



## Michel Henry et la question du fondement de l'intentionnalité

Par CLAUDIA SERBAN  
*Université de Paris IV*

Si nous avons placé notre examen du traitement théorique que Michel Henry a réservé à l'intentionnalité sous le signe du fondement qu'il cherche à lui assigner, c'est parce que l'une de nos principales ambitions sera de montrer que la critique que le philosophe français fait de ce leitmotiv de la phénoménologie husserlienne ne doit pas être comprise comme une tentative d'expulsion de l'intentionnalité hors du champ des recherches phénoménologiques, mais comme une entreprise de fondation. Dans cette perspective, le point de départ de Michel Henry réside dans une question très simple : l'intentionnalité est-elle susceptible de se fonder elle-même, trouve-t-elle son fondement en elle-même ? Ou sinon, quelle est sa condition de possibilité ? Ainsi, plutôt que de se contenter d'une attitude descriptive à l'égard d'un comportement intentionnel qui serait à chaque fois déjà donné, déjà opérant, il s'agit de soumettre l'intentionnalité à un questionnement de type transcendantal, pour la reconduire vers ce « qui la rend ultimement possible »<sup>1</sup>.

Le trajet suivi par cette reconduction de l'intentionnalité à son fondement est esquissé par Michel Henry de façon exemplaire dans son article, désormais célèbre, de 1995, « Phénoménologie non intentionnelle : une tâche de la phénoménologie à venir »<sup>2</sup> ; c'est ce texte qui nous donnera la première

---

<sup>1</sup> Michel Henry, « Phénoménologie non-intentionnelle : une tâche de la phénoménologie à venir », dans Dominique Janicaud (éd.), *L'intentionnalité en question. Entre phénoménologie et sciences cognitives*, Paris, Vrin, 1995, p. 383-397, p. 383.

<sup>2</sup> Présenté à Nice (sous le titre : « L'intentionnalité en question entre les sciences cognitives et le renouveau phénoménologique ») à l'occasion d'un colloque international en juin 1992, paru ensuite dans le volume *L'intentionnalité en question*, édité par Dominique Janicaud (d'après lequel nous allons citer ce texte dans le

assise de notre analyse. Toutefois, précisément parce que l'esquisse offerte par cet article demeure souvent assez schématique, parfois même elliptique dans ses arguments, nous tâcherons de préciser et d'expliciter les thèses qui y sont avancées par des renvois, à nos yeux indispensables, tant, d'une part, à l'ouvrage de 1990, *Phénoménologie matérielle*<sup>1</sup>, qui fournit la figure positive et concrète de la phénoménologie non intentionnelle proposée par Michel Henry, que, d'autre part, aux analyses de l'œuvre monumentale de 1963, *L'essence de la manifestation*<sup>2</sup>, qui reconduit pour la première fois tout ce qui, au point de vue ontologique, se laisse désigner comme transcendance (l'intentionnalité y comprise), à l'immanence et à son auto-affection qui la découvre comme vie et affectivité. Enfin, nous nous appuierons également sur les éclaircissements apportés par l'un des derniers ouvrages parus du vivant de Michel Henry, *Incarnation*<sup>3</sup>.

En même temps, outre cette explicitation de la phénoménologie non intentionnelle à partir des développements qu'elle connaît dans l'œuvre de Michel Henry, nous relèverons ses points d'ancrage dans des questions qui ont été celles de Husserl et qu'elle entend reprendre et retravailler, notamment celle de l'impression originaire dans les *Leçons* de Göttingen de 1904-1905 sur la conscience intime du temps, mais aussi celle du statut de la phénoménologie hylétique au premier tome des *Idées directrices*.

## I. La dualité de l'apparaître et l'apparaître de l'intentionnalité

Notre premier point sera de montrer pourquoi, lorsqu'il pose la question du fondement de l'intentionnalité, Michel Henry s'autorise à situer ce fondement à un niveau qu'il désigne d'abord, de façon très indéterminée, comme quelque chose de non intentionnel. Pourquoi, effectivement, l'intentionnalité ne pourrait-elle puiser son « ultime possibilité phénoménologique »<sup>4</sup> en elle-même ? Un premier élément de réponse à cette question est donné par le fait que ce qui s'exprime dans l'intentionnalité, c'est aux yeux de Michel Henry

---

présent article), et repris dans *Phénoménologie de la vie*, tome premier : *De la phénoménologie*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2003, p. 105-121.

<sup>1</sup> Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1990.

<sup>2</sup> Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1990 [1963].

<sup>3</sup> Michel Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000.

<sup>4</sup> Michel Henry, « Phénoménologie non-intentionnelle : une tâche de la phénoménologie à venir », p. 384.

toujours la « relation de l'apparaître à l'étant »<sup>1</sup>. De cette manière, si elle peut rendre compte de la phénoménalisation de l'étant ou, dans un langage plus husserlien, de l'accès de la conscience aux objets, l'intentionnalité est en revanche incapable d'expliquer son propre apparaître ou la manière dont elle est donnée à elle-même. C'est une considération qui nous place déjà au cœur du problème :

La question de l'intentionnalité n'est pas celle de son être mais de son apparaître et [...] la question de l'apparaître de l'intentionnalité est de savoir si cet apparaître est homogène ou identique à celui de l'étant, si l'apparaître de l'intentionnalité relève de l'intentionnalité elle-même<sup>2</sup>.

En posant ainsi la question de l'apparaître de l'intentionnalité, Michel Henry entend aller plus loin que le reproche heideggérien relatif à l'indétermination de « l'être » de l'intentionnalité. Du même coup, cela équivaut implicitement à un rejet de la reconduction, opérée par Heidegger<sup>3</sup>, de l'intentionnalité à la transcendance<sup>4</sup> qui en serait la *ratio essendi* et le fondement ontologique, puisque, pour Michel Henry, la même insuffisance à assurer sa propre fondation qui caractérise l'intentionnalité frappe à titre égal la transcendance elle-même. C'est, en effet, l'enjeu majeur de la deuxième section de *L'essence de la manifestation*, intitulée « Transcendance et immanence », que d'accuser « l'incapacité de la transcendance à assurer elle-même la possibilité de sa propre manifestation »<sup>5</sup> et de montrer, positivement, que « la possibilité ultime de la transcendance qui la constitue en son essence comme acte de "se rapporter à", est l'immanence »<sup>6</sup>. Ou, comme nous pouvons le lire dans *Philosophie et phénoménologie du corps*, l'ouvrage sur Maine de Biran contemporain de *L'essence de la manifestation* :

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 386.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 390.

<sup>3</sup> Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 24 : *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1975 (*Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. par Jean-François Courtine, Paris, Gallimard, 1985), § 9b, p. 91 (p. 90 de la trad. fr.) : « L'intentionnalité est la *ratio cognoscendi* de la transcendance. Cette dernière est la *ratio essendi* de l'intentionnalité dans ses différents modes ».

<sup>4</sup> Pour une présentation plus ample des rapports entre ces deux concepts, voir l'article de Rudolf Bernet, « Intentionnalité et transcendance », *La vie du sujet*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », p. 39-64.

<sup>5</sup> Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, p. 259, souligné par l'auteur.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 316, souligné par l'auteur.

Plus originaire que le phénomène de la transcendance, antérieur à lui en quelque sorte, est celui de l'immanence dans lequel la transcendance trouve en fait, au point de vue ontologique, sa condition de possibilité la plus ultime<sup>1</sup>.

Par conséquent, la transcendance ne peut pas fournir, comme le voulait Heidegger, le fondement recherché, puisqu'elle ne répond pas à l'exigence phénoménologique d'être elle-même au principe de sa propre manifestation<sup>2</sup> : « Telle est la principale et la plus puissante illusion de la phénoménologie contemporaine : croire [...] que la transcendance est phénoménologiquement et ontologiquement une essence autonome »<sup>3</sup>.

La transcendance a donc besoin, tout comme l'intentionnalité, d'une fondation plus originaire. Cette fondation, Michel Henry croit pouvoir la découvrir en dépassant la considération heideggérienne de l'être de l'intentionnalité au profit d'une question plus profonde parce que plus phénoménologique : celle de son apparaître, de la manière dont l'intentionnalité est donnée à elle-même. Mais l'apparaître propre à l'intentionnalité ne peut plus être celui, qu'elle rend possible, de l'étant et de l'objet<sup>4</sup>, non seulement parce qu'elle n'est pas à son tour un objet, ni parce que cela risquerait de déclencher une régression à l'infini, mais pour la raison essentielle qu'il n'y a pas d'homogénéité entre les deux types d'apparaître en question : « Les catégories qui concernent le comment de la donation ne peuvent pas être empruntées à ce qui se donne en elle »<sup>5</sup>, affirme avec force Michel Henry. La dualité de l'apparaître s'impose par là comme incontestable, et le fait de la niveler au profit d'une « indifférence absolue » reviendrait au contraire à promouvoir une sorte d'« équivoque ontico-phénoméno-

---

<sup>1</sup> Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1987 [1965], p. 304.

<sup>2</sup> « *L'immanence est le mode originaire selon lequel s'accomplit la révélation de la transcendance elle-même* » (Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, op. cit., p. 279-280).

<sup>3</sup> Michel Henry, « Quatre principes de la phénoménologie », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1/1991, p. 3-26, p. 17. L'insuffisance majeure d'une telle confiance dans la transcendance est, comme il nous est dit un peu plus loin au même endroit, que par là « l'apparaître demeure impensé dans sa possibilité la plus propre ».

<sup>4</sup> Ou, dans un langage plus classique : « Ce n'est pas de la même façon [...] que la conscience est conscience de l'objet et conscience de soi » (Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, p. 195).

<sup>5</sup> Michel Henry, « Phénoménologie non-intentionnelle : une tâche de la phénoménologie à venir », art. cit., p. 390.

logique » (selon l'expression présente dans un autre article fameux de Michel Henry, « Quatre principes de la phénoménologie »<sup>1</sup>), équivoque qui consisterait à rabattre tout apparaître et toute phénoménalité sur « l'apparaître du monde », menant ainsi à une « confusion catastrophique »<sup>2</sup>.

Le dépassement de l'intentionnalité vers un fondement non intentionnel dépend ainsi essentiellement de la reconnaissance d'une dualité de l'apparaître et de la mise en avant d'un nouveau type d'apparaître, différent de celui de l'étant ou de l'objet, et qui est tout d'abord celui de l'intentionnalité elle-même. « Ce qui nous invite à ne pas écarter d'un revers de main la possibilité d'un apparaître soustrait au voir de l'intentionnalité, c'est que tel est le cas de l'intentionnalité elle-même »<sup>3</sup>, souligne Michel Henry. De ce point de vue, c'est l'intentionnalité elle-même qui fait signe vers les limites de son propre pouvoir de donation, puisqu'elle échappe par principe à l'apparaître mondain ou ontique :

L'intentionnalité n'est pas un concept phénoménologique adéquat pour penser l'intentionnalité. Ce qui veut dire : ce n'est pas l'intentionnalité qui accomplit sa propre révélation, l'auto-apparaître de l'apparaître n'est pas l'apparaître de l'étant<sup>4</sup>.

Or, s'il y a, comme l'intentionnalité elle-même le montre, un apparaître qui n'est pas celui, ontique, de l'étant, il s'ensuit que, tout comme la phénoménalité ne peut plus être envisagée sous sa seule figure réductrice, mondaine ou ontique, de même l'intentionnalité doit renoncer à détenir le monopole universel de la donation, afin de ménager le chemin qui mène vers le fondement de son auto-donation. Il s'agit ainsi de renoncer à ce que Michel Henry qualifiait, dans *L'essence de la manifestation*, de « dogmatisme de l'intentionnalité »<sup>5</sup>, dogmatisme qui consisterait à en faire l'unique voie d'accès à l'apparaître (et par conséquent à l'être), « principe et unique critère

---

<sup>1</sup> Michel Henry, « Quatre principes de la phénoménologie », art. cit., p. 8 et 13.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>3</sup> Michel Henry, « Phénoménologie non-intentionnelle : une tâche de la phénoménologie à venir », art. cit., p. 392.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 391.

<sup>5</sup> Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, *op. cit.*, p. 62 : « La signification absolue de la phénoménologie se fonde ainsi sur la présence de la chose, c'est-à-dire sur son apparence. Quand on interprète la phénoménologie dans une philosophie de la conscience, cette signification absolue se traduit par un dogmatisme de l'intentionnalité qui, parce qu'elle atteint l'être lui-même, est susceptible de fournir à l' "argument ontologique" un fondement réel ».

de la phénoménalité »<sup>1</sup>. Contre une telle dérive ontique de la phénoménologie, devenue de part en part phénoménologie de l'objet, donc de l'apparaissant, et non plus de l'apparaître<sup>2</sup>, il est crucial de regagner la question, phénoménologique par excellence, qui vise non plus l'apparaître de l'étant, mais l'apparaître de l'apparaître et, implicitement, l'apparaître de l'intentionnalité. À ce dessein, il est indispensable d'arracher l'intentionnalité à son « enlèvement ontique »<sup>3</sup>, ou autrement dit, de dépasser le plan de l'intentionnalité objectivante, tournée vers le monde et vers l'étant.

## II. Intentionnalité et impression : Michel Henry face à Husserl

En s'engageant dans une telle démarche, Michel Henry est en même temps loin d'ignorer le fait qu'il s'agit d'une voie frayée par Husserl lui-même : « L'auto-donation de l'intentionnalité, c'est là une question que la phénoménologie husserlienne n'a pas totalement éludée »<sup>4</sup>, avoue le texte de *Phénoménologie matérielle*, se réclamant ainsi, de façon très significative, des *Leçons sur la conscience intime du temps* données par Husserl à Göttingen pendant le semestre d'hiver 1904-1905<sup>5</sup>. En effet, dans ces *Leçons* que Michel Henry qualifie, avec admiration, de « texte extraordinaire, le plus

---

<sup>1</sup> Michel Henry, « Phénoménologie non-intentionnelle : une tâche de la phénoménologie à venir », art. cit., p. 387.

<sup>2</sup> « Bien qu'il s'agisse de la phénoménologie, ce n'est plus l'apparaître qui importe en fin de compte, ce n'est plus sa donation mais l'étant qui se donne en celle-ci » (*ibid.*).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 389.

<sup>4</sup> Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*, *op. cit.*, p. 32.

<sup>5</sup> Pour une présentation éclairante du rôle assumé par la référence aux *Leçons de 1905*, nous renvoyons à l'article de François-David Sebbah, « Aux limites de l'intentionnalité : M. Henry et E. Levinas lecteurs des *Leçons sur la conscience intime du temps* » (*Alter* 2/1994, p. 245-259), qui a le mérite d'attirer l'attention sur la symétrie inattendue, quoique porteuse de conséquences souvent inverses, qui existe entre la démarche de Michel Henry et celle que Levinas met en œuvre au deuxième chapitre d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (La Haye, Martinus Nijhoff, 1978), chapitre intitulé précisément « De l'intentionnalité au sentir ». L'affinité qui existe entre les lectures des *Leçons sur le temps* proposées respectivement par Emmanuel Levinas et Michel Henry se confirme également si l'on regarde l'article « Intentionnalité et sensation » publié par Levinas en 1965 dans la *Revue internationale de philosophie* et repris par la deuxième édition de *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (Paris, Vrin, 1988).

beau sans doute de la philosophie de ce siècle »<sup>1</sup>, Husserl s'était lui-même livré, de façon exemplaire, à un approfondissement de la phénoménologie de la perception par une phénoménologie de la conscience intime du temps et, corrélativement, à un dépassement de l'intentionnalité objectivante. La question de l'origine phénoménologique du temps avait ainsi conduit Husserl à la mise en avant de l'impression originaire comme « point-source »<sup>2</sup> de toute production d'objet, ou encore comme « source originaire de toute conscience et de tout être ultérieurs »<sup>3</sup>, « commencement absolu »<sup>4</sup>, « génération originaire », « création originaire », sans laquelle la conscience « n'est rien »<sup>5</sup>, puisque la « conscience primaire » est une « conscience impressionnelle »<sup>6</sup>. En même temps, la découverte de l'*Urimpression* mène Husserl à souligner la « différence phénoménologique énorme »<sup>7</sup> qui sépare celle-ci de tout ce qui lui succède dans la conscience (la modification, la reproduction, la re-présentation qui opère le passage aux phantasmes de l'imagination).

Vu l'importance que Michel Henry reconnaît à ces avancées husserliennes, on doit souligner l'enjeu qui anime la démarche de Husserl dans ces *Leçons* et qui est explicitement dirigé, comme le montrent les critiques directes contenues dans la première section, contre la déréalisation brentanienne du temps<sup>8</sup>. En faisant de la temporalisation et de l'écoulement

---

<sup>1</sup> Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*, *op. cit.*, p. 31.

<sup>2</sup> Edmund Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. par Henri Dussort, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1983 [1964], § 11, p. 43, *Husserliana*, Band x : *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, hrsg. von Rudolf Boehm, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966 (désormais cité Hua x), p. 29.

<sup>3</sup> « *Urquelle für alles weitere Bewusstsein und Sein* » (*ibid.*, § 31, p. 86, Hua x, p. 67).

<sup>4</sup> *Ibid.*, Supplément I (au § 11), p. 131, Hua x, p. 100.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Ibid.*, § 42, p. 117, Hua x, p. 90.

<sup>7</sup> *Ibid.*, § 19, p. 63, Hua x, p. 45. Cette différence phénoménologique reconnue par Husserl pourra plus loin être interprétée, par Gérard Granel, comme étant la figure husserlienne de la différence ontologique (Gérard Granel, *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, Paris, Gallimard, 1968, p. 70, 104, etc.).

<sup>8</sup> Pour cette question décisive et complexe du rapport des *Leçons* de 1905 à Brentano, nous renvoyons à l'article de Jocelyn Benoist, « Modes temporels de la conscience et réalité du temps. Husserl et Brentano sur le temps », dans Jocelyn Benoist (éd.), *La conscience du temps. Autour des Leçons sur le temps de Husserl*, Paris, Vrin, 2008, p. 11-28. Cet article permet de nuancer l'opposition massive entre Husserl et Brentano sur la question du temps et de compléter, voire d'amender, la

temporel l'œuvre de l'imagination, Brentano aurait inévitablement conduit à une perte irrécupérable de la réalité du temps<sup>1</sup>, que Husserl entend au contraire garantir en montrant que le temps se ressourcît continuellement, quant à sa réalité, dans l'impression originaire. Or, il y a à nos yeux une symétrie frappante entre la critique à laquelle Michel Henry soumet le traitement husserlien du temps et celle que Husserl lui-même avait dirigée contre Brentano : elles font toutes les deux état du même souci d'éviter à tout prix la déréalisation de la conscience du temps<sup>2</sup>. Pourtant, au lieu d'accepter la solution husserlienne, Michel Henry accuse au contraire le fait que la récupération de l'impression originaire par l'intentionnalité et le nivellement de leur différence initiale produit, en fin de compte, la déréalisation que Husserl prétend esquiver<sup>3</sup>. Loin de pouvoir retenir le souffle d'originarité de l'impression, l'intentionnalité entraînerait donc *eo ipso* un glissement vers l'irréel<sup>4</sup>.

---

reconstitution de la conception brentanienne du temps dans les *Leçons*, par la mise en avant de l'« ancêtre » brentanien de la rétention husserlienne : la protérose.

<sup>1</sup> « Le présent réel devient alors sans cesse irréel », remarque Husserl en tirant les conséquences du traitement brentanien du temps (Edmund Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, p. 24, Hua X, p. 14) ; ou encore : « Il est aussi très inquiétant de chercher à donner le passé pour un irréel, un inexistant » (*ibid.*, p. 29 Hua X, p. 19).

<sup>2</sup> Cette ressemblance peut en même temps s'avérer ambiguë puisque, lorsqu'il s'agit non plus de la réalité de la conscience, mais de la réalité du temps lui-même, Michel Henry semble se rapprocher d'une certaine façon de Brentano, pour autant qu'il assimile souvent le temps, suivant Heidegger, à un horizon d'extériorité et de transcendance. Or, en tant que transcendant, le temps serait précisément irréel... Mais d'autre part, on peut et on doit incontestablement parler d'une temporalité immanente à la vie, donc d'un temps réel. Quant à savoir si ce temps réel se laisse décrire, selon un modèle classique, comme pourvu d'un horizon de passé et de futur, ou s'il revient plutôt à une sorte de présent perpétuel (rejoignant donc en fin de compte Brentano et sa thèse de la réalité du seul présent), c'est une question à laquelle nous ne sommes pas en mesure de répondre ici, et nous remercions Grégori Jean de nous avoir aidée à l'entrevoir.

<sup>3</sup> L'analyse détaillée que Michel Henry a consacrée à ces *Leçons* se trouve surtout dans la première partie de *Phénoménologie matérielle*, *op. cit.* (en particulier p. 30-50) et dans la conférence « Le temps phénoménologique et le présent vivant », qui date de la même époque (1990) et qui a été publiée dans *Auto-donation. Entretiens et conférences*, Paris, Beauchesne, 2004, p. 45-62.

<sup>4</sup> Ce lien entre intentionnalité et irréalité est avancé par Michel Henry dès *L'essence de la manifestation*, qui décrit « la dimension ontologique de l'irréalité » comme « le

Pour comprendre les raisons qui conduisent Michel Henry à soutenir que Husserl ne réussit pas à empêcher la chute du temps phénoménologique de la conscience dans l'irréalité, il est nécessaire de s'attarder encore un peu sur la démarche des *Leçons* de 1905. Ces *Leçons*, comme nous l'avons déjà souligné, ont le mérite insigne de promouvoir, en quelque sorte au détriment de l'intentionnalité, l'*Urimpression* au rang de source originaire de tout être et de toute conscience, et en premier lieu de la conscience intime du temps. Elles font également l'effort, face au passage continu de cette impression, de préserver son originalité et sa réalité au sein de l'écoulement perpétuel, et cela grâce à la mise en avant du fonctionnement de la rétention comme « conscience originaire » du passé, ou encore comme « intentionnalité spécifique ». Parce qu'elle n'est pas une « figuration par image »<sup>1</sup>, pas une conscience reproductive ou représentative du passé, mais bien au contraire son intuition, sa conscience présentative<sup>2</sup>, la rétention est apte à constituer « l'horizon vivant du maintenant »<sup>3</sup>. Toute l'insistance de Husserl sur la spécificité de la rétention témoigne de sa volonté de conserver l'originalité du point-source qu'est l'impression à l'intérieur de l'écoulement temporel, en faisant de la conscience du passé une conscience elle-même immédiate et intuitive.

Or, si pour Michel Henry, la déréalisation que Husserl prétendait éviter ne peut manquer de se produire, c'est d'abord parce que, au lieu de la préserver, la rétention transforme, malgré tout, l'impression originaire en ce qu'elle n'est pas : une intentionnalité<sup>4</sup>. Et de fait, tout en admettant que la

---

milieu pur où se meut toute intentionnalité possible en général » (Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, op. cit., p. 791).

<sup>1</sup> Edmund Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, § 12, p. 46-47, Hua X, p. 32.

<sup>2</sup> *Ibid.*, § 17, p. 57, Hua X, p. 41.

<sup>3</sup> « *Die Retention konstituiert den lebendigen Horizont des Jetzts* » (*ibid.*, p. 60, Hua X, p. 43).

<sup>4</sup> D'où la tendance et la tentation, alimentée par les analyses complémentaires de Husserl présentes dans la partie B du tome X des *Husserliana*, d'assimiler l'*Urimpression* elle-même à une intentionnalité : « pure conscience intentionnelle », « intentionnalité pure », « intentionnalité impressionnelle originelle », selon Rudolf Bernet dans l'*Introduction* qu'il a consacrée à son édition séparée de ces textes (*Texte zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, Hamburg, Felix Meiner, 1985 ; en français : *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps (1893-1917)*, trad. par Jean-François Pestureau, Grenoble, Jérôme Millon, 2003, p. 48-49). Husserl lui-même, dans ces textes, lorsqu'il reprend la thèse de la double intentionnalité du flux de conscience, oppose les présentifications à ce qu'il

conscience du temps trouve sa source véritable dans l'impression, Husserl n'hésite pas, au moment où il s'agit de caractériser la structure cette conscience, à recourir à l'intentionnalité. Certes, il s'agira d'une intentionnalité longitudinale qui se distingue de l'intentionnalité objectivante de la perception (appelée à cette occasion intentionnalité transversale), mais de cette manière, au lieu d'être relativisée, l'intentionnalité s'assure de son règne universel : même dans les « profondeurs de l'ultime conscience qui constitue toute temporalité du vécu »<sup>1</sup> (pour citer l'expression du premier tome des *Idées directrices*), c'est toujours à de l'intentionnalité qu'on a affaire. Comme le reconnaît avec sérénité Husserl, toujours dans les *Ideen I*, au § 85 qui se propose de distinguer entre ὕλη sensuelle et μορφή intentionnelle : « L'intentionnalité [...] ressemble à un milieu universel qui finalement porte en soi tous les vécus, même ceux qui ne sont pas caractérisés comme intentionnels »<sup>2</sup>, et donc même « l'élément sensuel qui en soi n'a rien d'intentionnel »<sup>3</sup>.

---

appelle des « intentionnalités originaires » (*ibid.*, p. 187, Hua X, p. 301), ces dernières semblant englober tant la rétention que l'impression elle-même. D'ailleurs, ces analyses sur le temps se closent sur une phrase hautement éclairante de ce point de vue : « Il n'y a que l'intentionnalité qui puisse se modifier en intentionnalité » (*ibid.*, p. 250, Hua X, p. 382) ; cela revient à dire que l'impression, si elle est susceptible d'être modifiée par la rétention en tant qu'intentionnalité spécifique, est déjà une intentionnalité, fût-ce une intentionnalité originaire.

<sup>1</sup> « *Die dunklen Tiefen des letzten, alle Erbleniszeitlichkeit konstituierenden Bewusstsein* » (Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, tome I : *Introduction générale à la phénoménologie*, trad. par Paul Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, p. 288, *Husserliana*, Band III : *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch : *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, hrsg. von Walter Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1950 — désormais cité Hua III/1 —, p. 208).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 287-288, Hua III/1, p. 207-208. Néanmoins, si le § 84 des *Ideen I* érige l'intentionnalité en « thème central de la phénoménologie », une restriction précieuse y est faite par Husserl : il s'agirait seulement de la phénoménologie « orientée "objectivement" ». L'universalisation de l'intentionnalité ne manque toutefois pas de se produire, puisque Husserl soutient, au même endroit, que « tous les vécus participent en quelque manière à l'intentionnalité, quoique nous ne puissions dire de tout vécu qu'il a une intentionnalité » (*ibid.*, p. 282, Hua III/1, p. 203, souligné par l'auteur).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 289, Hua III/1, p. 208 (souligné par l'auteur). Cela prouve, tout de même, comme l'avoue sans hésiter Michel Henry, que « la phénoménologie de Husserl n'a pas ignoré le non-intentionnel » (Michel Henry, « Phénoménologie non-intentionnelle : une tâche de la phénoménologie à venir », art. cit., p. 393).

Dans les *Leçons* de 1905, la même signification universelle de l'intentionnalité est gagnée au moment où la constitution du flux de la conscience est assignée à une intentionnalité *sui generis*, plus précisément au § 39 qui distingue une double intentionnalité à l'intérieur de la conscience, l'intentionnalité transversale qui constitue l'objet et celle, longitudinale, à travers laquelle c'est le flux de la conscience qui se constitue. À cet endroit capital des *Leçons*, Husserl semble être bien conscient du fait que, malgré tout, ce dédoublement de l'intentionnalité estompe en fin de compte la spécificité du flux temporel de la conscience dans son irréductibilité à l'intentionnalité objectivante, mais il préfère assumer cette conséquence au lieu de l'esquiver :

C'est dans un seul et unique flux de conscience que se constituent à la fois l'unité temporelle immanente du son et l'unité du flux de la conscience elle-même. Aussi choquant (sinon même absurde au début) que cela semble de dire que le flux de la conscience constitue sa propre unité, il en est pourtant ainsi<sup>1</sup>.

D'autre part, la reconnaissance d'une intentionnalité longitudinale qui soutient toute intentionnalité objectivante (puisque, point capital, « c'est dans la conscience du temps que s'accomplit toute objectivation »<sup>2</sup>) et qui opère la constitution du flux de la conscience du temps rend précaire et superflue, selon Husserl, toute question supplémentaire relativement au mode d'apparaître ou de donnée phénoménologique du flux : « L'apparition en personne du flux n'exige pas un second flux, mais en tant que phénomène il se constitue lui-même »<sup>3</sup>, ou encore « il est tel qu'une apparition en personne du

---

<sup>1</sup> « *Es ist der eine, einzige Bewusstseinsfluss, in dem sich die immanente zeitliche Einheit des Tons konstituiert und zugleich die Einheit des Bewusstseinsflusses selbst. So anstößig (wo nichts anfangs sogar widersinnig) es erscheint, dass der Bewusstseinsfluss seine eigene Einheit konstituiert, so ist es doch so* » (Edmund Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, op. cit., § 39, p. 105-106, Hua X, p. 80).

<sup>2</sup> « *Im Zeitbewusstsein vollzieht sich alle Objektivierung* » (*ibid.*, § 31, p. 84, Hua X, p. 64). Nous pouvons également lire, au sein des analyses qui constituent, après les *Leçons*, la partie B du tome X des *Husserliana* : « La conscience du temps est [...] une conscience qui objective » (Edmund Husserl, *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps (1893-1917)*, op. cit., p. 184, Hua X, p. 297).

<sup>3</sup> « *Die Selbsterscheinung des Flusses fordert nicht einen zweiten Fluss, sondern als Phänomen konstituiert er sich selbst* » (Edmund Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, op. cit., p. 109, Hua X, p. 83).

flux doit avoir lieu nécessairement en lui »<sup>1</sup>. Par là, Husserl affronte donc directement la question de l'auto-apparaître ou de l'auto-donation de l'intentionnalité, mais la réponse qu'il y apporte par sa théorie de la double intentionnalité et d'une constitution intentionnelle du flux de la conscience qui effectuerait du même coup son apparaître ne peut satisfaire Michel Henry pour des raisons déjà mentionnées ici : une telle réponse rabat en fin de compte l'originnaire (l'impression) sur l'irréel (ses modifications) et le constituant sur le constitué, tout en voulant d'une certaine façon les distinguer (« le constituant et le constitué coïncident, et pourtant ils ne peuvent naturellement pas coïncider à tous égards »<sup>2</sup>, admet Husserl comme presque malgré lui<sup>3</sup>).

En même temps, en soumettant à une constitution de part en part intentionnelle le flux de la conscience du temps qui, au départ, était censé avoir son origine dans l'impression originnaire, Husserl n'est pas seulement en train d'altérer (voire d'aliéner) la structure du flux, mais il perd aussi irrémédiablement sa matérialité. En effet, si le § 8 des *Leçons* semblait se livrer à une véritable réduction hylétique (« Nous mettons maintenant hors circuit toute appréhension et toute thèse transcendante, et prenons le son comme pure donnée hylétique »<sup>4</sup>, annonçait Husserl), cette considération du niveau hylétique, qui permet justement la découverte de l'impression originnaire, cède assez vite le pas à la primauté inattendue que gagne la « forme du flux » de la conscience au détriment de sa matière<sup>5</sup> : « Ce qui demeure avant toute chose, c'est la structure formelle du flux, la forme du flux »<sup>6</sup>, finissent par avouer les *Leçons* dans le Supplément VI (au § 34) dédié

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> « *Das Konstituierende und das Konstituierte decken sich, und doch können sie sich natürlich nicht in jeder Hinsicht decken* » (*ibid.*).

<sup>3</sup> L'embarras de Husserl est également manifeste au § 36 des *Leçons*, où le flux constitutif du temps est identifié à la subjectivité absolue : ici, le flux lui-même s'avère n'être rien de plus qu'une manière de désigner métaphoriquement cet absolu : « Pour tout cela les noms nous font défaut », avoue Husserl (*ibid.*, p. 99, Hua X, p. 75).

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 37, Hua X, p. 24.

<sup>5</sup> Une même préséance de la forme sur la matière s'atteste au premier tome des *Idées directrices*, lorsque Husserl affirme, au sujet du maintenant actuel, qu'il est « une forme qui persiste alors que la matière est toujours nouvelle » (Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, *op. cit.*, p. 276, Hua III/1, p. 199, souligné par l'auteur).

<sup>6</sup> « *Verbleibend ist vor allem die formale Struktur des Flusses, die Form des Flusses* » (Edmund Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, *op. cit.*, p. 152, Hua X, p. 114). Dans le même esprit, au § 38 des

à la saisie du flux absolu<sup>1</sup>. Par conséquent, le résultat inattendu des *Leçons* husserliennes consisterait donc dans une double victoire assez peu compatible avec leur programme de départ : celle de l'intentionnalité<sup>2</sup> sur l'impression originaire et celle de la forme sur la matière ou la pure donnée hylétique.

### III. Le fondement non intentionnel : de la matérialité impressionnelle à la vie

En revanche, toute la démarche critique de Michel Henry est animée par la volonté de remédier à cette double perte, en récupérant, tant l'impression que la  $\psi\lambda\eta$  et, avec elles, le fondement non intentionnel de l'intentionnalité. Positivement, cela se traduit d'abord par l'élaboration d'une phénoménologie matérielle qui ne se contenterait plus de la position subordonnée<sup>3</sup> que

---

*Leçons* qui traite de l'unité du flux de la conscience, Husserl laissait déjà entendre le fait que cette unité serait une unité assurée par la forme du flux.

<sup>1</sup> Le texte 50 de la partie B du tome X des *Husserliana*, texte portant sur l'« *Urempfindungsbewusstsein* » comme conscience absolument originaire, va jusqu'à affirmer que la donnée absolue serait en fin de compte le flux, alors que la « sensation première » ne serait que « quelque chose d'abstrait (*Abstraktes*) » (*Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps (1893-1917)*, op. cit., p. 207, Hua X, p. 325).

<sup>2</sup> Il semble néanmoins que, au début des années 30, Husserl ait avoué une certaine réserve à l'égard de la description de la constitution du temps immanent en termes d'intentionnalité. Selon le témoignage de Dorion Cairns rapportant une conversation eue avec Husserl et Fink le 15 juillet 1932 : « Husserl est enclin à cesser d'appeler "intentionnalité" la constitution du temps immanent. L'intentionnalité est une activité de l'ego, soit originaire soit modalisée » ; or, « Le flux du temps immanent [...] est la *forme* de toute activité de l'ego [...] Mais, en tant que forme, il ne s'agit pas d'une activité, et si nous entendons "activité" dans "intentionnalité", il ne s'agit pas d'une intentionnalité. Fink et moi nous opposâmes à cette étroitesse du sens d'intentionnalité » (Dorion Cairns, *Conversations avec Husserl et Fink*, trad. par Jean-Marc Mouillie, Grenoble, Jérôme Millon, 1997, p. 186 et 187).

<sup>3</sup> « Naturellement *l'hylétique* pure se subordonne à la phénoménologie de la conscience transcendantale. Elle se présente d'ailleurs comme une discipline autonome ; elle a comme telle sa valeur en elle-même, mais d'autre part, d'un point de vue fonctionnel, elle n'a de signification qu'en tant qu'elle fournit une trame possible dans le tissu intentionnel, une matière possible pour des formations intentionnelles » (Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, op. cit., p. 298, Hua III/1, p. 215).

Husserl assignait à la phénoménologie hylétique, au § 86 des *Ideen I*, au profit de la seule phénoménologie à ses yeux véritablement transcendantale, la phénoménologie noétique. Elle montrerait au contraire que « le transcendantal réduit à la noèse intentionnelle n'est pas véritablement un transcendantal, une condition *a priori* de toute expérience possible si celle-ci exige en général le tout autre que lui : la sensation, l'impression »<sup>1</sup>. C'est donc la même critique qui revient : en dépit de l'universalité que Husserl lui concède si facilement, l'intentionnalité resterait incapable d'être sa propre condition de possibilité, d'assurer sa propre manifestation, dans la mesure où il y a une hétérogénéité insurmontable entre l'apparaître de l'étant et son auto-apparaître. Or, afin d'avancer vers le fondement recherché, il est indispensable de remanier, voire de renverser le rapport entre ὕλη sensible et μορφή intentionnelle. La ὕλη ne doit plus être perçue comme un datum ou comme un contenu, mais au contraire comme le transcendantal authentique, comme l'ultime condition de possibilité :

« Matière », pour la phénoménologie matérielle, n'indique plus l'autre de la phénoménalité mais son essence. C'est de cette façon que la phénoménologie matérielle est la phénoménologie en un sens radical, pour autant que dans la donation pure elle thématise son auto-donation et en rend compte<sup>2</sup>.

Si, au § 85 des *Ideen I*, Husserl pouvait soutenir l'hétéronomie de la ὕλη en insistant sur le fait que la dimension du sens lui fait intrinsèquement défaut et que, par conséquent, elle dépend essentiellement de la noèse comme vécu donateur de sens<sup>3</sup>, Michel Henry récuse cette manière de subordonner la matière à la question du sens<sup>4</sup> (et par là, à la conscience intentionnelle

---

<sup>1</sup> Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*, *op. cit.*, p. 25-26. Toute la première partie de cet ouvrage est d'ailleurs consacrée à l'explicitation des rapports entre la phénoménologie matérielle proposée par l'auteur et la phénoménologie hylétique de Husserl.

<sup>2</sup> Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*, *op. cit.*, p. 58.

<sup>3</sup> « Les data sensibles se donnent comme matière à l'égard de formations intentionnelles ou de donations de sens » (Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, *op. cit.*, p. 289, Hua III/1, p. 209).

<sup>4</sup> Ce refus d'absolutiser la question du sens est encore plus radical lorsqu'il s'agit de la thématique de la vie : en effet, Michel Henry décline avec obstination toute tentative de parler d'un « sens de la vie », en soutenant que la vie ne connaît pas un tel sens et n'en a pas besoin. Ainsi, nous pouvons lire, par exemple, dans *Généalogie de la psychanalyse* : « La vie n'a pas de sens [...], ne portant en elle aucune intentionnalité », et « n'ayant pas de sens, la vie n'a pas à répondre à la question du sens »

comme conscience donatrice de sens<sup>1</sup>). Il insiste, en revanche, sur le fait que, pour autant qu'elle est capable d'assurer sa propre auto-donation, la *ύλη*, la matière impressionnelle jouit d'une autonomie phénoménologique qui ne peut, au contraire, être l'apanage de l'intentionnalité, celle-ci étant toujours à la recherche d'un remplissement ou contrainte, pour s'assurer de son être effectif et réel, de se reconnaître comme impressionnelle. En même temps, la phénoménologie matérielle, comme phénoménologie de l'impression et de la chair, de l'auto-affection et de l'affectivité, se dévoile peu à peu comme une phénoménologie de la vie.

Ce passage d'une phénoménologie matérielle de l'impression à une phénoménologie de la vie est retracé par Michel Henry dans *Incarnation*, ouvrage dont la première partie, intitulée de manière suggestive « Le renversement de la phénoménologie », a le mérite de reprendre et de développer plusieurs points demeurés dans un état plutôt inchoatif dans l'article de 1995 qui a constitué le point de départ de notre analyse. Tout d'abord, c'est la même question cruciale qui est relancée : « *L'intentionnalité qui révèle toute chose, comment se révèle-t-elle à elle-même ?* »<sup>2</sup>, pour montrer, à partir de là, la dépendance où se trouve inévitablement l'intentionnalité à l'égard de l'impression, dans la mesure où « la conscience intentionnelle — est en elle-même une impression, une conscience impressionnelle »<sup>3</sup>. Comme Husserl l'avait lui-même compris dans ses *Leçons* de 1905, quoiqu'il n'ait pas réussi à rester conséquent par rapport à cet enseignement, il est crucial de préserver le statut phénoménologique de l'impression, « comprise comme fondatrice de la réalité » (selon le titre du § 7 d'*Incarnation*), et de découvrir dans la manifestation qui lui est propre, « un autre mode de révélation »<sup>4</sup> que celui accompli par l'intentionnalité, mode que Husserl est conduit à occulter. Dans cette perspective, une critique soutenue du

---

(Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1985, p. 358).

<sup>1</sup> Pour la mise en évidence de cette fonction à la fois *logique* et *sémantique* de l'intentionnalité, nous renvoyons à l'article de Jean-François Courtine, « Intentionnalité, sensation, signification excédentaire », dans Jean-François Courtine et Jocelyn Benoist (éd.), *Husserl. La représentation vide, suivi de Les Recherches logiques, une œuvre de percée*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2003, p. 65-83.

<sup>2</sup> Michel Henry, *Incarnation, op. cit.*, p. 54.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 70. Il est à noter que, pour Husserl déjà, la « conscience primaire » s'attestait comme une « conscience impressionnelle », à la différence de la conscience secondaire de la représentation (Edmund Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps, op. cit.*, p. 117, Hua X, p. 90).

<sup>4</sup> Michel Henry, *Incarnation, op. cit.*, p. 54.

traitement husserlien de l'impression devient encore plus indispensable et elle vise principalement, dans *Incarnation*, la destruction de l'impression par son intégration dans le flux temporel<sup>1</sup>, donc dans une structure intentionnelle. Or, l'enjeu majeur posé par Michel Henry est au contraire de « conjurer l'effondrement ontologique de l'impression et, avec elle, de toute réalité et de toute présence effective »<sup>2</sup>, ce qui n'est pas sans rappeler, comme nous l'avons déjà suggéré, le souci de la critique que le Husserl des *Leçons* dirigeait lui-même contre la déréalisation brentanienne du temps.

D'autre part, à la différence du programme assez schématique esquissé par l'article de 1995, les développements présents dans *Incarnation* attaquent frontalement la question de « l'origine de l'impression originaire »<sup>3</sup> pour reconnaître l'« inévitable renvoi d'une phénoménologie de l'impression à la phénoménologie de la vie »<sup>4</sup>. Ce renvoi est motivé par le fait que « l'apparaître originaire de l'impression se révèle n'être autre chose que celui de la vie »<sup>5</sup>. Le vrai et ultime fondement non intentionnel de l'intentionnalité, ce serait donc quelque chose de si évident et (au moins en apparence) de si simple que la vie. Si, selon la reprise d'*Incarnation*, le mérite le plus insignifiant du « renversement de la phénoménologie » est d'avoir montré, négativement, que « l'intentionnalité [...] ne constitue jamais elle-même sa propre condition de possibilité »<sup>6</sup>, et donc que « ce n'est pas l'intentionnalité qui est au principe de notre expérience »<sup>7</sup>, ces résultats critiques ont comme contrepartie positive l'identification qui est donnée du fondement non intentionnel de l'intentionnalité et qui est fournie par la vie elle-même. Par là, nous sommes à nouveau mis en présence du lien crucial qui, dans la philosophie de Michel Henry, relie inmanquablement, depuis *L'essence de la*

---

<sup>1</sup> En ce sens, on peut déjà lire dans *Phénoménologie matérielle* : « La phénoménologie du temps est une phénoménologie de l'impression qui démet celle-ci de son pouvoir de révélation propre pour le confier, de façon exclusive, à la donation extatique », ou encore : « Le travestissement de l'être originel de l'impression en son être constitué renvoie à une falsification plus profonde, laquelle consiste à insérer la structure de la temporalité extatique à l'intérieur de l'impression elle-même pour, en fin de compte, définir l'essence de celle-ci par cette structure » (Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*, *op. cit.*, p. 43 et 50).

<sup>2</sup> Michel Henry, *Incarnation*, *op. cit.*, p. 80.

<sup>3</sup> *Ibid.*, titre du § 9, p. 81.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 226.

*manifestation*, immanence, auto-affection, affectivité et vie<sup>1</sup>. C'est parce que, pour s'exercer, l'intentionnalité doit d'abord se sentir, s'éprouver elle-même dans l'immanence<sup>2</sup>, et cela sous la forme d'une auto-affection qui se confond avec l'épreuve même de la vie, que l'intentionnalité trouve dans la vie son fondement non intentionnel.

Qu'est-ce qui permet à la vie de s'ériger en fondement de l'intentionnalité ou, pour aller plus loin, comme Michel Henry le fait dans *Incarnation*, en « fondement de la méthode phénoménologique »<sup>3</sup> ? Pour le philosophe français, la connexion qui relie vie et phénoménalité, ou plus précisément vie et phénoménalisation, est loin d'être extérieure ou accidentelle, car une de ses thèses fondamentales est que « la vie est phénoménologique en un sens original et fondateur »<sup>4</sup> : la vie est source de phénoménalisation et « créatrice de phénoménalité ». Par conséquent : « La phénoménalité trouve son essence originaire dans la vie parce que la vie s'éprouve soi-même, de telle façon que s'éprouver soi-même est l'auto-apparaître de l'apparaître »<sup>5</sup>. De ce point de vue, la phénoménologie la plus radicale est une phénoménologie de la vie précisément puisque, sans la vie en tant que phénoménologique, pas de phénoménalité, pas de phénoménalisation. Et de même, en dehors de la vie, il n'y a pas d'intentionnalité, car « l'intentionnalité n'est possible que comme vie intentionnelle »<sup>6</sup>. Autrement dit :

---

<sup>1</sup> Une analyse approfondie du rapport entre ces termes dépasse pourtant le dessein de la présente contribution.

<sup>2</sup> L'immanence ou l'auto-affection comme essence de l'intentionnalité est déjà avancée par *L'essence de la manifestation*, qui parle du « demeurer-en-soi-même du mouvement de dépassement dans le dépassement même », pour affirmer ensuite que « là où existe un rapport, il existe d'abord en lui-même » (Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, *op. cit.*, p. 324).

<sup>3</sup> Le § 15 traite précisément de « *L'auto-révélation de la vie comme fondement de la méthode phénoménologique* ».

<sup>4</sup> Michel Henry, « Phénoménologie non-intentionnelle : une tâche de la phénoménologie à venir », art. cit., p. 393. Pour le caractère intrinsèquement phénoménologique de la vie, nous pouvons également lire dans l'Avant-propos de *Phénoménologie matérielle* : « *C'est une vie phénoménologique en ce sens radical que la vie définit l'essence de la phénoménalité pure et par suite de l'être* pour autant que l'être est coextensif au phénomène et se fonde en lui » (Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*, *op. cit.*, p. 7, souligné par l'auteur).

<sup>5</sup> Michel Henry, « Phénoménologie non-intentionnelle : une tâche de la phénoménologie à venir », *op. cit.*, p. 393.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 397.

Il n'y a pas d'intentionnalité mais seulement une vie intentionnelle. Reconnaître la phénoménalité propre de cette vie, l'auto-affection pathétique qui la rend précisément possible comme vie, dans son hétérogénéité radicale au voir de l'intentionnalité, c'est la tâche d'une phénoménologie non intentionnelle<sup>1</sup>.

Cette phénoménologie non intentionnelle dont il est ici question se laisse décliner, nous l'avons vu, comme phénoménologie matérielle de l'impression et de l'auto-affection, comme phénoménologie de l'affectivité, de la chair (celle-ci étant définie précisément comme une « auto-impressionnalité vivante »<sup>2</sup>), mais elle est en dernière instance, il est manifeste à présent, une phénoménologie de la vie, et c'est pour cette raison que Michel Henry n'hésite pas à lui assigner, pour prouver sa fécondité potentielle et sa richesse, « l'immense domaine de la vie »<sup>3</sup>.

Nous ne pourrions effleurer que de façon très rapide, avant de conclure, la question, pourtant capitale, de l'accès que nous avons à la vie. Il va de soi que cet accès ne peut pas être intentionnel : « La vie transcendantale se dérobe à toute approche intentionnelle », souligne l'Avant-propos de *Phénoménologie matérielle*<sup>4</sup> ; la vie en tant que fondement de l'intentionnalité ne pourra certes plus être expliquée, voire révélée par ce qu'elle fonde (et en outre l'intentionnalité risquerait sans doute d'introduire une certaine extériorité entre le vivant et la vie). Pour rendre compte de cette auto-révélation de la vie en nous, Michel Henry a eu recours<sup>5</sup> à la terminologie de l'expérience interne transcendantale en tant que « mode originel de révélation », qui se laisse définir de la façon suivante :

Par expérience interne transcendantale, nous entendons [...] la révélation originelle du vécu à soi-même, telle qu'elle s'accomplit dans une sphère

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> Michel Henry, *Incarnation*, *op. cit.*, p. 90.

<sup>3</sup> Michel Henry, « Phénoménologie non-intentionnelle : une tâche de la phénoménologie à venir », *art. cit.*, p. 397.

<sup>4</sup> Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*, *op. cit.*, p. 9. Semblablement, l'Avertissement à la seconde édition (1987) de *Philosophie et phénoménologie du corps* reconnaît de manière rétrospective que « ce n'était ni comme intentionnalité ni comme transcendance que la vie devait être pensée mais par l'exclusion hors d'elle de l'une et de l'autre » (Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, *op. cit.*, p. v).

<sup>5</sup> Surtout, à notre connaissance, dans *Philosophie et phénoménologie du corps*.

d'immanence radicale, c'est-à-dire encore conformément au processus fondamental de l'auto-affection<sup>1</sup>.

Dans *Philosophie et phénoménologie du corps*, Michel Henry parle explicitement d'une « révélation à soi-même de l'intentionnalité au sein de l'expérience interne transcendantale »<sup>2</sup>, ce qui signifie que c'est par une telle expérience que « toutes les intentionnalités en général et, par suite, les intentionnalités essentielles de la conscience se connaissent originellement dans leur être même et dans leur accomplissement immédiat »<sup>3</sup>. En effet, l'expérience transcendantale est avant tout expérience du transcendantal, épreuve immédiate de la condition de possibilité<sup>4</sup> : « La condition de possibilité de l'expérience est elle-même une expérience »<sup>5</sup>. Toutefois, l'expérience interne transcendantale de la vie est le plus souvent passée sous silence dans les écrits ultérieurs, soit parce qu'elle devient quelque chose d'acquis et de sous-entendu, soit pour récuser une terminologie qui peut sembler réactiver toutes les apories qui touchent à l'expérience interne, au moins depuis Kant. En tout cas, l'article de 1995 ne met plus l'accès à la vie au compte d'une quelconque expérience privilégiée, mais préfère parler d'une réduction, la « réduction phénoménologique radicale »<sup>6</sup> qui suspend l'horizon du monde, donc l'apparaître ontique, pour découvrir l'autre mode d'apparaître qui est au fondement de celui de l'étant et qui caractérise l'intentionnalité elle-même : la révélation qui accompagne le « pathos inextatique de la vie »<sup>7</sup>. Pourquoi la vie ne deviendrait-elle pleinement manifeste qu'au moyen d'une réduction ? Précisément parce qu'il s'agit d'une vie toujours engagée dans le monde, même si, en elle-même, elle n'est rien de mondain. C'est sans doute à ce niveau que se situe le paradoxe le plus aigu de la critique et refondation de l'intentionnalité proposées par Michel

---

<sup>1</sup> Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, *op. cit.*, p. 21, note 3.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>4</sup> C'est une considération qui rejaille immédiatement sur le statut même du transcendantal ici en question : il s'agit d'un *a priori* qui « ne peut être un terme transcendant, connu ou inconnu, situé devant ou derrière nous, mais [...] appartient au contraire à la sphère de l'immanence absolue » (*ibid.*, p. 38) C'est ainsi que le transcendantal arrive à désigner, dans la phénoménologie de Michel Henry, « une région de l'être parfaitement déterminée et absolument concrète » (*ibid.*, p. 257).

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>6</sup> Michel Henry, « Phénoménologie non-intentionnelle : une tâche de la phénoménologie à venir », *op. cit.*, p. 394.

<sup>7</sup> *Ibid.*

Henry : dans l'hétérogénéité qui existe entre la vie et ce qu'elle fonde, dans la distance qui sépare, ontologiquement et phénoménologiquement, l'intentionnalité de son fondement non intentionnel — une vie qui est reconnue, nous l'avons vu, comme intentionnelle, mais qui cependant ne l'est pas en elle-même.

#### IV. Conclusion

C'est pourquoi nous nous permettrons de conclure ici, de façon plus générale, sur la question du fondement en phénoménologie<sup>1</sup> et sur les conséquences de la position d'une telle question. Demandons-nous tout de suite : s'agit-il d'une interrogation encore phénoménologique, ou bien revient-elle, derrière les habits du motif transcendantal, à ressusciter un style de questionnement métaphysique ? En suivant le fil conducteur de cette question du fondement posée par Michel Henry à « l'intentionnalité comme thème central de la phénoménologie » (pour citer le titre du § 84 des *Ideen I*), n'avons-nous pas quitté de manière suspecte la description des phénomènes pour poursuivre leur fondation ? Cette question serait ainsi, en fin de compte, le symptôme d'une « réduction à l'originaire »<sup>2</sup>, d'une attitude phénoménologique discutable qui entend s'intéresser moins à la phénoménalité elle-même qu'à l'essence de la phénoménalité<sup>3</sup>. Pire encore, tout en creusant cette scission entre la phénoménalité et son essence, la recherche du fondement semble pécher encore plus par le fait d'introduire une hétérogénéité, voire une opposition<sup>4</sup> entre les deux (une différence

---

<sup>1</sup> Nous ne pourrions pas insister ici sur le statut et la pleine légitimité de la « *Frage nach dem Grund* » dans la phénoménologie de Heidegger.

<sup>2</sup> Selon l'expression de Jacques Colette (« Phénoménologie et métaphysique », *Critique*, 1/1993, p. 56-73, p. 71).

<sup>3</sup> C'était le reproche adressé à Michel Henry en 1991 par Dominique Janicaud : le fait de « subordonner la description du phénomène à l'approche de l'essence de la phénoménalité » (Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, L'Éclat, 1991, p. 20). Selon le même commentateur, le résultat de cette démarche serait un renversement de la phénoménologie « en son contraire, la métaphysique la plus idéaliste » — une métaphysique de la vie et du sentiment (*ibid.*, p. 60). Néanmoins, pour tirer une telle conclusion, Janicaud doit rester attaché à un visage très positiviste, si l'on peut dire, de la phénoménologie...

<sup>4</sup> Telle qu'elle a été soulignée, entre autres, par Emmanuel Gabellieri, dans ses articles « De la métaphysique à la phénoménologie : une relève ? » (*Revue philosophique de Louvain*, 4/1996, p. 625-645, surtout p. 626) et « La philosophie

ontologique, en somme) et d'ouvrir ainsi inévitablement la voie aux phénoménologies de l'inobjectivable, de l'inapparent, de l'invisible, sous l'apparence desquelles se déguisent de nouvelles philosophies de l'absolu. Face à ces reproches qui ont leur légitimité incontestable, on peut seulement reposer une question déjà ancienne : y a-t-il jamais eu, sinon de façon très provisoire, une telle phénoménologie simplement descriptive, voire positive, et qui serait implicitement trahie par les entreprises de fondation qui prétendent tout de même continuer la phénoménologie ? Husserl n'a-t-il pas repris sa quête de l'absolu immédiatement après le moment descriptif des *Recherches logiques*<sup>1</sup> — tant par la descente dans les profondeurs de la conscience intime du temps dans les *Leçons* de Göttingen que par la mise en avant de la subjectivité transcendantale dans les *Idées directrices* ?

---

française au prisme de la phénoménologie » (*Théophylion*, 1/1997, p. 189-196), et avant lui par Jacques Colette dans l'article que nous avons cité plus haut et qui adresse à Michel Henry la critique suivante : « En faisant de l'essence de la manifestation comme immanence la condition *ontologique* de toute transcendance, Michel Henry n'en élucide pas la raison d'être ou le *pourquoi*. Or c'est le *fait* de celle-ci et la nécessité d'en rendre raison qui explique l'extension universelle du "monisme ontologique". Sans doute reste-t-il, comme Husserl, attaché à la pensée du possible selon Wolff, lecteur de Suarez : *per essentialia ens possibile est* » (Jacques Colette, « Phénoménologie et métaphysique », art. cit., p. 71). Nous réservons le traitement de la question du possible dans la phénoménologie de Michel Henry à une contribution ultérieure.

<sup>1</sup> Nombreuses sont en effet les interprétations qui, à la suite de celle de Gérard Granel (*Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, Paris, Gallimard, 1968), montrent que déjà « la phénoménologie husserlienne est bien "une phénoménologie sans phénomène" », et que dès les *Leçons de 1905*, c'est l'« immanence de l'Absolu », voire l'« intimité avec l'Absolu » qui constitue « le phénomène de la phénoménologie » ; nous avons cité ici, à titre de très bon exemple, Jean-Marie Vaysse, « Ontologie et phénoménologie », *Kairos*, 5/1994, p. 193-221, 203 et 208-209, citant les p. 46 et 47 du livre de Gérard Granel.