



Le problème du temps chez Michel Henry : L'origine de l'espacement

Par FRANCESCO PAOLO DE SANCTIS

Université Marc Bloch de Strasbourg II – Università Ca' Foscari Venezia

*Le Dasein est le temps lui-même, il n'est pas dans le temps [...].
L'homogénéisation, c'est conformer le temps à l'espace, à la pure
présence.*

(M. Heidegger, Der Begriff der Zeit.)

*Heidegger retient de l'analyse classique du temps sa triple structure,
passé, présent, futur, [...] [comme] des modalités co-originales de
l'existence, des ekstases.*

(F. Dastur, Heidegger et la question du temps.)

Résumé Le problème du temps chez Michel Henry n'a pas encore fait l'objet d'une étude séparée. Le rejet abrupt de cette question chez l'auteur n'a certainement pas favorisé l'intérêt des critiques pour ce sujet. Dans un premier temps, en 1963 dans *L'Essence de la manifestation*, Michel Henry considère le problème du temps (à travers le filtre du *Kantbuch* de Heidegger) comme étant le « même » que celui de la réceptivité, soit en le renvoyant à l'auto-affection. Celle-ci étant comprise comme opposée ou, mieux encore, comme « étrangère » au kantisme, en tant qu'elle est affection pathétique de soi à soi. Puis, en 2000, dans *Incarnation*, Michel Henry conteste au « flux temporel » des *Leçons pour une conscience intime du temps* de Husserl la volonté néantisante du moment présent, tout en l'utilisant subrepticement dans des moments clés de son argumentation ; il lui oppose le sens de l'« apparaître » s'auto-fondant. Enfin, nous proposons de reprendre les concepts henryens d'« effort » et de « pouvoir-toucher », présents dans la deuxième partie d'*Incarnation*, pour penser une « origine de l'espacement » préalable à la pensée de la temporalité ek-statique comme à celle de l'espace.

La plupart des études consacrées à la phénoménologie matérielle (ou phénoménologie de la vie) de Michel Henry se bornent à en exposer les acquis, dans le meilleur des cas à partir d'une problématique originale. Souvent, le confinement dans la paraphrase et le manque d'esprit critique ne font de ces travaux que de bons outils pour des lectures introductives, l'article devenant une sorte de guide synoptique¹. Plus souvent encore, à ce souci de fidélité interprétative, par soi légitime et indice de sobriété, s'ajoutent — pour utiliser des euphémismes — une bonne dose de prosélytisme ou une « affinité élective » de fond envers l'auteur de *C'est moi la vérité*, d'*Incarnation* et de *Paroles du Christ*. Ce qui ne fait qu'accentuer, pour reprendre un mot de Jaspers², le caractère « térébrant » de sa philosophie. Les détracteurs tombent alors dans les mêmes ornières que les hagiographes. De manière opposée mais analogue, Michel Haar, au lieu de dégager avec rigueur les conclusions d'une analyse qui aboutit à un éreintage, laisse, par une vieille rhétorique idéologique et un sursaut d'assurance personnelle, sa hache verbale fendre l'air vers la pensée henryenne, voire vers toute pensée³. Le ton pamphlétaire et l'hostilité savent s'emparer de la plume des critiques comme les ritournelles et le manque d'audace s'emparent de celle des « disciples ». Mais Michel Haar n'était pas non plus Georges Bataille. Il est « trop tard » pour résumer le non-historial, dit-il ; l'histoire a déjà suivi son cours, avec ses condottieres.

Aucune analyse n'a été expressément dédiée au problème du temps chez Michel Henry. C'est que celui-ci ne laisse aucune place à une piste différente de la sienne, celle de « l'éternel présent de la vie [...] »⁴. Il est donc vraisemblable que plus le style et le contenu sont péremptoires, plus l'histoire de la critique en est déterminée dans son fond.

Cette tendance est renforcée par le fait que la phénoménologie de Michel Henry, pour ainsi dire, se réclame elle-même de son propre système,

¹ Le texte d'A. P. Viola en est un exemple (*Dal corpo alla carne. La proposta fenomenologica di Michel Henry in Incarnazione*, Caltanissetta-Rome, Salvatore Sciascia editore, 2005) : il reprend le parcours d'*Incarnation* en suivant la même structure, page par page, du livre !

² X. Tillet l'adressa déjà à M. Henry lui-même : « Michel Henry : la philosophie de la vie », *Philosophie*, 15, 1987, p. 3-20.

³ M. Haar, « Michel Henry entre phénoménologie et métaphysique », *Philosophie*, 15, 1987, p. 21-29.

⁴ M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000 (dorénavant : *I*), p. 91.

à savoir qu'aucune force centrifuge ne semble l'alimenter. Il n'y a pas de vraies ruptures dans ses développements, mais plutôt des ajouts ou des approfondissements d'une même intuition principale, au fond assez simple : la phénoménalisation sous laquelle tout ce qui est nous est donné, correspond à la matière impressionnelle de l'auto-révélation de soi à soi. C'est pourquoi, dans ce travail, nous préférons employer l'expression « phénoménologie matérielle » à celle, équivalente pour désigner la pensée henryenne, de « phénoménologie de la vie ».

Cette approche de la phénoménologie la présente comme une série de cercles concentriques, comme ceux qui rayonnent lorsqu'une pierre est jetée dans l'eau d'un étang. Cela renvoie à la question de l'*auto-affection*, leit-motiv ou plutôt mot d'ordre qui fut utilisé dès *L'Essence de la manifestation* (1963) jusqu'à *Incarnation* (2000)¹, et qui désigne justement ce mouvement affectif et non objectif (*affection*) de venue à soi (*auto-*). On sait que le concept d'auto-affection n'est pas une création *ex nihilo* de Michel Henry, mais qu'il l'a emprunté à Kant, « au point d'en faire un concept occupant le cœur, le centre, le noyau de sa pensée, dans un sens qui n'a plus rien à voir avec celui de Kant »². Or, la question de l'auto-affection a un lien direct avec celle de la temporalité, notamment pour des raisons philologiques. C'est en effet un concept kantien qui joue un rôle central dans la lecture heideggerienne de la *Critique de la raison pure*.

1. Contre une *Form de distance* : Kant par le *Kantbuch*

En guise de préambule nous pouvons dire que, de manière générale, *L'Essence de la manifestation* se confronte indirectement à Kant par le moyen du *Kantbuch* de Heidegger, visant la direction d'un Soi s'éprouvant par auto-affection. Chez Kant, l'« auto-affection » est la structure du sens interne (*innere*, qui peut aussi se traduire par « intime »), à savoir le temps lui-même comme ce qui modifie (*affectiren*) toute perception pour autant

¹ Il y a eu élaboration et remaniement conceptuels sans changement décisif. Il semble que Henry ait retrouvé les premières ébauches biographiques de ce concept (qui constitue selon lui l'aspect le plus nocturne et le plus propre de l'homme) dans l'expérience du maquis, de la résistance contre Vichy en 1944. D'après la veuve de Michel Henry, le journal intime de jeunesse, où se trouveraient ces premières intuitions, sera bientôt publié.

² P. Audi, *Michel Henry*, Paris, Les Belles Lettres, 2006, p. 134.

qu'elle est ordonnée selon un rapport de succession¹. D'après le phénoménologue, Kant aurait aussitôt posé un devenir ek-statique (une forme pure *a priori*) face à la possibilité de tout moi d'être Soi — et Heidegger fit le même geste, en désignant le sens de l'être du *Dasein* comme le hors-de-soi, l'*Außer-sich* d'une *Zeitlichkeit*². Nous rappellerons l'importance d'une telle position pour l'économie de la première *Critique* tout entière, puisque Kant, en envisageant cette affection comme affection par la succession de moments différents, arrive à démontrer (de manière, faut-il le dire, simple et géniale) l'existence d'une réalité externe soustraite au flux temporel — à savoir justement de ce qui y subsiste : l'intuition interne est liée à quelque chose d'immuable, qui ne peut être *en* moi (car je suis succession temporelle), donc le *hors* de moi est aussi certain que le temps lui-même³. Nous nous proposons donc, dans ce travail, d'avancer dans le traitement de l'auto-manifestation absolue de la phénoménologie de la vie face au problème du temps, de ce « médium transcendantal », selon le mot de Kant, où toute chose nous est donnée, et qui semble introduire un écart dans cet « auto- ».

Quel fondement transcendantal ?

L'essence de la manifestation est la manifestation de soi à soi-même par l'être-affectif de l'ego : elle est donc « révélation originaire », « la vie transcendantale de l'ego absolu en tant qu'elle est l'ultime fondement »⁴. Les termes de « fondement » et d' « originaire » nous conduisent à un lexique qui nous permet de penser la position henryenne en partant d'un problème fort circonscrit. Pour autant que la problématique du temps concerne le fondement de la pensée henryenne, il est possible d'en dégager une problématique qui interrogera de près les bases de la phénoménologie matérielle.

Michel Henry relève aussitôt l'entrecroisement que le problème du temps donne à la phénoménologie : « Le temps est justement compris depuis

¹ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Stuttgart, Philipp Reclam, 1966 ; je traduis sur la base de la trad. française *Critique de la raison pure*, sous la dir. de Ferdinand Alquié ; trad. de l'allemand par Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty à partir de la trad. de Jules Barni, Paris, Gallimard, 1990 (dorénavant : *CRP*), B 51.

² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, p. 365, cité dans *I*, p. 58.

³ La célèbre « Réfutation de l'idéalisme » ajoutée à la deuxième édition, *CRP*, B 275-6.

⁴ M. Henry, *L'Essence de la manifestation*, Paris, PUF, 1963 (dorénavant : *EM*), p. 53.

Kant comme ce qui rend possible en général une manifestation, c'est-à-dire son essence¹. » Si Kant avait raison, le problème de l'essence de la manifestation, dès son titre, disparaîtrait aussitôt dans une reprise de la première *Critique*. Kant lui-même désigne le temps comme la condition universelle des phénomènes. S'il y a des phénomènes qui n'arrivent pas dans l'espace, par exemple les sentiments (objet de longues et profondes analyses dans *L'Essence de la manifestation*), tout arrive dans le temps et à travers des rapports de temps. Il est notoire que la déduction kantienne des catégories se résout dans le schématisme grâce au médium universel du temps, qui transforme les catégories en langage temporel. En outre, même en voulant rester à un niveau moins technique, le sens commun ne semble pas donner tort à Kant. S'il y a succession parmi les expériences que nous avons des phénomènes, « succession » qui par définition ne reste jamais égale à elle-même en tant que succession, mais s'accomplit en expériences — et notre existence est justement ce lent et inépuisable écoulement —, alors il n'existe jamais d'expérience en soi, hors du temps, comme celle de Dieu ou de l'idéalisme auto-créateur de la réalité externe ; on ne voit donc pas comment les phénomènes, les manifestations, les « *Erscheinungen* » pourraient se dégager du temps. Bref, on encourt le danger du berkeleisme.

La position de Michel Henry n'est cependant compréhensible qu'à partir de son horizon de phénoménologie transcendantale. Il ne s'agit ni de renier certains acquis importants du kantisme, ni même de contester à tout prix ce qui semble indubitable dans notre existence, en formant ces paradoxes intéressants dont se plaignait autrefois Heidegger. Il s'agit d'une question de « réalité ». Chose qui poserait déjà un problème phénoménologique en soi, si on lit le § 7 de *Sein und Zeit*, car « plus en haut (*höher*) que la réalité (*Wirklichkeit*), se trouve la possibilité ». Bien que l'économie de la présente étude ne permette pas d'approfondir ce problème complexe, minant potentiellement le discours henryen, les intentions de *L'Essence de la manifestation* sont suffisamment claires : ce qui ne peut pas être posé comme fondement, de manière inconditionnée et ultime, doit poser son socle sur quelque chose d'autre.

Faut-il chercher ce qui supporte la tortue qui soutient l'éléphant qui soutient le monde, comme dans la légende indienne dont se moque Locke ? Non, car il ne s'agit pas d'un principe métaphysique, d'un *hypokeimenon* ou, comme dit Locke, d'un *substratum*. En cela, le parcours de Michel Henry est *hyper-kantien* : « La philosophie est par essence transcendantale, sa tâche est

¹ *EM*, p. 227.

de comprendre *a priori* comment telle ou telle chose est possible¹ », et cela *en vertu d'une vision précise de la tâche de la méthode phénoménologique*. Mais procédons par ordre.

Penser le temps comme ce qui est identique à l'essence de la manifestation, à savoir comme l'*a priori* indépendant de la conscience sous lequel tous les phénomènes sont donnés, signifie, selon Michel Henry, comprendre cette essence comme l'essence de l'ego. Or, cela n'est précisément pas la position de Kant, mais plutôt la position de la lecture heideggerienne de Kant.

À la rigueur, dans l'*Esthétique transcendantale*, le problème reste ouvert. En effet, s'il est vrai que l'espace et le temps, qui ne sont ni des concepts, ni des qualités des choses, sont *a priori* les formes pures de la sensibilité (ou intuitions pures), et donc les conditions de nos intuitions, et s'il est vrai aussi que tout ce qu'on perçoit est dans le temps et dans des « rapports de temps » pour autant qu'il y a intuition, alors le temps se définit comme « la forme du sens interne », la condition même des intuitions. Mais cet être, pour le temps, cette *Form des inneren Sinnes* — *Sinn* étant ici à prendre dans le sens de sensibilité, de sensation —, que veut-il dire ? Y a-t-il de la sensibilité pour ce qui est interne (ou « intime ») ? La sensibilité n'a-t-elle pas plutôt à voir avec des contenus sensibles ? Tout se passe comme si Kant affirmait que le temps est la forme de ce qui donne des contenus internes. Il y a donc une donation « sensible » de l'interne des intuitions et parallèlement, en ce qui concerne le temps, une *Form*, la forme (l'ordre, la constitution) de la donation et non pas la donation elle-même.

C'est là ce que Kant déclare quand il s'agit de « déduire » le concept de temps. Le langage kantien nous entraîne déjà sur le tracé henryen : « déduire » consiste à justifier l'utilisation d'un concept, la possibilité réelle ou transcendantale de quelque chose. Arrêtons-nous sur ce passage célèbre déjà évoqué :

Le temps n'est rien d'autre que la forme du sens interne, c'est-à-dire de l'intuition de nous-mêmes et de notre état interne, [...] il détermine le rapport des représentations dans notre état interne².

Si la deuxième partie de l'analyse va dans la direction critiquée par Michel Henry (soit dans la direction du fondement de la représentation, donc d'une

¹ *I*, p. 118

² *CRP*, B 59-60 : « Die Zeit ist nichts anderes, als die Form des inneren Sinnes, d.i. des Anschauens unserer selbst und unseres inneren Zustandes. [...] bestimmt sie das Verhältnis der Vorstellungen in unserem inneren Zustande. »

forme d'extériorité hors de l'immanence du fondement de la manifestation), le choix de *Sinn* apparaît néanmoins comme ambivalent. Le temps est la forme du *Sinn*, mais le *Sinn* indique une sorte de passivité à l'égard de soi qui le mettrait en abyme. Les sens ne sont pas créateurs, c'est le temps qui leur donne forme. Il y a une perception interne s'auto-affectant, mais le temps en est le principe, le fonctionnement, une intuition non sensible, mais pure *a priori*. Malgré la simplicité et la clarté, Kant laisse donc entrouvert une sorte de chemin qui pourrait conduire à une sensibilité interne de type passif pré-henryen, de pure constitution à travers l'intuition de nous-mêmes, si le temps n'y entraînait que comme une *Form*, une détermination, une sorte de « mise en ordre » des intuitions internes. Il faudrait penser avec plus d'attention les difficiles rapports entre les conditions *a priori* et les contenus de la sensibilité — qui en ce cas, étant internes, coïncideraient avec les mêmes états internes. *On peut penser que pour Kant le temps dispose des contenus de la sensibilité, mais ne les éloigne pas nécessairement lors de l'affection.*

Mais un tel chemin n'est pas celui attribué à Kant par Henry. La lecture de la première *Critique* filtrée par celle du *Kantbuch* conduit celui-ci à aller dans le sens d'un temps créateur d'une distance des affections, et finalement à élaborer la critique suivante : « *Le temps n'est pas seulement identique à l'essence de la manifestation comprise comme l'objectivation, il apparaît en fait comme ce qui fonde cet acte d'objectivation dans sa possibilité la plus ultime*¹. » C'est Heidegger qui pense le temps comme ce qui assure la possibilité de l'objectivation, la mise à distance des objets, la perception de quelque chose en général. Si l'objectivation constitue l'essence de la manifestation pour le kantisme, Heidegger nous apprend à penser le temps comme l'essence de l'essence de la manifestation. Michel Henry le cite lui-même à ce propos : « Le moi, en formant originairement le temps, c'est-à-dire *comme temps*..., forme la nature de l'objectivation et son horizon². » Il y a donc un glissement qui, tout en maintenant un certain degré de pertinence, représente *déjà* une interprétation *originale* du transcendantalisme du philosophe de Königsberg. Entrevoir une homogénéité entre l'« ego » et le temps fut même l'une des intuitions les plus profondes du *Kantbuch*. Il est normal, dès lors, que Michel Henry, qui connaissait sûrement ce dernier mieux que la première *Critique*, ait pu affirmer que résoudre le problème du temps, cela signifie découvrir le processus qui met en acte toute objectivation. Bref, une critique décisive à l'encontre de l'identification

¹ *EM*, p. 228. Les italiques, sauf indication contraire, sont toujours des auteurs.

² M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, cité par *EM*, p. 228 (italiques de M. Henry).

ego = temps (analogue à l'identification *Dasein = Zeitlichkeit*) frayerait le chemin à une nouvelle pensée de l'ego comme ipséité entièrement immanente, excluant d'entrée de jeu toute mise en forme, ou toute ex-position formelle : le temps est tout sauf une représentation, une *Vor-stellung*, le poser-devant d'une dimension qui serait celle des objets, de ce qui résiste-contre (*Gegen-stände*). Ce qui est encore plus remis en question, c'est alors sa *nécessité* dès lors que l'on se trouve dans une philosophie transcendantale. « Die Zeit ist eine *notwendige* Vorstellung¹ », nous disait en effet Kant. Pour Michel Henry, elle est bien nécessaire, mais, ajoute-t-il inflexible sur la portée de cette étymologie, ce n'est pas une *Vor-stellung*.

L'affection de soi

L'opposition la plus évidente concerne l'auto-affection : chez Michel Henry, elle est, du moins dans ses lignes générales, facilement intelligible. Elle se présente comme un rejet de toute représentation ou « pensée » (en tant que re-présentation d'un contenu transcendant), et de toute transcendance *überhaupt*. Elle est une immanence et une identité totale à soi, une auto-donation pure et absolue.

Quiconque a quelque notion de philosophie sait que rien n'est plus étranger à l'horizon philosophique et historique du kantisme, puisque ce dernier, en prenant comme garde-fou la finitude humaine, ne peut en aucun cas envisager une réintroduction de l'absolu dans l'acte transcendantal de connaissance. La connaissance est toujours un mélange de sensibilité et d'entendement. Et le fait que la condition *sine qua non* des *Erscheinungen* soit le temps, ne veut pas dire qu'il faille l'ériger en Absolu de la connaissance, mais plutôt qu'il faut le considérer comme sa condition nécessaire et simplement *formelle*. C'est à la suite de la mise en valeur heideggérienne du concept d'auto-affection chez Kant, que Michel Henry dira que l'essence du temps est la *réceptivité*. C'est parce que Kant est obligé d'admettre l'essence réceptive du temps (comme il le fit à propos de la sensibilité), qu'il nous permet de ne pas nous arrêter, dans la série transcendantale des fondants-fondés, au temps lui-même.

Michel Henry dégage une double signification du temps : premièrement, il est affection par soi, « l'auto-affection du temps signifie que c'est le temps lui-même qui s'affecte [...], qu'il n'est pas affecté par l'étant »². *La*

¹ *CRP*, B 58.

² *EM*, p. 229.

*lecture heideggérienne, en privilégiant la première édition de la première Critique, met en évidence une temporalité hors de l'expérience, qui permet à Michel Henry de passer à la deuxième signification, fondatrice, de l'auto-affection : l'affection de soi*¹. Le temps « originaire », comme possibilité de tout placement temporel, ouvre l'horizon du temps, comme horizon de l'être — ce plan d'étalement des étants. Le temps est formation, production à partir de soi (l'imagination productive transformera les catégories de l'entendement en langage temporel), et surtout *retour sur soi*. Avant de comprendre cette dernière affirmation qui débrouillera le temps en direction de son essence, la réceptivité, qui est aussi auto-affection, lisons ce passage, finalement clair, de *L'Essence de la manifestation* :

L'auto-affection qui constitue l'essence du temps ne s'identifie pas, toutefois, avec l'affection par soi, elle est aussi, plus profondément, affection de soi. Le temps n'est pas seulement, en effet, ce qui affecte. En tant qu'il est ce qui affecte, le temps présuppose ce qui se trouve affecté par lui. Ce qui se trouve affecté par le temps, toutefois, est le temps lui-même. *L'affection par soi trouve son fondement dans l'affection de soi*².

Examinons-en les enjeux. Si le temps est cette affection qui de soi le reconduit à soi, c'est qu'alors l'extériorité comme telle est temporelle. Le temps, pour Kant, est base des phénomènes et, comme le disait notre citation plus haut, lui-même représentation. Le temps est ainsi le *summum* du monisme ontologique lui-même, « l'ek-stase », en tant qu'*intuition* du pur horizon de la succession des étants. Nous savons que pour Kant le temps n'est pas une intuition, mais une « forme pure de l'intuition », c'est-à-dire une condition *formelle* de la succession. Il s'agit, de manière cohérente avec la démarche « critique », d'une condition *de droit*, déduite des limites de la raison qui contraignent celle-ci à ne pas avoir connaissance de la chose en soi (du noumène), mais seulement du phénomène. Pour Michel Henry, il s'agit d'un concept de part en part « spéculatif », non phénoménologique, pour autant qu'il est placé comme « temps pur » dans son contenu intuitif : la pure succession des événements. Henry a donc en vue sa « formation effective », l'affection : « *C'est dans la mesure où le temps est en sa nature intuition*

¹ La « Réfutation de l'idéalisme », avons-nous déjà remarqué, était un ajout de la deuxième édition. Nous sommes bien conscient que ces sujets sont très épineux, et le fait qu'ils mériteraient bien plus d'attention nous laisse pressentir que derrière les lectures rapides se cache une originalité de pensée bien plus profonde, et donc une *autre* philosophie, une autre vérité.

² *EM*, p. 231.

qu'il est possible comme affection de soi. Ce qui importe dans le temps [...] ce n'est pas son caractère temporel, c'est son caractère intuitif¹. » L'intuition est phénoménologiquement moins une intuition qu'un pouvoir. L'intuition du temps est le pouvoir de recevoir le temps, il est donc affection, pouvoir de réceptivité.

Il n'y a rien d'étonnant alors à ce qu'un phénoménologue « radical » tel que Michel Henry ait pu se permettre, eu égard à la place occupée par le temps chez Heidegger et chez Kant, cette conclusion paradoxale et presque « présomptueuse » par rapport aux efforts de ses maîtres :

L'intervention du temps dans la problématique de l'essence de la manifestation a du moins le mérite, et cela justement parce qu'elle constitue une simple répétition de cette problématique, de confirmer celle-ci dans la trace qui est la sienne : l'élucidation de l'essence de la réceptivité².

L'Essence de la manifestation dévoilera l'essence de la réceptivité dans l'affectivité de l'auto-révélation immanente de l'ego *dans la passivité de sa souffrance et de sa joie*³ : « Le souffrir [...] est l'essence de l'affectivité⁴. » Cela permettra à Michel Henry de s'affranchir non seulement du temps et des autres formes pures *a priori* de la sensibilité, mais aussi de la sensibilité en général : « Nous appelons sensibilité [ou sensation] (*Sinnlichkeit*) la réceptivité (*Receptivität*) de notre esprit à recevoir des représentations [...]⁵. »

2. Contre la *Form* du flux : L'impression dans la temporalité

Pour Kant, parler d'une « passivité » de la sensibilité était évidemment absurde, pour autant qu'elle possédait des formes *a priori* spécifiques⁶ — le temps étant de surcroît une *Form* qui « organise » la succession temporelle des perceptions et, dans l'imagination transcendante, « dispose » les catégories ! Chez Michel Henry par contre la réceptivité, dépouillée de toute

¹ *EM*, p. 237.

² *EM*, p. 240.

³ Pour s'en tenir au parcours textuel de *EM*, l'ouvrage le plus fidèle est aussi le premier paru sur M. Henry : G. Dufour-Kowalska, *Michel Henry. Un philosophe de la vie et de la praxis*, Paris, Vrin, 1980, p. 58 et suiv.

⁴ *EM*, p. 590.

⁵ *CRP*, B 75.

⁶ S. Marcucci, *Guida alla lettura della Critica della Ragion Pura di Kant*, Rome-Bari, Laterza, 1997, p. 58.

référence à la sensibilité, ne sera ni une faculté, un *Vermögen*, ni une capacité, une *Fähigkeit*, mais un absolu : l'utilisation d'une métaphore comme celle de la nuit désigne l'impossibilité d'échapper à soi, de se mettre à distance, de s'abolir, *et finalement de gérer les représentations*. La réceptivité est encore liée à la formation de la représentation¹ et finalement à la manifestation de l'horizon, mais « la phénoménalité de l'horizon transcendantal de l'être ne contient pas la réalité de l'acte de la transcendance qu'elle présuppose en fait »².

La réalité phénoménologique est matérielle

Pour comprendre les raisons de cette affirmation *sous l'angle du problème du temps*, nous aurons besoin de nous rendre à l'autre bout du trajet philosophique de Michel Henry : le creusement le plus explicite aura lieu dans *Incarnation*³. Croire pourtant qu'il s'agit là d'une sorte de « hantise », d'un retour du refoulé, ce serait trop beau pour être vrai. Si le temps ne préoccupait guère la phénoménologie matérielle en 1963, il aura le même destin dans les années suivantes. Le dernier grand essai d'Henry n'ouvre les portes à une confrontation au sujet du temps que pour la résoudre une fois de plus au profit d'une auto-fondation de l'affection dans la passivité du redondant « se sentir soi-même ». Trente-sept ans plus tard il semble, il faut le dire, que le temps se soit arrêté.

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. [...] 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

¹ M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris, PUF, 1985, le chapitre « La subjectivité vide et la vie perdue : La critique kantienne de l'âme », p. 87-123.

² *EM*, p. 245.

³ Le temps (à partir, comme l'on verra, de la phénoménologie husserlienne) fut aussi l'objet d'une conférence maintenant publiée dans *Auto-donation. Entretiens et conférences*, Montpellier, Prétentaine, 2002, et encore de l'important *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, 1990, qui est une vraie déconstruction des *Leçons pour une conscience intime du temps* de Husserl. Nous avons choisi *Incarnation* car ce dernier reprend ces analyses tout en les inscrivant dans le système henryen.

incapable de poser par elle-même la réalité qui constitue le contenu concret de ce monde — réalité que Kant dut demander à la *sensation*¹.

C'est la suite du texte qui nous intéresse. Michel Henry fait une importante *analogie* avec Husserl et par conséquent avec le destin entier de la phénoménologie : « C'est cette même situation que nous trouvons chez Husserl². » Elle repose sur le privilège tacite accordé aux « data de sensations ». Tout en prétendant connaître les choses de façon immédiate Husserl s'intéresse plutôt à la « signification qu'a la chose d'être donnée immédiatement »³. La *Sinngebung* le frappe plus que la *Gebung* et que le contenu de cette dernière — pour la phénoménologie matérielle la deuxième est le fondement de la première. « Mais toute signification est une irréalité, un objet-de-pensée — une "irréalité noématique"⁴. » Il y a donc pour Husserl un pôle idéal, soit celui de l'objet, à partir duquel se construisent ces « data de sensations », ce qui remplit chaque acte noétique, l'*Erfüllung* de toute *noēsis*. Michel Henry suit le fil husserlien en distinguant la *noematische Farbe*, la couleur sur la surface de l'objet, et l'*Empfindungsfarbe*, la couleur ressentie. Or, la « réalité » n'a de siège que dans cette dernière : « La réalité de la couleur se tient uniquement là où elle est ressentie en nous, dans la couleur impressionnelle ou sensuelle, dans l'*Empfindungsfarbe*⁵. » Le faire-voir, le pouvoir de mettre-devant-son-horizon, c'est l'indigence de l'apparaître. La *Sinnlichkeit* et les « data de sensations » n'auront de sens chez Kant et Husserl que pour donner une réalité à l'apparaître. Et la *méthode phénoménologique doit retracer avec précision le lieu de la naissance de la réalité*. C'est, pourrions-nous dire, une sorte de *topographie de l'Absolu*. Une géographie plus qu'une analyse de la temporalité de l'esprit.

Husserl avait déjà entrevu la réalité hylétique, sensuelle, en tant que ce qui reste *hors* de l'intentionnalité. Michel Henry se demande ce qui fait apparaître l'impression elle-même : « Ne doit-elle pas apparaître, elle aussi⁶ ? » Ce ne peut être ni une autre intentionnalité, ni un autre faire-voir, sous peine de *regressus ad infinitum*. Il faudra se centrer sur ce *pouvoir* d'une manière tout autre.

L'intuition vite oubliée de Husserl, mentionnée dans « peu de textes, laconiques », dans de véritables « éclairs textuels », fut que la conscience

¹ *I*, p. 68.

² *Ibid.*

³ *I*, p. 68-69.

⁴ *I*, p. 69.

⁵ *Ibid.*

⁶ *EM*, p. 70.

elle-même est sensuelle : « La conscience, qui est en elle-même une conscience impressionnelle, s'impressionnerait-elle elle-même, [...] rendant possible sa propre révélation¹ ? » Cette matière ne devint, cependant, que matière pour une forme qui l'in-forme (en suivant un « schéma venu de loin », dit Michel Henry, pensant au milieu de l'horizon extatique des Grecs à Kant). « Cette forme, qui fait voir une matière en soi indéterminée et aveugle, c'est pour Husserl l'intentionnalité². » La matière « aveugle » est considérée comme celle qui devrait donner naissance à la réalité, ce qui contredit la méthode phénoménologique dans sa quête de l'apparaître pur. Husserl rétablit une dichotomie qui consiste à donner un fondement aux choses elles-mêmes, *neutralisant ainsi la critique, datant d'une décennie, qui lui reprochait de tomber dans un idéalisme transcendantale*. De Kant à Husserl, de la forme pure de l'intuition à la signification de l'intuition, il n'y a qu'un pas. Il n'y a pas mise à distance, ni écart. Du surgissement de l'horizon, on arrive chez Husserl à une réalité phénoménologique de la chose³. L'« illusion » est d'attribuer le pouvoir transcendantal « à l'intentionnalité qui jette [l'apparaître] hors de soi et finalement à ce "hors de soi". L'apparaître du monde [...] se trouve subrepticement investi d'un pouvoir qu'il n'a pas »⁴. Husserl porte à l'extrême les positions de Kant, mais, comme il le fit pour le pouvoir de représentation, « l'objet est incapable de sentir quoi que ce soit »⁵.

La forme du flux temporel

La phénoménologie matérielle (dont la matière est la vie elle-même, l'élevant ainsi au rang d'une phénoménologie de la vie) est enfin prête pour passer au crible les vécus temporels des *Leçons* husserliennes sur le temps, et la structure quasi-névrotique proposée par Husserl — retour du refoulé d'une conscience impressionnelle s'auto-affectant. Chez Husserl, en effet, « la conscience intentionnelle du maintenant ne produit que l'idée du maintenant,

¹ *I*, p. 70.

² *I*, p. 71.

³ Mais le surgissement d'une distance a été aussi revendiqué comme fécond, et cela avec des bonnes raisons, en tant que « transcendance dans l'immanence », par R. Bernet à la fin de *La vie du Sujet*. La mise à distance du sujet face à soi-même, condition de relation aux autres et au monde dans le clivage ontologique de l'existant et de l'existence, est pour l'auteur co-originaire à l'impression.

⁴ *I*, p. 73.

⁵ *I*, p. 74.

la signification d'être là maintenant, d'être présent, la forme vide du maintenant et du présent »¹, sans contenu. Si l'on entend un son qui dure, le présent glisse aussitôt au « *soeben gewesen* », au tout juste passé. C'est le flux de la conscience, qui est, selon la lecture henryenne, comme *un saut perpétuel dans deux abîmes de néant*. Husserl réintroduit toujours, de manière « incohérente »², l'impression comme ce saut perpétuel, mais il n'arrivera jamais à le formaliser, à le poser comme fondement, donc à le saisir dans son essence.

Examinons le son, pris dans sa sonorité pure, et dans ses phases. Le « *soeben gewesen* » est l'intentionnalité « sous sa forme primitive », car il est écart, surgissement du dehors, « Différence ». *Le son est ainsi déjà détruit dans sa réalité*. Cependant, la phase sonore passée se noue constamment à la phase présente, et « de même en est-il pour les phases à venir qui se modifient constamment en phases actuelles et puis passées »³.

Cette *passibilité* (c'est notre mot) de la conscience du maintenant condense la portée critique d'*Incarnation* : le maintenant lui-même est un hors de soi, incapable de retenir dans la présence la réalité de l'impression, passible de tomber dans son contraire, le non-être, le « rien du tout ». Le flux temporel ne donne aucun maintenant, « à proprement parler »⁴. Michel Henry renverse cette citation de Husserl : « Dans le flux il ne peut y avoir du non-flux »⁵ ; il faut alors comprendre le différend : pour Michel Henry le non-flux serait *l'impression* — alors que, *peut-être*, pour Husserl, il serait la *mort*. Le présent est vu par Husserl comme « une limite idéale », alors que pour Michel Henry c'est tout ce dont la conscience intime du temps dispose, au point d'admettre que le son n'est plus que « le lieu de l'anéantissement ».

Pour Husserl, enfin, ce qui échappe au flux, c'est la « forme du flux »⁶, à savoir la synthèse de trois moments : rétention-présent-protention. Avec cet emploi de « *Form* », *il semblerait que Husserl soit à la recherche d'une solution kantienne*. Les *Leçons* témoignent toutefois d'une autre orientation. Qu'est-ce qui nous donne, en effet, le son dans toute sa durée ? Husserl dira qu'« un maintenant se constitue par une impression »⁷. En découvrant en premier l'impression, il la perd cependant aussitôt. Le contenu n'est rien

¹ *I*, p. 79.

² *I*, p. 81.

³ *I*, p. 76.

⁴ Des objections fort semblables, mais visant une pensée de la différence, lui furent adressées par Derrida dans *La voix et le phénomène*.

⁵ Citation de Husserl dans *I*, p. 77 (il la reprend et l'explique de nouveau à p. 92).

⁶ Citation de Husserl dans *I*, p. 78.

⁷ Citation de Husserl, dans *ibid.*

d'autre que ce qui est « déterminé par la forme de la loi », mais « la forme consiste en ceci, qu'un maintenant se constitue par une impression »¹. Circularité évidente, aussitôt définie par Michel Henry comme un « coup de baguette magique »², qui oblige cependant la phénoménologie intentionnelle à réintroduire l'impression lorsqu'il s'agit de définir la forme du flux. C'est comme si Husserl se refusait à vouloir reconnaître à l'impression une réalité formelle dernière, tout en recourant à son contenu impressionnel, à sa matière. La *Form* ne cache que la volonté kantienne de prétendre poser le flux à distance de soi, de pouvoir le voir, le viser intentionnellement, enfin de pouvoir lui donner la réalité sans union à soi. Le flux ne sera rien de destructeur pour autant qu'il a une *Form*, qu'il ne nous traîne pas dans le néant lors de la construction de ce flux lui-même. « *Form* » est ce qui est stable, constituant, fondant. Mais Husserl vit aussi son vide en tant qu'*Erlebnis*. D'où la présence d'un caractère subreptice et refoulé.

Naissance du concept de « vie »

Ur-impressionen désigne chez Husserl ce qui vient combler « ce creux de néant »³ engendré par le flux. C'est une solution qui ne satisfait pas Michel Henry, qui ne peut voir en cela qu'une simple ceinture de sauvetage à la phénoménologie intentionnelle, un postulat : « On ne peut donc, à la manière de Husserl, prendre l'impression originaire comme une existence qui va de soi, simple présupposition non questionnée sur sa possibilité intérieure⁴. » Le problème n'est donc pas de comprendre comment une impression disparaît au profit d'une autre dans le flux husserlien, mais plutôt de comprendre comment l'impression apparaît, pour ainsi se décider sur le statut du flux. Pour ce faire, chez Michel Henry, la Vie se présente comme phénoménalisation originaire.

Or, l'impression est immanente à soi, elle est « acculée à soi »⁵, il est « impossible pour elle de sortir de soi, d'échapper à soi »⁶. Dès que la souffrance, par exemple, « est là, elle se tient comme une sorte d'absolu »⁷. La souffrance, dans son impressionnalité originaire, est une auto-affection :

¹ Citation de Husserl dans *I*, p. 79.

² *Ibid.*

³ *I*, p. 81.

⁴ *I*, p. 82.

⁵ *I*, p. 85.

⁶ *I*, p. 84.

⁷ *I*, p. 85.

« Elle est à la fois l'affectant et l'affecté, ce qui fait souffrir et ce qui souffre »¹, mais dans le sens phénoménologiquement fort, qui reste dans le pur apparaître, excluant par principe toute dimension formelle. La méthode inaugurée par les *Recherches logiques* a donné lieu d'après Michel Henry à un abandon progressif mais constant de l'idée d'une *Sinngebung* du monde comme privilège des synthèses actives de l'ego transcendantal. Dès les *Leçons* sur le temps, par exemple, « protention, conscience du présent, rétention sont des synthèses passives originelles, celles qui constituent la conscience interne du temps »². Ainsi, selon Michel Henry, l'avenir n'est pas une projection de l'ego, mais « c'est uniquement parce qu'un avenir ne cesse de se creuser devant son regard à la manière d'un horizon que cet ego peut se tourner vers lui dans l'attente ou la crainte »³. Ces synthèses, bien qu'indépendantes de l'ego, « ont frappé l'impression à mort »⁴, pour autant qu'elles s'avèrent intentionnelles. Michel Henry affirme, *sans l'expliquer davantage*, que « leur structure phénoménologique est incompatible avec celle de l'impression »⁵. La passivité de l'impression advient dans l'absence de toute synthèse passive, car l'impression ne peut échapper à soi — cela non pas parce qu'elle est constituée par la passivité, mais *parce qu'elle se constitue dans la passivité de l'impression*. Ainsi être-passif n'est pas une propriété d'un type d'impression, mais une « propriété d'essence »⁶ de toute impression.

Michel Henry rattache la passivité à la *vie* qui s'éprouve comme une Affectivité transcendantale, « parce que c'est elle en effet qui rend possible le s'éprouver soi-même sans distance »⁷. *Serait-ce donc cet élan, cette poussée, qui instaure le transcendantal ?* Dans *Incarnation*, l'Affectivité — dont le A majuscule indiquerait la pure épreuve, le fait d'éprouver, de s'impressionner, de souffrir et de jouir — est donc déjà retour sur soi, déjà auto-affection.

Après avoir plongé dans le doute la théorie des synthèses de la conscience au profit d'une approche de la passivité originaire de l'impression de chaque présent, en tant que ressentie et non pas en tant que principe formel, les considérations sur le temps de Michel Henry se closent sur d'importantes thèses d'« irréalité » :

¹ *Ibid.*

² *I*, p. 86-87.

³ *I*, p. 87.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ *I*, p. 89.

⁷ *Ibid.*

- *Irréalité du temps*. Le passé nous est lointain de manière uniforme : hier comme il y a des milliers d'années, selon le mot d'Eckhart. « Cette irréalité principielle du temps »¹, d'après Michel Henry. Ni passé, ni avenir, mais un seul Présent. Aucun vivant, aucun de ceux touchés par la vie (et donc par la passivité de l'Affection) ne sortira jamais de son présent, sous peine, c'est cas de le dire, de mort.
- *Irréalité de l'espace*. Il n'y a ni proximité ni éloignement dans la vie, qui est notre seul lieu. Les catégories de la distance sont les catégories *a priori* du monde, qui est donc irréel au sens phénoménologique.

Si la phénoménologie confond souvent les impressions avec les vécus, et surtout ces « data de sensations » qui entrent dans le flux du vécu, la vie est réduite à des « apparitions fantomatiques séparées d'elles-mêmes »². Il y a pour Michel Henry une seule épreuve de soi qui se régit à travers la « modification continue de ce qu'elle éprouve »³. Il est temps de comprendre qu'une telle affection se place dans une *continuité*, donc une *succession*, dépourvue des caractères formels de mise à distance (Kant) et de néantisation (Husserl) à l'œuvre dans la temporalité, et en général dans les trois dimensions que sont passé, présent et futur.

3. L'origine de l'espacement

Résumons enfin notre parcours. La phénoménologie henryenne s'interdit à jamais de penser la forme de temporalité du type qui a eu le plus de fortune en Occident. Le mouvement conçu comme la série des « avant » et des « après », dans la *Physique* d'Aristote puis traduite selon les *Confessions* dans un cadre « pré-psychologique » de la mémoire et de l'anticipation⁴, est resté — même avec la notion de « durée », comprise comme expérience intérieure bergsonienne, et avec la question heideggérienne « qui est le temps ? » — tributaire du principe de mutation, de changement, de déplacement, dans une série de moments hétérogènes unis par le biais du moment présent, par soi *instable*. L'effort kantien de concevoir un temps

¹ *I*, p. 91.

² *I*, p. 92.

³ *Ibid.*

⁴ Saint Augustin étant le premier à parler d'*affectio*, ce que Heidegger traduira par *Bestimmung*.

objectif en vertu de l'*a priori* de nos intuitions, et donc un temps qui forme l'horizon du temps de toute chose (par cette faculté de l'entendement qu'est l'imagination transcendantale) et, en soi, tout aussi bien un temps affecté (l'objet s'offre à la sensibilité dans des rapports de temps), a conduit Michel Henry à focaliser son attention sur une affection purement immanente, qui, avant d'être réceptive, puisse s'auto-fonder, s'impressionner. Le mouvement est phénoménologique pour autant que Michel Henry maintient l'argumentation sur le seul « apparaître », compris dans l'infini verbal de son venir à soi-même. Nous avons vu aussi, en paraphrasant presque d'importants passages d'*Incarnation*, que la chaîne husserlienne rétentions-présent-protentions ne peut pas éviter de réintroduire subrepticement un présent fondateur impressionnel qui s'affecte de lui-même, affligé toutefois par un destin éphémère insurmontable, et inexplicable.

Il est maintenant temps de prendre en compte le versant *positif* de ces critiques, qui, après avoir reçu le fondement transcendantal nécessaire dans l'auto-affection, *octroient à l'origine de la spatialité la tâche temporelle*. Il est temps en somme, et cela en se dégageant des propos les plus explicites de Michel Henry, de retrouver la vérité phénoménologique de la temporalité.

Un « hier » de milliers d'années

Pourquoi prendre en compte ici ce qu'on désigne comme « l'origine de l'espace » et non pas ce « Temps transcendantal », l'« autre temporalité » dont parle Michel Henry à maintes reprises ? Il s'agirait là en effet de la pure venue en soi de la Vie. Cela irait rejoindre tout le difficile discours sur *l'épreuve de soi* et sur l'écart du Soi à soi, de la Vie au vivant. C'est le point le plus fondamental, selon l'auteur lui-même. Toutefois, d'après le point de vue qui est ici le nôtre, la question de l'épreuve de soi et de cette « autre temporalité » (sur laquelle les références ne manquent pas dans la littérature critique actuelle) ne saurait suffire à comprendre l'originalité de la conception henryenne à propos du temps.

Il est évident que le propos de Michel Henry est de saisir dans cette auto-affection, dans cette « auto-donation » de soi, une temporalité qui ne se soumette pas au déploiement des *ekstases*. L'épreuve du soi advient en effet à travers un mouvement, un écart qui ne met pas à distance pour autant qu'il ne sort pas de soi.

Ces considérations sont très générales, mais au fond assez intelligibles dans le parcours que nous venons de faire¹. Ce que l'on voudrait essayer de dégager, c'est l'originalité de Michel Henry, à notre connaissance encore inexplorée dans la littérature critique. C'est, au fond, le sens du mot « déploiement », utilisé de manière stratégique. Ici réside l'originalité la plus « troublante », oserons-nous dire, de la solution de Michel Henry au problème du temps : le déploiement n'est ni temporel, ni spatial, mais il est bien un déploiement de l'affectivité au sein du corps. Il est l'origine du temps².

Deux idées hyperboliques, l'une de Kafka et l'autre d'Eckhart servent dans *Incarnation* à introduire l'expression, qui risquerait autrement d'être fortement rhétorique, de « Demeure de la Vie », et en même temps à détendre l'atmosphère des analyses phénoménologiques ardues. Nous laissons alors entièrement à la plume de Michel Henry le soin de nous les expliquer :

Dans l'apologue intitulé *Le plus proche village*, Kafka raconte l'histoire d'un vieil homme dont la maison est la dernière du hameau et qui, sur le pas de sa porte, regarde passer ceux qui s'en vont au village voisin. S'ils se doutaient, songe-t-il, combien la vie est brève, ils ne partiraient pas même pour le plus proche village, sachant qu'ils n'ont pas le temps d'aller jusqu'à lui. C'est cette irréalité principielle du temps — le fait qu'aucune réalité ne s'édifie jamais en lui — qu'exprimait l'intuition d'Eckhart selon laquelle ce qui s'est

¹ Dans l'impossibilité d'approfondir ce parcours ici, nous renvoyons d'abord au problème de l'Archi-Soi dans *C'est moi la vérité*, Paris, éd. du Seuil, 1996, p. 74 et suiv. et de l'autre à l'ouvrage de F.-D. Sebbah, *L'Épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, PUF, 2001, notamment aux pages 93-108.

² Il y aurait beaucoup à dire sur la question de l'espace, et du déploiement de la vie dans l'espace, celui notamment d'une toile de peinture. Une tentative presque paradoxale de M. Henry a été de dessiner la musique (cette dernière, comme l'on sait, serait justement formée par une série de moments...). Renfermer dans l'espace d'une toile la musique demanderait de réeffectuer le geste de l'auto-affection, le déploiement lui-même dont nous parlons dans ces pages. La musique a en effet besoin de se déployer dans et à l'intérieur de la vie : le rythme ne serait qu'« intensité subjective » (F.-D. Sebbah, *op. cit.*, p. 292, en note). M. Henry parle de « fulgurations ». Sur cela on peut lire soit un texte mineur mais intéressant de M. Henry, « Dessiner la musique. Théorie pour l'art de Briesen », dans *Le nouveau commerce*, 61, 1985, p. 49-106 (repris maintenant dans M. Henry, *Phénoménologie de la vie*, tome III : *De l'art et du politique*, PUF, 2004), soit, sur le versant de sa critique, J. Colette, « Musique et philosophie », *Philosophie*, 15, 1987.

passé hier est aussi loin de moi que ce qui est arrivé il y a des milliers d'années¹.

Pourquoi cela ? « Hier » n'a pas, à travers son être-proche, à être ressenti plus fortement que les guerres puniques, il n'est pas plus « présent » donc, même d'après un point de vue henryen ? Et surtout, introduire de nouveau un abîme ne relève-t-il pas d'un dépouillement temporel de ce qui est propre au présent ? C'est parce que, évidemment, nous avons une idée d'un présent dilaté, déjà formalisée, partiellement, par Heidegger². Un présent qui n'est pas seulement ce qui « se joint invinciblement » à nous, mais plutôt ce qui laisse au présent la possibilité de s'écarter. Ce faisant, Michel Henry brise tout lien avec une « pensée de la pensée », une pensée qui prend en compte les processus ontologiques de notre agir-dans-le-monde. Le présent n'est, pour celui qui croit à un passé plus récent qu'un autre, qu'un *moyen* pour ce qui n'est pas encore là, ou qui vient de se passer. L'avenir est concerné lui aussi, mais implicitement, par les mêmes critiques. Heidegger opère un déplacement philosophique de la question « qu'est-ce que le temps ? » vers la question « qui est le temps ? ». Michel Henry, semblant anticiper le grief de certains qui serait de vouloir couper la temporalité et la figer dans un présent, se poserait plutôt la question : « Quel est le lieu du temps ? »

Le pouvoir-se-mouvoir de la chair

Le « renversement de la phénoménologie » n'est qu'un premier élan, et un premier chapitre, en direction d'une résolution des apories husserliennes. *Incarnation* propose en revanche une phénoménologie de la chair, à mi-chemin vers une « Phénoménologie de l'Incarnation », cette dernière concernant la venue du Verbe divin dans l'immanence de sa chair. Le concept de « chair » est donc la véritable charnière, qui présente en outre un fond argumentatif phénoménologiquement plus solide.

D'après la distinction husserlienne entre *Körper* et *Leib*, le premier participe du monde en tant que corps-objet, le deuxième en tant que « mon corps [...], comme le seul à n'être pas un *Körper*, mais un *Leib* », que Michel

¹ *I*, p. 91.

² « Même dans le présent de son souci, le *Dasein* c'est le temps plein, et précisément de manière qu'il ne peut pas se libérer de l'avenir », M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit* (1924), Tübingen, Max Niemeyer, 1989, p. 43 (nous traduisons).

Henry, pour en accentuer le hiatus, préfère traduire par « chair »¹. La chair est justement ce qui se sent soi-même sans écart ; pénétrée de part en part par l'affectivité, elle est même cette « Archi-Affectivité », puisque c'est par elle que l'affectivité peut s'affecter. Sans chair, pas d'affectivité ; mais aussi pas de chair sans affectivité. *La chair est finalement le lieu de l'affectivité* : son déploiement reste collé à soi pour autant qu'elle n'affecte pas le corps mondain. Et si cela ne rend pas l'argumentation circulaire, c'est notamment par le biais du « pouvoir » de la chair, *le pouvoir-se-mouvoir*.

Si l'on examine de près ce qui permet au corps-objet de se mouvoir dans le monde, il devient évident que c'est la chair qui instaure ce pouvoir. C'est avant tout un pouvoir. Il apparaît difficile de réfuter l'idée que la sensibilité signifie, non pas être comme la statue « sentante » de l'allégorie de Condillac, prisonnière de son immobilité de marbre, mais bien reconnaître ce parfum dans l'air comme bon ou mauvais, par exemple. Il y a un *eudémonisme* en toute sensation — si mon corps est sentant. La statue pourra alors bouger pour le reconnaître, en jouir ou le fuir. Nous apprenons d'abord que le domaine impressionnel n'est jamais amorphe, et ensuite qu'il est atemporel. Le sentir ne voit jamais son futur ni son passé. Au niveau transcendantal par exemple, pouvoir-sentir « signifie se trouver en possession d'un tel pouvoir, être préalablement placé en lui, [...] pouvoir ce qu'il peut »². Mais ce serait une analyse encore en dette avec « un autre pouvoir » qui « l'habite ». Michel Henry remarque que des cinq sens, le toucher n'est pas comme les autres, car les « modifications » qui l'affectent viennent d'un corps différent. Sommes-nous dans l'ordre d'une hétéro-donation ? Nous ne le pensons pas. Le pouvoir de la chair est en effet pouvoir *de la* chair, qui appartient à la chair. *Le corps différent que le toucher nous révèle n'est que le même pouvoir de se mouvoir* : « [...] [Le] pouvoir de se mouvoir en lequel le pouvoir-toucher se meut lui-même de façon à pouvoir-toucher tout ce qu'il est en mesure de toucher [...] »³. Le pouvoir de toucher n'est pas capable de reconnaître quoi que ce soit sinon en se mouvant (de manière à pouvoir

¹ Nous soulignons. Le passage se trouve au § 44 des *Cartesianische Meditationen. Hua I*, La Haye, Nijhoff, 1950. La traduction d'Emmanuel Levinas et Gabrielle Peiffer interprète *Leib* comme « corps propre organique » (*Méditations cartésiennes*, Paris, Vrin, 1996, p. 159), Marc de Launay comme « corps propre » (*Méditations cartésiennes*, Paris, PUF, 1994, p. 145), et Ricœur enfin comme « chair » (P. Ricœur, « Edmund Husserl. La cinquième méditation cartésienne », dans *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 2004, p. 241).

² *I*, p. 196.

³ *I*, p. 197.

reconnaître aussi son corps, en mouvant la main sur sa poitrine par exemple). Jusqu'ici Michel Henry rejoint les analyses lucides de Condillac.

« Comment un organe mobile quelconque a-t-il été constamment dirigé sans être connu¹ ? » fut la question « abyssale » de Maine de Biran. Il faut que le corps se connaisse d'abord, ou mieux qu'il soit « préalablement en lui-même et ainsi en possession de lui-même »². Gnoséologie et phénoménologie coïncident, si « l'être-en-possession-de-soi d'un tel pouvoir n'est donc pas différent de son être-connu, de cette donation pathétique dont nous parlons »³. Nous sommes dans une réduction phénoménologique *ante litteram*, si la chair est le lieu d'une mise entre parenthèses de tout pouvoir de connaissance de réalité, externe (mondaine et factuelle) ou interne (psychologique et comportementale). Ce pouvoir est la possibilité transcendantale, *a priori*, de toutes les « actualisations », comme le dit Michel Henry : mot où retentit l'actuel, le maintenant sans présence réelle, sans disponibilité sous-la-main d'un maintenant apprivoisable, mais qui en est en deçà — il est dit justement qu'il « domine passé, présent et futur »⁴.

La mémoire immémoriale et l'origine de l'espace

Quelle importance recèle la reconduction du temps à un pouvoir immanent pour l'économie du discours henryen ? Pour autant qu'il met hors réalité le concept de succession de moments, l'enjeu est d'arriver à saisir la possibilité non pas comme une série de possibilités qui se présentent au vivant les unes après les autres, mais précisément comme ce qui rend possible cette possibilité à chaque moment. La réflexion d'Henry vise la réalité et l'unicité de tout moment, ce moment étant lui-même privé de temps, pour autant qu'il est pathétique, et donc non mesurable par une montre. Le pouvoir n'est pas la possibilité, mais la condition de possibilité pour la chair, lieu du pouvoir (selon ce qu'on pourrait définir comme une « topologie de l'affectivité »). Mais comment une telle unité indissoluble vient-elle briser le « flux héraclitéen », la succession, le néant, et avec eux toute mise en forme du temps telle qu'un *a priori* temporel ?

C'est parce que ma chair garde une « mémoire immémoriale du monde », qui la fait agir dans le présent, que le passé n'est pas d'ordre

¹ Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, cité dans *I*, p. 202.

² *Ibid.*

³ *I*, p. 205.

⁴ *Ibid.*

mondain. À chaque fois le passé apparaît comme ce qui se répète indéfiniment¹ dans l'éternel présent, et qui, par sa propre vie, a le pouvoir de se répéter dans l'avenir. « Cette immanence en ma chair de tous ses pouvoirs fait de celle-ci le lieu d'une mémoire originelle². » C'est une mémoire sans pensée, sans représentation. Dans la vie du Soi, il n'y a aucune distance qui puisse laisser place à un rappel de quelque chose d'autre.

Toutefois, cette mémoire immémoriale se heurte aussitôt au monde. La chair, sans temps ni espace, est à l'origine de ce « continu résistant », de cet écueil qui l'introduit dans le monde, pour autant qu'il ressent ce poids. Dans cette résistance, il n'y a évidemment encore ni espace ni temps, mais elle en vient cependant, de manière *tragicomique*, à se heurter au corps comme dans une tension, un effort. Pour Michel Henry, il y a dans cette venue auto-donation, vie, ipséité, et aussi l'origine des premières affections dans la chair d'un déploiement vers le monde — et vers le temps. Cependant, le temps n'est pas issu de ma chair, et cet effort n'est pas temporel : *ma chair est l'effort, c'est, pourrions-nous dire, l'origine de l'espacement*. Michel Henry insiste longuement sur le rôle de la *peau* en tant que croisement des deux corps ; plus fondamentalement, il parle de « dynamisme interne » dans la chair qui ne doit pas faire surgir un écart, mais l'origine de l'écart. La possibilité de l'écart est un pouvoir dynamique de la chair dans sa constitution corporelle. L'écart n'est pas de l'ordre du temps, il n'a ni avenir ni passé, il est immémorial, et cependant il revient à soi, et de soi il se répand, par son corps, dans le monde, en laissant venir des modifications toujours différentes. L'espacement n'est pas l'espace non plus. Bien que le registre soit celui d'un déploiement qui se répand dans le corps, il n'y a nul espace, le déploiement n'est pas une distance. L'espacement est par contre la possibilité que le corps propre a de se mouvoir, de se ressentir et en même temps de ne pas rester figée. Même dans les chaînes les plus lourdes, le corps se meut en se ressentant, et se ressent en se mouvant. La chair va à l'unisson avec ses mouvements. Il est facile de remarquer que ni le temps ni l'espace ne sont en jeu, quoiqu'ils trouvent ici leur lieu du possible.

La succession est garantie par l'espacement, l'instauration de la temporalité est garantie par l'origine de l'espacement — et parallèlement le temps perd son être irréductible ; non pas seulement son statut d'universel, *le temps perd paradoxalement sa dimension temporelle*. Il devient une « irréalité » selon le mot de Michel Henry, c'est-à-dire qu'il a besoin d'autre chose

¹ On pourrait lire ces pages à partir de Nietzsche, de l'« oubli actif » de la *Deuxième Inactuelle* jusqu'à l'éternel retour.

² *I*, p. 206.

pour exister. Comme chez Saint Augustin, le temps devient incompréhensible — mais pour cause, parce qu'il ne peut, justement, être compris à partir de soi-même.

Le temps comme ce qui « donne possibilité » au *Dasein* est devenu ce qui ne peut qu'enlever au vivant son être propre, le pouvoir-mouvoir et le sentir. Nous pouvons le temps.

Notre corps est ainsi le lieu où s'entrelacent, s'échangent et se modifient constamment des multiples qui, en dépit de leur multiplicité et de leurs changements, reçoivent *chaque fois* une signification et une localisation rigoureuses dans le procès général sans la constitution de notre corps propre¹.

Legs éternels

D'où vient alors ce « chaque fois » ? Il y aurait donc une autre fois, une nouvelle fois, et une fois passée ? Toutes étaient présentes, toutes sont « chaque fois », toutes seront remplacées.

L'origine de l'espacement ne nous dit strictement rien sur le temps en tant que succession. L'origine de l'espacement est l'origine du temps, et non pas le temps lui-même. Du temps, nous savons maintenant l'origine avec précision, mais pas davantage. Nous savons en somme qu'il est irréel, qu'une autre temporalité est à l'œuvre dans le seul moment présent, le moment où l'affectivité se déploie. Mais nous savons aussi que la réalité advient à « chaque fois ». Résidu de tout cela, le temps comme succession n'est pas vraiment aboli : il est plutôt poussé du côté du ce qui ne mérite nullement l'attention d'une phénoménologie de la vie (qui pour Michel Henry vaut pour toute phénoménologie et pour toute philosophie).

Il y a encore une dernière remarque, que Michel Henry formule en passant, lorsqu'il s'interroge sur le saut dans le péché — à savoir ce qui, loin d'être un motif religieux, est censé expliquer le passage de l'affectivité au monde. L'angoisse et le désir, tout en n'étant rien d'autre que ce qui est ressenti, trouvent leur lieu de satisfaction dans le monde. « Le temps véritable existe désormais comme celui du possible, de la possibilité de la répétition de la faute »², bien illustré dans la Genèse : avant la chute, il n'était possible de parler ni de monde ni de temps.

¹ *I*, p. 234, nous soulignons.

² *I*, p. 292.

C'est lorsque le déploiement de l'affection dans le corps rejoint la satisfaction dans ce monde, que le temps s'origine ; nos rapports au monde sont instaurés selon une série de successions, éprouvés dans le pathos. Et cette possibilité, pour le désir angoissé qui est ressenti à l'intérieur du vivant, de « succomber au péché » (selon les intuitions de Kierkegaard), à sa satisfaction mondaine, reste dans l'ordre du mystère.