête de la vérité est infinie.

Si nous en restions là, l'étude de la manifestation de la manifestation deviendrait impossible, ce que les philosophes ont longtemps cru. Avec quelques ajustements de terminologie, nous pourrions reprendre ici l'essentiel de la *Critique de la raison pure* de Kant. En effet, à partir du monisme ontologique, la raison est incapable de sortir du cadre de la représentation afin d'étudier sa propre constitution. Le Même est tout entier tourné vers l'Autre.

[L'intentionnalité] 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 l'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, privée de ses biens les plus propres, se trouve dès lors abandonné, sans appui, perdu²⁵.

Les pouvoirs de la raison se trouvent ainsi limités à la structure intentionnelle et représentative. Michel Henry ne remet pas en question cette limite de la raison, l'erreur du monisme ontologique est plutôt de conclure de cette limite qu'il nous est impossible de connaître ce qui n'entre pas dans le cadre de la représentation. Il s'agit d'une réduction, il y a perte. «La raison doit être critiquée, elle doit l'être foncièrement et dans un but suprêmement positif, non pas seulement pour dénoncer ses limites et humilier en elle l'esprit humain, mais pour la dépasser, elle et son mode spécifique de visée comme un obstacle à la connaissance absolue et découvrir au-delà d'elle le lieu originaire de l'esprit²⁶.»

Cette réduction, coupant toute compréhension possible de la manifestation de la manifestation et donc de l'affectivité, produit une dévalorisation de la sensibilité qui est pourtant une partie de notre être et une forme de connaissance, une manière d'interpréter la réalité qui est plus certaine que toute autre étant ressenti immédiatement et non pas à distance. C'est donc un nouveau fondement de la connaissance que nous propose Michel Henry, fondement qui produit un renversement par rapport à la tradition. La raison trouve désormais son fondement dans l'affectivité, elle y est subordonnée. Ce nouveau fondement de la connaissance peut se traduire par une affirmation simple qui porte pourtant en elle à la fois une thèse phénoménologique, une thèse ontologique et possiblement la fondation d'une éthique : «Tout comprendre est affectif²⁷.»

Michel Henry se trouve à revaloriser un type de connaissance et donc de vérité qui fut oublié ou ignoré par la tradition philosophique, pour en faire le fondement de toute vérité. La vérité n'est alors plus une somme d'informations abstraites plus ou moins accessible, mais bien ce que possède par excellence le sujet parce qu'elle forme ce qu'il est : «Plus originaire que la vérité de l'être est la vérité de l'homme²⁸.»

L'auto-affectivité

Cette critique du monisme ontologique et la revalorisation de la sensibilité conduisent à une étude approfondie de l'affectivité dans l'ouvrage majeur de Henry, *L'essence de la manifestation*.

Il faut tout d'abord éviter la confusion. Bien que l'affectivité se découvre à travers l'étude du corps, elle n'a rien à voir avec les sens. «Ce qui se sent sans que ce soit par l'intermédiaire d'un sens est dans son essence affectivité²⁹», affirmera Michel Henry. Que peut-on sentir sans que ce soit par l'intermédiaire des sens? Les sentiments bien sûr. Il faut donc comprendre l'affectivité à partir de l'idée d' «être affecté par...» Nous pourrions alors nous questionner sur le caractère immédiat des sentiments, si important pour la philosophie de Michel Henry, puisque les sentiments présentent habituellement une structure intentionnelle, ce qui demande un objet et donc une distance. En effet, la plupart des sentiments peuvent être causés par un objet ou un événement externe donnant une impression d'intentionnalité, mais en réalité le sentiment en tant que ce qu'il est, en tant qu'il est vécu par un sujet, se présente immédiatement. Cela se comprend particulièrement bien à partir de l'angoisse. L'angoisse, au sens de Kierkegaard, est un exemple parfait de la transparence du sentiment puisqu'il n'a ni objet qui le provoque ni objet vers lequel il se dirige. L'angoisse nous prend tout entier, sans avertissement ni explication, et nous plonge dans un vertige abyssal. Devant nous, les possibilités se multiplient jusqu'à ébranler notre existence, nous laissant entrevoir le néant. L'angoisse se tient donc en elle-même, elle ne se porte pas vers l'extérieur, vers un objet. Au-delà de leur structure intentionnelle apparente, tous les sentiments possèdent cette transparence. Les sentiments ne se dédoublent pas tel un objet qui doit être perçu par un sujet, ils *s'éprouvent*. On ne sait ce qu'est la peur, l'amour, la tristesse, etc. qu'en nous référant à nos propres expériences de peur, d'amour, de tristesse, etc. C'est à ce niveau que Michel Henry fonde l'auto-affectivité.

Cette transparence du sentiment permet à l'affectivité de ne présenter aucun dédoublement, aucun écart, aucune distance. L'auto-affectivité n'est donc pas un rapport à soi, mais une pure transparence, pure immanence où il n'y a rien d'extérieur.

En ce qui concerne le sentiment et son rapport à soi, la prescription de l'*eidos* est précisément qu'aucune dimension de repli ne peut être dépliée, de telle manière qu'il n'y a rien entre lui et lui, pas de recul possible, de telle manière que, acculé à l'être, à son être, y adhérant point par point, il lui est

livré de cette façon, en toute impuissance, dans la passivité du souffrir. Le sentiment est le don qui ne peut être refusé, il est la venue de ce qui ne peut être écarté³⁰.

Il ne s'agit pas d'une tentative d'explication à partir d'une théorie complexe, mais bien d'une analyse phénoménologique. Le sentiment est ressentit de cette manière et ne peut être compris que de cette manière.

Nous l'avons vu, Michel Henry affirme à plusieurs reprises à travers son œuvre l'identité de l'affecté et de l'affectant. Il fera de cette unité de l'affectivité l'un des points les plus marquants de sa philosophie. Pourtant, vers la fin de *L'essence de la manifestation*, Michel Henry introduira une dualité à l'intérieur de l'auto-affectivité en affirmant que par-delà l'identité de l'affectant et de l'affecté, l'affectant se fonde sur l'affecté.

L'identité avec soi du sentiment le lie à son contenu, en sorte qu'il est soumis et le supporte, et, en l'absence de tout rapport, ne se rapporte à lui qu'à l'intérieur d'un «souffrir» et comme ce «souffrir» qui le détermine ultimement et constitue en lui l'essence de l'affectivité³¹.

Souffrance, réceptivité, passivité, Michel Henry fera reposer toute sa philosophie sur une impuissance fondamentale, condition de possibilité de l'affectivité, dédoublant ainsi en apparence ce qu'il affirme pourtant être une identité. Ce rapport à soi qui n'est pas un rapport d'une chose à une autre, ce paradoxe apparent forme ce qu'il nomme «l'épaisseur du sentiment» et c'est justement ce repli du sentiment sur lui-même qui rend possible le Soi.

Ce qui se sent soi-même, de telle manière qu'il n'est pas quelque chose qui se sent, mais le fait même de se sentir ainsi soi-même, de telle manière que son «quelque chose» est constitué par cela, se sentir soi-même, s'éprouver soi-même, être affecté par soi, c'est là l'être de la possibilité du Soi³².

Le sentiment, l'affectivité, est nécessairement une donation et une réception, un senti et un sentant. Son unité peut sembler

mystérieuse, mais elle n'est autre que ce que nous sommes. Je *sais* que je ressens la peur et je *sais* que je subis cette peur comme quelque chose qui proviendrait de l'extérieur, mais ce n'est pas le cas. La sensation de la peur est antérieure à toute compréhension rationnelle, à toute représentation. L'autonomie du sujet se trouve dans son pouvoir de s'affecter lui-même. Le soi est constitué de l'auto-affectivité. Être un sujet signifie tout d'abord être capable de s'éprouver.

Il s'agit bien entendu du point le plus délicat de toute l'œuvre, point où l'esprit doit prendre du recul afin de se ressaisir autrement. On pourrait aller jusqu'à parler de conversion du regard ou d'ouverture d'esprit. La difficulté vient bien entendu que cela paraît paradoxal. Comment peut-on parler d'un rapport à un seul terme? Ou encore, on pourrait réduire le tout à une simple formule tautologique où affectivité = affectivité, formule que l'on pourrait concevoir comme «la condition dernière à laquelle "il faut bien s'arrêter"³³» mais qui n'a alors rien à nous apprendre. En réalité, si cela nous semble difficile à comprendre et à accepter, c'est que le monisme ontologique réduit notre champ de compréhension et c'est précisément ici que se trouve l'enjeu de cette critique.

Le résultat le plus immédiat et le plus évident d'une telle interprétation [parlant du monisme ontologique] fut de rendre inaccessible à la pensée philosophique l'idée même d'une réception qui ne serait pas par essence la réception d'un contenu extérieur et comme tel étranger au pouvoir qui le reçoit³⁴.

Mais comme nous l'avons vu, l'être se manifeste de deux manières: il se présente à la lumière de la raison et il s'éprouve. L'être peut être observé par un autre être, mais il peut également s'observer lui-même. Cette réception de l'affectivité par elle-même est la pure transparence de la conscience à elle-même. Et c'est de cette transparence que nous pouvons tirer une vérité plus certaine que toute autre puisque cette vérité est notre être. Ferdinand Alquié l'exprimera simplement:

[Dans] l'affectivité, l'être, pour la première fois, semble se manifester de façon irrécusable et directe. Dans ce cas, en effet, l'être à atteindre n'est autre que celui que nous sommes pour nous-mêmes. Notre certitude peut dès lors devenir totale. La chose recherchée ne participe pas de l'extériorité, que peuvent mettre en doute idéalisme ou solipsisme. Elle est notre sensation, notre plaisir, notre tristesse. Elle est, par nature, évidence³⁵.

Il s'agit d'une révélation au sens le plus profond du terme. L'affectivité est ce par quoi l'être se révèle à lui-même, se manifeste à lui-même. «L'affectivité est la révélation de l'être tel qu'il se révèle à lui-même dans sa passivité originelle à l'égard de soi, dans sa passion³⁶.» L'être se perçoit, il s'apparaît dans une forme de connaissance tout à fait différente de celle de la représentation. Révélation immanente où l'affectivité se reçoit elle-même, il n'y a aucun besoin d'espace ou de distance comme cela est le cas dans la représentation. L'être, en l'affectivité, est présence.

Conclusion

Ce renversement que produit Michel Henry est-il tout à fait justifié? On peut avoir l'impression, en lisant *L'essence de la manifestation*, que la conclusion se trouve déjà au point de départ, que l'on reprend tout continuellement. On sent chez Michel Henry un désir d'accorder une importance capitale à l'individu avant tout développement. On pourrait également se questionner sur l'utilisation de la phénoménologie qui conduit inévitablement à une étude du sujet lui-même. Mais de tels soupçons ne sont que la dernière ligne de défense du monisme ontologique refusant toute connaissance qui ne répond pas à ses attentes de représentation. La raison ne peut accepter ce qu'elle est incapable de voir et ne peut accepter d'être limitée comme le démontre bien les antinomies de Kant où la raison s'épuise sans fin.

Michel Henry veut tout d'abord une revalorisation de la sensibilité qu'il veut établir en fondement par rapport à la raison et à l'action.

Que l'affectivité détermine l'action et la précède comme son essence, comme la source d'où elle découle nécessairement, cela veut dire l'impuissance du vouloir et de l'action à l'égard du sentiment doit être recherchée, non dans le vouloir ni dans l'action elle-même, mais précisément dans ce qui les détermine et leur sert de fondement, et constitue leur essence, à savoir dans le sentiment lui-même³⁷.

Il ne s'agit pas pour Michel Henry d'un saut ou d'une soumission à une foi qui ne peut se justifier. Non, cette primauté de l'affectivité s'éprouve en une parfaite évidence, plus certaine qu'aucune connaissance fondée sur la représentation. Encore une fois, l'erreur serait de tenter de comprendre, d'encercler, de limiter la connaissance de l'affectivité par celle de la raison. « [Le pouvoir de la pensée] est par principe incapable de saisir, c'est-à-dire de laisser être et se développer, la vérité incluse dans le sentiment et qui lui est identique comme son affectivité même, en tant que le Logos de la transcendance est irréductible au Logos de l'affectivité³⁸. » Michel Henry va donc jusqu'à donner un Logos propre à l'affectivité, Logos dont le langage est irréductible à celui de la pensée parce que le langage du sentiment est formé du sentiment lui-même et ne laisse donc aucune possibilité de symbolisation qui demanderait un recul, une distance et donc une sortie de l'affectivité. Si l'on peut parler d'un Logos de l'affectivité, c'est parce que l'affectivité est une révélation de l'être, une interprétation du réel, au même titre que la raison, mais comme son contenu n'est autre que le sentiment lui-même, cette révélation est absolument vraie et exempte de toute erreur. L'erreur ne peut provenir que de la mise à distance, que de la tentative de la raison de comprendre et d'interpréter ce qui est hors de son champ de vision.

Le but de Michel Henry n'est certainement pas de rejeter la connaissance de la raison pour la remplacer par un autre type de connaissance qui serait absolument certain. La critique du monisme ontologique n'attaque que la réduction des manifestations « acceptables » de l'être à celles de la représentation. L'affectivité est fondamentale et possède un niveau de vérité supérieur à celui de la raison, mais cette dernière reste complémentaire et nécessaire.

L'affectivité seule ne pourrait guider l'homme. Il faut un dialogue constant entre ces deux types de connaissance et ce dialogue n'est rendu possible que par la philosophie. D'où la mise en garde que nous offre Ferdinand Alquié : « La conscience affective ne se soucie pas de comprendre. Comprendre est la fin essentielle de la philosophie. La conscience affective nous conduit au rêve, peut nous mener à la folie. La philosophie est lucidité et sagesse³⁹. »

-
1. Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, Paris, Presses universitaires de France, Paris, 1963, p. 53.
 2. Michel Henry, *Phénoménologie de la vie*, Tome II : *De la subjectivité*, Paris, Presses universitaires de France, 2003, p. 11.
 3. *Ibid.*, p. 13.
 4. Gabrielle Dufour-Kowalska, *L'art et la sensibilité. De Kant à Michel Henry*, Paris, Vrin, 1996, p. 26.
 5. Michel Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000, p. 31.
 6. Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, p. 109.
 7. René Descartes, *Discours de la méthode*, Paris, GF-Flammarion, 1992, p. 54.
 8. Nous précisons qu'il s'agit d'une caricature de la philosophie de Descartes, puisqu'à plusieurs endroits nous pouvons trouver des positions plus nuancées que celle d'un dualisme naïf. Nous pouvons penser aux réponses qu'il offrit au questionnement d'Élisabeth ou à la lettre à Plempius.
 9. Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, Chicago, The University of Chicago Press, 1949, p. 328.
 10. Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre* [1947], 9^e éd., Paris, Quadrige/PUF, 2004, p. 21.
 11. Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris, Presses universitaires de France, 1965, p. 148.
 12. Michel Henry, *Incarnation*, p. 9.
 13. Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, p. 288.
 14. Michel Henry, « La question du refoulement », dans Roger-Pol Droit (dir.), *Présences de Schopenhauer*, Paris, Grasset, 1989, p. 281.
 15. Ferdinand Alquié, *La conscience affective*, Paris, Vrin, 1979, p. 185.
 16. Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur*

- l'ontologie biranienne*, Paris, Presses universitaires de France, 1965, p. 148.
17. *Ibid.*, p. 278.
 18. Cette idée de nouveauté n'est pas à prendre au sens d'une fabrication de quelque chose qui n'existait pas avant, mais au sens de l'explicitation de quelque chose qui à toujours été là. C'est dans ce type de nouveauté que se trouvent toute la force et la profondeur de la véritable philosophie. La nouveauté au sens de fabrication peut bien entendu être utile pour un temps, mais ne sera jamais que chimère temporaire, assemblage de ce qui est naturellement hétérogène.
 19. Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, p. 47.
 20. Ferdinand Alquié, *La conscience affective*, p. 174.
 21. Voir René Descartes, *Passions de l'âme*, Paris, Flammarion, 1996, article 26.
 22. Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, p. 709.
 23. *Ibid.*, p. 107.
 24. Emmanuel Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* [1949], Paris, Le livre de poche, 2003, p. 54.
 25. Michel Henry, *Phénoménologie de la vie, Tome I, De la phénoménologie*, Presses universitaires de France, Paris, 2003, p.63.
 26. Gabrielle Dufour-Kowalska, *Michel Henry. Un philosophe de la vie et de la praxis*, Paris, Vrin, 1980, p. 18.
 27. Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, p. 603.
 28. *Ibid.*, p. 53.
 29. *Ibid.*, p. 557.
 30. *Ibid.*, p. 593.
 31. *Ibid.*, p. 590.
 32. *Ibid.*, p. 581.
 33. *Ibid.*, p. 590.
 34. *Ibid.*, p. 293.
 35. Ferdinand Alquié, *La conscience affective*, p. 176.
 36. Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, p. 586.
 37. *Ibid.*, p. 824.
 38. *Ibid.*, p. 711.
 39. Ferdinand Alquié, *La conscience affective*, p. 183.