

L'IMMANENCE EN QUESTION

Gabrielle Dufour-Kowalska

Université de Genève

1. L'immanence et la transcendance

Il n'est guère étonnant que le concept d'immanence ait été choisi comme thème directeur d'une série d'études rassemblées dans la Revue *Phainomenon* et consacrées à la philosophie de Michel Henry. Celle-ci est en effet, avant tout – l'affirmation n'est plus à démontrer – une philosophie de l'immanence et nous ne serions pas loin, pour notre part, de conférer à ce titre une préséance sur celui de *phénoménologie de la vie*. Ce que nous voudrions suggérer par là, ce n'est pas la valeur secondaire du concept de vie, bien évidemment centrale, mais ce fait qu'une phénoménologie de la vie, une fois intégralement soumise à ce que nous appellerons le *principe de l'immanence*, n'est plus tout à fait une *phénoménologie*. Un débat sur cette question, cependant, ne saurait s'instaurer tant que le concept d'immanence, en particulier dans son rapport avec la transcendance, n'est pas véritablement compris, comme cela paraît, aujourd'hui encore, être le cas. Nous limiterons donc notre propos à cette problématique.

Le concept d'immanence ne représente pas, dans la pensée de Michel Henry, un concept parmi d'autres qui donnerait lieu à une thématique particulière. Il fournit la clef qui permet de comprendre une philosophie difficile parce qu'elle met en jeu un mode de pensée inédit, qui annonce une philosophie nouvelle. L'élucidation de son statut, de sa portée, de son contenu apparaît comme une condition *sine qua non* de toute approche de la pensée henryenne. Or il se trouve que l'immanence, fortement contestée en raison de sa forme radicale a engendré donné lieu chez une série d'interprètes de M. Henry toutes sortes de malentendus et de contresens. Il s'agit donc de dissiper ces derniers si l'on veut éviter de jeter le bébé avec l'eau du bain, c'est-à-dire la pensée henryenne avec l'une des structures de sa philosophie, qui envérity supporte l'édifice entier du système.

Il convient de rappeler en premier lieu que l'immanence, dans la problématique de l'essence de la manifestation, trouve son lieu de naissance au terme d'une analyse eidétique de la transcendance qui met au jour l'essentielle finitude de son horizon et se voit confrontée à la question du fondement de ce dernier. Structure pseudo-originelle du sujet transcendantal, la transcendance apparaît en réalité incapable de se légitimer elle-même et renvoie à l'intérieur de soi à un fondement plus originel qu'elle présuppose sans cesse sans pouvoir le dévoiler. «L'univers de la représentation ne s'explique pas par celle-ci», écrit M. Henry dans un texte relativement tardif (1995) qui en repose une fois de plus la problématique.¹

La transcendance n'est pas son propre fondement. La lumière qu'elle déploie et où toute chose se manifeste, s'entoure d'un halo d'ombre qui dissimule la sphère propre du sujet, laquelle demeure ainsi nécessairement insaisissable. Toute la tâche du philosophe consiste dans la mise au jour de ce versant obscur de la subjectivité qui confère à la transcendance son pouvoir d'éclairement.

«La phénoménologie non-intentionnelle se donne pour tâche de fonder l'intentionnalité elle-même», elle «installe l'intentionnalité dans un fondement plus ancien qu'elle», «elle reconnaît dans l'intentionnalité le non-intentionnel qui lui permet de s'accomplir». (EM 384. Le sigle renvoie dorénavant à *L'Essence de la manifestation*, Paris, 1963, suivi du chiffre de la page.)

En tant que structure spécifique de la subjectivité, l'immanence chez M. Henry, constitue en soi, indépendamment de toute relation externe, un mode de révélation absolu, lequel garantit en même temps son pouvoir fondateur. La révélation de soi à soi dans l'être de la subjectivité s'accomplit en deçà de toute visée en général, quel qu'en soit le degré (de la perception à la science); elle s'actualise comme une expérience interne et immédiate, laquelle ne saurait se réaliser que dans un acte d'auto-affection absolu. La mise au jour de l'immanence ne se borne pas à proposer un milieu de manifestation parallèle au monde, elle s'engage dans une sphère dont l'analyse exhibe le caractère principal. L'immanence représente «une expérience interne entendue au sens d'une révélation originelle» (EM 53). Ce point, souvent négligé par les détracteurs de l'immanentisme henryen, est essentiel; lui seul permet de justifier le caractère radical de ce dernier et de poser comme il convient la question du rapport de l'immanence à la transcendance.

Lorsque, dans la problématique de l'essence de la manifestation, l'immanence se fait jour au terme d'un processus qui dénonce dans la trans-

¹ «Phénoménologie non intentionnelle. Une tâche de la phénoménologie à venir», in *L'intentionnalité en question. Entre phénoménologie et recherches cognitives*, D.Janicaud, Paris, Vrin, 1995, p. 397. Le texte a été republié dans *De la phénoménologie*, tome I, Paris, 2003.

cendance et sa finitude l'absence d'un fondement véritable, elle apparaît elle-même avec les propriétés et les attributs de l'être originel et de son mode absolu de révélation, à savoir l'unité, l'immédiateté, l'invisibilité de l'acte d'auto-affection constitutif du moi. L'émergence de l'intériorité pure signifie celle d'une structure qui n'est rien de moins qu'une structure fondatrice de la transcendance. «L'immanence, écrit M. Henry avec la plus grande clarté, est le mode originaire selon lequel s'accomplit la révélation de la transcendance elle-même et, comme telle, l'essence de la révélation.» (*Ibid*) Cette immanence revendiquée par M. Henry comme une sphère d'intimité ontologique absolue et dénoncée comme telle par certains de ses interprètes, mérite bien le titre d'immanence-de-la-transcendance qu'on lui conteste et qui exprime son appartenance à ce qu'elle fonde ou plus exactement la dépendance de l'essence qu'elle détermine et qui en dérive par rapport à sa propre essence fondatrice. Le syntagme traduit tout d'abord la nécessité de la relation qui unit les deux termes et, plus précisément, la transcendance à l'immanence. Il renvoie en second lieu au fondement intérieur de la transcendance, conformément à cette définition: «L'immanence est l'essence de la transcendance.» (EM 309) Ainsi, toute objection adressée à l'immanence n'est recevable que dans la mesure où elle replace son concept dans la problématique qui est la sienne: celle de la fondation du milieu fini où s'accomplit toute manifestation transcendante. Il s'ensuit une double conséquence:

1. L'immanence, en tant que radicale, purement intérieure et absolue (c'est-à-dire constitutive de l'être même dans son acte d'auto-révélation), représente comme telle pour la transcendance la seule structure constitutive d'un fondement authentique. «La phénoménologie non-intentionnelle peut seule fonder [...] notre ouverture au monde.»¹
2. En tant qu'absolue et fondatrice, l'immanence ne saurait impliquer ce que ses objecteurs s'obstinent à exiger d'elle, à savoir une relation continue et homogène de son essence à la transcendance. Bien au contraire, elle implique cette hétérogénéité qui constitue une propriété nécessaire de tout rapport fondateur, qualifiant la relation entre des termes inégaux, à savoir le principe fondateur et l'être dérivé. Aussi bien, lorsqu'il s'agit de définir de façon rigoureuse le rapport de l'immanence à la transcendance dans la philosophie de M. Henry, je propose toujours cette formule: l'immanence est la fois reliée et hétérogène à la transcendance.

L'immanence en tant qu'absolue délimite une région ontologique autonome, inconditionnée, auto-suffisante, celle de l'être et de sa révélation immédiate à soi-même dans l'auto-affection. L'immanence, par conséquent,

¹ *Ibid.*, p. 354.

n'a pas besoin de la transcendance, si la transcendance, au contraire, requiert l'immanence. Structure interne et originaire du sujet transcendantal, l'immanence en détermine la substance; la transcendance, elle, détermine les modes de cette substance. Encore faut-il distinguer avec rigueur trois ordres de modalités:

1. Les modes radicalement immanents, constitutifs du vaste champ d'expérience que M. Henry regroupe sous le concept de «culture», qui désigne les domaines indivisibles de l'éthique, de l'art et de la religion, dont l'essence repose sur l'auto-affection constitutive de la vie interne de la subjectivité et trouve en elle son accomplissement.
2. Toutes les modalités de l'expérience qui relèvent de ce que M. Henry appelle le corps subjectif et de sa relation affective et sensible à ce qui n'est pas lui, à autrui et à toutes les choses du *monde*, dont la notion apparaît totalement modifié par rapport à son équivalent phénoménologique. Ce dernier n'est plus alors l'horizon transcendant et comme tel idéal de la phénoménologie classique, mais le monde de la vie (au sens subjectif et objectif du terme), formant ce que le philosophe appelle un «cosmos vivant»;
3. Les modes proprement transcendants, enfin, qui réalisent les différentes formes de la connaissance objective, laquelle cependant se trouve surdéterminée par un principe subjectif, origine véritable de toute phénoménalité, provisoirement suspendue par nécessité de méthode. Cette époque méthodique ne compromet nullement l'oeuvre de l'immanence originaire, qui demeure ici invisiblement agissante.

Cependant, si l'immanence peut et doit être dite «l'immanence de la transcendance», elle est aussi et d'abord l'immanence en soi. Elle circonscrit un espace ontologique qui, en vérité, coïncide avec le milieu absolu de l'être, dont elle constitue précisément la structure. Elle représente ainsi, dans le sujet transcendantal, une sphère de plénitude inaliénable. «Lorsque l'horizon du monde, écrit M. Henry, a été suspendu, ne subsiste qu'une archi-révélation s'éprouvant elle-même en soi dans sa propre phénoménalité et par elle, à savoir le *pathos* inextatique de la vie.»¹ Affirmer l'auto-suffisance de l'être de la subjectivité, l'autonomie de sa sphère vitale par rapport à toute transcendance – on ne saurait aller plus loin dans la provocation, eu égard aux perspectives de la philosophie contemporaine. L'ouverture d'une dimension d'intériorité affirmée comme une dimension en soi au sein du sujet transcendantal et de ses actes transcendants, la mise en évidence de ce site originel de la vie, donc, permet de répondre aux objections les plus courantes en la matière. Ces objections, dont nous proposerons quelques exemples, se résument pour la plupart dans la question suivante: comment un sujet

¹ *Ibid.* p. 394.

radicalement immanent est-il capable de sortir de lui-même pour appréhender quelque chose hors de soi?

Chez un J. Porée, par exemple,¹ l'objection revêt une forme qui n'est pas sans intérêt et qui paraît pertinente, puisqu'elle vise dans l'immanence et sa phénoménalité ontologique – fût-ce pour la contester – sa propriété fondamentale, à savoir le pouvoir fondateur. Car «rien, proteste l'auteur, ne peut sortir de cette parfaite jouissance, rien qui puisse justifier ce rôle de fondement». Cette objection s'enrichit chez J. Porée d'une question plus profonde qui dénonce le caractère mystique d'une structure dont l'intériorité close et hétérogène à la transcendance échappe nécessairement à la pensée et donc à la philosophie.

«Aucun chemin praticable ne serait ouvert à partir de la sphère de l'immanence en direction du milieu dans lequel se déploie la philosophie elle-même.»² Cette impossibilité cependant est assumée par M. Henry qui fait observer lui-même que «l'auto-affection originelle (est) soustraite au voir de l'intentionnalité et, ainsi, en premier lieu à la méthode phénoménologique elle-même.»³ Extrait d'un article récemment republié, cette affirmation fait écho, trente ans plus tard, à une proposition de *L'Essence de la manifestation*, dans laquelle l'auteur devance les objections à venir dans la perspective qui s'impose, celle de l'essence originaire: «La pensée porte en elle l'essence qu'elle nie, écrit M. Henry, [...] le contenu de la négation demeure énigmatique quant à son origine». (EM 488)

J. Porée rejoint les objections de tous ceux qui demandent à M. Henry et à son penser radical visant l'originaire lui-même, de descendre pour ainsi dire sur terre – ils ne peuvent respirer à ces hauteurs (et d'ailleurs qui le peut?), ils exigent du fondement lui-même qu'il rejoigne au plus tôt le sol de l'existence. Les tabous kantien (renforcés par les dogmes heideggériens) fonctionnent encore et se trahissent dans cette impuissance (ou ce refus) d'admettre un ordre d'être hors transcendance et par conséquent supra-temporel. L'immanence fondatrice est également dénoncée de ce point de vue, comme une structure qui échappe au temps – le temps ekstatique heideggérien s'entend – comme il ressort de la proposition suivante: «Il faut réintroduire le temps dans l'immanence ou l'immanence dans le temps, car seul le temps en dénonce la clôture autistique et lui donne la forme d'une relation.»⁴

La racine cependant des critiques adressées au concept henryen d'immanence réside dans le problème pur de la relation de l'immanence à la transcendance, que nous avons placé au seuil de notre réflexion et sur lequel

¹ Cf. Jérôme Porée, "Le temps du souffrir", *Archives de philosophie*, 54, (1991), p. 213.

² "Phénoménologie non-intentionnelle", *op.cit.*, p. 220.

³ *Ibid.*, p. 392.

⁴ J.Porée, *op.cit.*, 224.

il nous faut revenir. La thématique est explicitement traitée par R. Barbaras dans son article: "Le sens de l'auto-affection chez Michel Henry et Merleau-Ponty".¹ L'auteur y exprime clairement l'objet du débat, à savoir l'affirmation par le philosophe de *L'Essence de la manifestation*, de la subjectivité dans son être en soi et sa réalité incarnée, comme formant un système ontologique auto-suffisant, indépendant de la transcendance en général (idéelle ou existentielle) et par conséquent de l'espace-temps (formel ou ekstatique du monde) – l'affirmation d'un moi, donc, qui, pour rappeler l'admirable formule que Schopenhauer appliquait à la musique, «pourrait exister même si le monde n'existait pas.» Nous répéterons ici la réponse énoncée ci-dessus: seule cette rupture avec le monde permet au sujet humain (dans sa réalité incarnée elle-même) d'espérer et même de posséder déjà une destinée éternelle. C'est donc cette destinée même qui est mise en cause lorsqu'on dénonce, selon la proposition de R. Barbaras, «la scission opérée par M. Henry entre l'intentionnalité et l'auto-donation de celle-ci dans l'intériorité pure.»² Refusant cette scission, on nous demande (et cette fois le motif est explicite) de «penser une modalité de l'immanence qui n'exclue pas la donation d'un monde.»³ Or c'est précisément le cas de l'immanence fondatrice, à la fois hétérogène et reliée à la transcendance afin de la fonder. La méconnaissance de cette relation avec ses propriétés et ses enjeux, explique la confusion, chez le critique de l'immanence henryenne, de la dualité ontologique qui à la fois oppose deux ordres d'être distincts, avec un dualisme aussi étranger à l'intention du philosophe que le monisme de la manifestation transcendante qu'il a dénoncé.

Dans son article intitulé "Deux concepts de transcendance",⁴ Ch. Macann tombe dans le même piège en refusant au concept henryen du moi – l'être-qui-n'est-pas-au-monde, mais à lui-même et à son Principe ontologique interne – la possibilité d'exister et d'agir dans le monde, et ceci au rebours de l'intention explicite du philosophe, qui n'a cessé de rechercher précisément les principes de l'exister et de l'agir et d'en établir le site originaire dans l'immanence – dès lors qu'on ne saurait, à l'évidence, le trouver dans le milieu de la transcendance, c'est-à-dire dans le monde de la représentation. Comme si la vie pouvait s'expliquer par les images de la vie et trouver en elles un principe d'actualisation! Dans le texte que nous allons citer maintenant, M. Henry répond lui-même à ses objecteurs en formulant tout d'abord l'objection: «La réduction phénoménologique radicale qui conduit à la vie pathétique invisible et acosmique ne nous détourne-t-elle pas du monde, ne le perd-elle pas pour nous jeter dans une sorte de mysticisme enfermé en lui-

¹ *Epkochè* 2 (1991), Grenoble, J.Millon, pp. 91 – 113.

² *Ibid.*, p. 93.

³ *Ibid.*, p. 94.

⁴ *Revue de métaphysique et de morale*, 1 (1986), pp. 24 – 46.

-même et livré à sa nuit? [...] Je voudrais montrer qu'une phénoménologie non intentionnelle peut seule fonder, en premier lieu notre ouverture au monde comme telle, en second lieu, le contenu de ce monde. [...] Le dévoilement du monde ne rend compte d'aucune façon de ce qui se trouve dévoilé par lui. Ce qui se trouve dévoilé, c'est l'étant [...] dévoilé comme autre dans l'altérité d'un horizon..., installé dans l'irréalité.»¹

Chez Ch. Macann, le préjugé d'un moi prisonnier de l'immanence ne laisse à l'ontologie henryenne que l'alternative suivante: ou bien un monisme égologique ou bien un dualisme ontologique. Et l'auteur de conclure dans une superbe ignorance des textes les plus explicites: «M. Henry ne répond à aucune de ces questions».² Dans le débat qui met aux prises l'immanence et la transcendance, et pour en poser ou reposer correctement les termes, un point essentiel doit être souligné: les partisans de la transcendance – soit qu'ils lui accordent la primauté ontologique et un caractère originaire (en suivant le modèle heideggérien), soit qu'ils s'efforcent d'en concilier la structure ekstatique avec une forme d'immanence (en corrigeant le modèle henryen), dans tous les cas ils refusent l'autonomie de l'être immanent par rapport à la transcendance – par rapport au monde. Ils s'inscrivent dans le contexte de pensée ouvert par la philosophie de Heidegger, selon laquelle l'horizon du monde est indépassable et constitue une structure ontologique universelle. Le sujet humain lui est inexorablement soumis comme à l'Être même. Ce dernier, défini conjointement par son ouverture et son retrait, reproduit les propriétés mêmes de cette lumière frangée d'obscurité qui appartient au monde et à sa finitude. Si le Dasein possède un destin métaphysique qui s'appelle la vérité de l'Être, celle-ci toutefois ne dépasse pas les bornes de l'être-au-monde. Que cette structure dotée des caractères les plus prestigieux, baptisée «ontologique», «originaire», etc., se trouve finalement ordonnée à l'univers des étant, auquel le Dasein se trouve ainsi assujetti, et son être propre condamné à l'obscurité,³ c'est ce que trahissent certains textes de Heidegger comme celui-ci: «La transcendance signifie le projet du monde de telle sorte que ce qui projette est aussi déjà régi par l'étant qu'il transcende.»⁴ Le trait n'a pas échappé à une commentatrice heideggérienne, qui note finement (mais mesure-t-elle la portée ruineuse de son observation?): «car la dépendance de l'étant qui advient comme projection de l'horizon du monde ne peut avoir lieu qu'à partir du Dasein à l'étant qui le régit et par lequel il est investi.» Et quelques lignes plus loin: «C'est donc à la fois le projet du monde et la captation par l'étant qui constitue la possi-

¹ «Phénoménologie non-intentionnelle», op.cit., p. 395.

² Ch. Macann, op.cit., p. 38.

³ *Vom Wesen des Grundes*, Klostermann, 1955, trad. H. Corbin, in *Question I*, Paris, 1968, p. 145.

⁴ Françoise Dastur, «Heidegger et le ton de retenue de la pensée», in *Affectivité et pensée*, Epokhé 2, p. 382.

bilité transcendantale de toute intentionnalité.»¹ Proposition redoutable, qui semble cautionner l'assujettissement du moi à l'étant. M. Henry n'a pas manqué de dénoncer cette assimilation avec vigueur. «L'objet de la phénoménologie, écrit-il, sa «chose même», est dénaturée de façon que cet objet n'est plus l'apparaître mais l'apparaître de l'étant et finalement l'étant lui-même qui apparaît.» A la relation horizontale du sujet à l'objet dans le milieu de la transcendance, qui enferme la subjectivité plus sûrement que toute immanence, ne lui donnant le choix qu'entre des objectivités empiriques ou idéelles, M. Henry substitue une forme de relation verticale, qui représente pour partisans et adversaires de l'immanence le seul terrain d'affrontement légitime. Dans cette perspective qui est celle de M. Henry lui-même, ce n'est plus l'immanence, c'est la transcendance, comme on l'a vu plus haut, qui constitue un problème, et la question ne consiste plus à demander comment l'immanence peut sortir de soi, mais comment la transcendance, elle, peut le faire, c'est-à-dire accomplir ce qu'elle est: un pouvoir effectif de relation à l'étant ou à quelque corrélat objectif que ce soit.

En tant que principe absolu le sujet accomplit le trajet inverse ou plutôt il n'opère aucun trajet, car, comme dit le philosophe, «aucun chemin ne conduit à la vie», cet être de la pure immédiateté. Hors monde, hors transcendance, la vie est liée au-dedans d'elle-même et sans sortir de soi à ce dont elle constitue l'origine vitale – à tout ce qu'elle saisit et qui se trouve en sa présence, humain ou non humain, moi ou non moi, l'assumant dans le *pathos* de son propre vécu. Comment, en définitive, s'énonce la problématique spécifiquement henryenne, dont on ne tient pas assez compte, semble-t-il, dans les débats qui opposent transcendance et immanence. Nous répondrons comme suit:

Dans la mesure où le sujet transcendantal en sa sphère d'opération extérieure, en son «être-au-monde», se trouve foncièrement dépendant de sa substance phénoménologique interne, de ce que M. Henry appelle la «vie», on doit se demander non point comment un tel sujet est capable de rejoindre ses objets, mais comment ces objets peuvent se donner à lui et en lui comme en leur sphère de manifestation principielle.² La compréhension de l'immanence, non seulement nous permet de saisir la nécessité de son lien à la transcendance, mais elle implique l'appréhension de son contenu propre, lequel représente le principe et la fin de la philosophie henryenne dans son ensemble: l'Essence originaire absolue qui renvoie à l'Absolu lui-même. Réalité métaphysique ultime, ses conditions ontologiques a priori ne sont

¹ «Phénoménologie non-intentionnelle», *op.cit.*, p. 382.

² Sur l'organe spécifique de ce contact avec le monde et sa certitude constitutive, organe qui n'est autre que la sensibilité dans sa signification henryenne, voir notre ouvrage: *L'Art et la sensibilité. De Kant à Michel Henry*, Paris, 1996.

rien d'autre précisément que l'exclusion de la transcendance et l'émergence d'un Logos radicalement intérieur.

On peut se demander, cependant, pourquoi le philosophe nous invite à cette «essentielle pauvreté», celle qui délaisse, écrit-il, «les multiples configurations de l'être, la forme de son séjour auprès de la terre, la Maison et l'Année, la parole où toute chose est contenu, le nom et l'appellation, ce qui désigne et ce qui se montre». Pourquoi faut-il «y renoncer dans cette pauvreté qui est faite de silence»? (EM 350) Parce que ce qui reste, c'est «l'expérience de l'être» (EM 359), c'est «l'essence elle-même» (EM 351)), «qui se révèle à soi dans ce qu'elle est, jouit de soi et dans cette jouissance, dans cette pure expérience de soi, est la vie» (cf. EM 354). L'essence du logos, l'être vivant de l'absolu, comme motif fondamental de la pensée de M. Henry et comme effet d'une époque radicale dès le seuil de son premier ouvrage, c'est là ce qui constitue aussi la fin de son projet philosophique: «En arrachant l'existence au milieu absolu de l'extériorité, les présentes recherches veulent attirer l'attention sur le caractère "subjectif" de cette existence; elles nous invitent à nous demander s'il ne convient pas de redonner un sens au concept de "vie intérieure"». (EM 58)

Nous nous sommes efforcés de comprendre et de faire comprendre l'immanence selon M. Henry, mais aussi de lever le voile sur les motifs de ses détracteurs, à travers quelques exemples qui manifestent la résistance de la pensée contemporaine à l'égard du concept et son étrange attachement à la perspective transcendante. Étrange? Le phénomène, en vérité, s'explique aisément, car il ne fait que témoigner de l'état général de la culture et de la société où il prend place, tout entières dominées par les savoirs objectifs, tout entière vouées à l'extériorité. Comment se pourrait-il alors que cette pensée, aveugle à force de voir et devenue indifférente ainsi au destin de la vie invisible, consente à ce «chemin vers l'intérieur» qui conduit à ce dernier et que le philosophe dessine, non seulement pour démontrer dans l'évidence la réalité de la sphère vitale originelle, mais pour se porter en quelque sorte à son secours.

C'est un des tristes privilèges de la pensée philosophique du XXe siècle que d'avoir conduit le «dogme» moniste à ses ultimes conséquences, d'avoir étendu l'empire de la transcendance au-delà de tout être phénoménal ou nouménal possible, de telle sorte que plus rien ne soit concevable qui échappe à la finitude, rien, personne, au-delà de ce qui coule et s'échappe et qui est condamné à périr. Découvrir le lieu de l'absolu qui est aussi celui de la procession d'un sujet substantiel garant de l'être de la subjectivité transcendante: telle nous est apparue l'intention sous-jacente à la difficile conquête de l'immanence comme structure originaire universelle et nécessaire de la réalité. Les discours des partisans de l'horizon fini ne dissimulent-ils point alors une volonté globale de refus devant cette entreprise de «salut» que représente une philosophie décidée à faire pièce à ce qu'on a appelé «la

mort du sujet», qui est la négation de notre humanité? Devant le geste inaugural de l'époque du monde, ouvert sur une éternité, sur une infinité, qui deviennent tout à coup possibles, il se produit chez nos contemporains frileux comme un arrêt, comme un recul, et finalement on se détourne de cet univers étranger qui se soustrait à la pensée et au langage, un univers qu'habite déjà une félicité supra-humaine et qui dérobe à jamais au regard extérieur le séjour de la vie bienheureuse.

Au-delà de cette dernière, dans cette sphère de vie infinie qui se creuse à l'intérieur de nous-mêmes, l'immanence assume encore, dans l'un des derniers ouvrages de M. Henry: *C'est moi la vérité*, le rôle fondamental qui est le sien dans l'œuvre entière. Considéré à ce niveau ultime d'originarité, le concept pose la question du rapport de la raison phénoménologique à une Intériorité divine. Mais il s'agit là d'un tout autre chapitre, auquel le second volet de la christologie henryenne dans *Incarnation* apporte un supplément de lumière et l'accomplissement annoncé dès *L'Essence de la manifestation* d'une philosophie de l'immanence. Dès la parution d'*Incarnation*, le train des objections s'est remis en route et exige d'ouvrir une nouvelle profondeur dans l'interprétation d'une philosophie de l'immanence dont la radicalité, loin d'atténuer son propos et de céder au compromis, se montre avec l'instauration du concept de chair et du Verbe fait chair plus radicale que jamais. Ces objections ne trouveront pas de réponse tant que le problème général de l'intersubjectivité, chapitre essentiel de la thématique du rapport de l'immanence et de la transcendance, n'a pas été clarifiée. La possibilité d'une relation, voir d'une communion, avec autrui apparaît alors comme une propédeutique nécessaire aux concepts de chair et de Verbe fait chair qui en représentent l'achèvement.

2. Intériorité subjective et intersubjectivité

L'immanence, on vient de le voir, est la structure propre de ce que M. Henry comprend sous le concept de vie, qui désigne la subjectivité dans son auto-révélation absolue, c'est-à-dire dans son auto-affection. La vie, comme contenu ontologique de l'immanence, permet seule de justifier cette dernière dans sa fonction de condition de possibilité de ma relation à tout ce qui n'est pas moi en général. L'intériorité affective, qui la détermine, fait du sujet humain un être réceptif, vulnérable par essence, pourrait-on dire, voué et en quelque sorte condamné à ressentir avant de la connaître toute chose qui se propose à lui. L'immanence comme vie ou affectivité: cette détermination ontologique dernière représente aussi l'ultime argument contre le prétendu monadisme égologique du philosophe de *L'Essence de la manifestation*.

Ce fondement de toute expérience possible, comment fonde-t-il cependant cet relation spécifique que l'on appelle «l'expérience d'autrui». Dans

Phénoménologie matérielle, au chapitre 3, (PM, Paris, 1990) Michel Henry a répondu aux critiques visant une des conséquences les plus graves à leur yeux de l'immanentisme henryen, dans la mesure où il bloque le processus relationnel que s'instaure entre des sujets vivants. Un fait symptomatique cependant s'impose d'emblée au lecteur de ce chapitre: c'est sous le titre de la «communauté» que le philosophe entreprend de traiter la question de l'intersubjectivité, comme s'il reléguait la relation interindividuelle au second rang. L'idée de communauté présente-t-elle cependant un contenu qui corresponde à la relation du moi à autrui – que ce dernier soit pensé comme mon semblable ou cet autre irréductible dont E.Lévinas a dessiné la figure héroïque?

L'idée de communauté implique en premier lieu celle d'une réalité commune, à laquelle participe une pluralité de sujets. Elle met entre parenthèses les catégories habituelles en la matière (le même, l'autre, leur rapport) et par-là même l'espace transcendantal où ces concepts déploient leurs essences corrélatives, c'est-à-dire l'horizon de l'objectivité. Ainsi, la première signification de «l'idée de communauté» et de son intervention liminaires dans la problématique de mon rapport à autrui n'est rien d'autre que l'épochè de la transcendence.

Ce geste de pensée modifie l'objet qu'elle détermine, ici mon rapport à autrui, envisagé sous la forme de «l'être-ensemble» ou de «l'avoir en commun». Par delà toutes les variations sur l'idée du *Mit-sein*, c'est l'idée d'un objet donné à partager entre plusieurs ego que M. Henry privilégie afin d'offrir un champ d'interrogation plus radical, doté d'une vertu fondatrice plus efficace de l'intersubjectivité. L'immanence est en fait la seule structure susceptible de répondre au problème de l'expérience d'autrui. C'est cette affirmation qu'il faut démontrer à présent.

Nous nous trouvons d'abord confrontés à un paradoxe. Car le concept de communauté renvoie à une forme d'être ensemble qui présuppose le dépassement de chaque soi particulier et sa fusion avec les autres au sein d'une réalité qui s'affirme au-dessus de chacun d'eux pour être partagée par tous. Mais n'est-ce point là le processus même de genèse de l'entité collective à laquelle Michel Henry refuse tout statut ontologique et qu'il assimile à une pure abstraction? En effet, la réalité prétendue de ce que le philosophe stigmatise sous les concepts de «totalité transcendante» ou de «l'essence universelle» ne résulte-t-elle pas d'une abstraction des sujets particuliers au profit du tout qui les rassemble dans une essence générique objective?

Ainsi se trouvent réunis autour d'un intérêt commun, mais indépendamment de leur être propre, les membres d'un parti, d'un groupement professionnel, d'une association caritative, d'un syndicat, de la Nation, de la Société en général – toutes formes d'objectivités collectives qui domine l'individualité singulière de ses participants et réduit sa réalité immanente, sa vie intérieure constitutive à une entité transcendante et sans vie. Michel

Henry a montré dans son admirable commentaire de l'œuvre de Marx (*Marx*, 2 vol, Paris, 1976) comment l'auteur de *L'idéologie allemande* comme du *Capital* a instauré une critique radicale de la philosophie de l'universel, dont, par delà ou indépendamment du marxisme totalitariste, la phénoménologie classique et son fondateur en particulier ne sont pas complètement innocents pour autant que la recherche de pures essences corrélatives d'une subjectivité intentionnelle qui demeure infondée dans le procès de l'analyse eidétique dirige la problématique d'une expérience exclusivement fondée sur la vie, essentiellement immanente. C'est dans «l'épreuve de soi qu'est un vivant» (PM 177) que repose l'essence de toute révélation en général et celle de l'autre moi en particulier. Cette vie, unique en chacun d'eux, les sujets la possèdent en commun dans la mesure où ils ne la créent pas, mais la reçoivent d'un principe infini qui la leur offre dans le même acte par lequel il les donne à eux-mêmes. «Le vivant, écrit le philosophe, ne s'est pas créé lui-même, il a un Fond qui est la vie, mais ce Fond n'est pas différent de lui. Il est l'auto-affection en laquelle il s'auto-affecte et à laquelle, de cette façon, il s'identifie.» (PM 178) Dans la sphère d'intériorité absolue ou respire et vit la pluralité des sujets humain, tous participent à ce «bien commun» qui n'est rien d'autre que la Vie originaire qui s'engendre en eux comme leur Origine absolue.

Car si l'immanence fonde la substantialité du sujet transcendantal, la substance de la subjectivité radicale ne saurait se manifester que dans l'éprouver sans distance qui exclut toute auto-position créatrice dans la transcendance et qui se réalise dans le pur *pathos* de son advenir. La vie est toujours et nécessairement reçue. Et elle s'affecte elle-même dans l'acte par lequel son Principe en l'affectant l'engendre. C'est sur ce mode, celui d'être affecté par la Vie qui l'engendre, que s'accomplit la passivité de l'être subjectif, sa procession dans son Origine intérieure – ce que le philosophe appelle sa «naissance transcendantale». C'est donc dans l'acte originaire absolu de leur advenir que chacun des sujets-membres qui forment la communauté vivante, communit – c'est lui qui constitue le contenu onto-phénoménologique du concept henryen de l'être commun, sa genèse au sein du procès ontologique qui représente l'histoire transcendantale du sujet, sa naissance dans la vie et l'auto-épreuve constante de sa renaissance. «En cette expérience primitive, [...] le vivant n'est qu'une pure épreuve. Ce qu'il éprouve, c'est identiquement lui-même, le Fond de la vie, l'autre en tant qu'il est aussi ce Fond.» (PM 176)

Hors transcendance, appelée par l'immanence, la catégorie fondatrice de la passivité renvoie à l'Origine absolument première, abyssale, de cette procession, c'est-à-dire à l'Absolu lui-même ou «Dieu». La communauté visée par le concept henryen est la communauté des sujets vivants, la communauté humaine. Mais c'est au sens où Edith Stein, par exemple, en évoque la notion lorsqu'elle dit: «Ce que qu'il y a de merveilleux dans le genre hu-

main, c'est que nous soyons tous un.»¹ Le «genre humain» n'a rien à voir avec l'humanité générique, il renvoie à l'être réel ou plutôt surréel des individus et à sa procession métaphysique.

Et l'on comprend à présent pourquoi la pensée de M. Henry prend son point de départ dans l'idée de communauté. Cette idée, en effet, en tant qu'elle signifie l'unité et la communion dans l'Un absolu, nous apporte le fondement sans lequel toute relation à l'autre demeure problématique et, en vérité, illusoire. C'est jusqu'à ce tréfonds de l'immanence où repose l'Absolu, qu'il faut pénétrer pour saisir la possibilité de l'intersubjectivité, pour en découvrir la condition de possibilité et la nécessité.

Dans le texte d'Edith Stein cité plus haut cette vérité dernière de l'intersubjectivité s'exprime dans cette formule lapidaire qui en énonce le principe: «Être un avec Dieu est premier.»² La pensée de M. Henry oppose ainsi à l'insertion structurelle d'autrui dans le moi, revendiquée par E. Lévinas et censée fonder absolument notre rapport aux autres, l'enracinement du moi dans l'Absolu, comme seul fondement légitime. Cette dernière forme d'union ne se réalise jamais dans la relation inter-humaine. Le procès de celle-ci, tel qu'il est déterminé par le concept de communauté, s'explique, en un sens, avec une évidence accrue, à travers la métaphore religieuse explicitée comme suit par la brillante disciple de Husserl: «Si le Christ, écrit-elle dans le même passage, est le chef et si nous sommes les membres, nous sommes tous ensemble un avec Dieu dans une même vie divine» et elle conclut: «Et si Dieu est en nous, nous ne pouvons qu'aimer nos frères.» Examinons cependant cette dernière nécessité.

Le fondement onto-phénoménologique de toute relation intersubjective accomplit ce qu'il fonde, de telle sorte que l'unité, toujours déjà réalisée dans le devenir absolu des sujets, ne peut déterminer qu'une relation nécessaire, effective parce qu'affective. Une telle relation exclut, par suite, tout rapport extérieur – il dénonce tout face à face, toute forme de juxtaposition, de coexistence, de cohabitation spatiale, mais aussi les différentes modalités de séparation, d'auto-émancipation, d'indépendance réciproque, etc..., comme inessentiels. Ainsi ce n'est pas l'altérité d'autrui, mais mon unité avec lui qui est inscrite dans l'essence du moi. Les formes de relation dans la distance (distance empirique ou transcendantale) sont des modalités de la proximité essentielle qui nous unit nécessairement les uns aux autres et sans laquelle le phénomène de ces relations paraît inconcevables. Dans l'immanence, c'est-à-dire dans la sphère de l'essence qui est celle précisément où s'actualise l'idée de communauté, les individus humains ne sont jamais séparés, ni indépendants, ni libres par conséquent, les uns par rapport aux autres.

¹ *La Crèche et la croix*, trad. G.Catala et Ph. Secrétan, Genève, 1995, p. 36.

² *Ibid.*, p. 39.

Ainsi, et de façon générale, aucune relation «horizontale» des sujets originés n'est possible sinon par leur relation verticale à leur Origine. A la primauté du fondement nécessaire dans l'Absolu, succède la primauté, essentielle elle aussi, du lien (les chrétiens l'appellent amour ou charité) sur la séparation, l'indépendance, l'étrangéité, l'exclusion, etc... La proximité, l'intimité, l'attrait, le désir, etc... sont des catégories phénoménologiques dérivées du concept de vie ou d'affectivité qui fonde toute communauté. Elles sont résumées dans la notion chrétienne de fraternité, qui ne se trouve pas chez M. Henry dans le chapitre que nous commentons ici, mais qui dérive d'un autre concept que le philosophe a emprunté au Christianisme, celui de filiation, qui en fait le fonde.

Dans le contexte onto-phénoménologique de *Phénoménologie matérielle*, des catégories usuelles comme celles du Même et de l'Autre sont à l'œuvre, projetées dans une dimension verticale qui renverse la problématique classique et sa perspective transcendante. La dimension verticale induit, au-delà de toute dialectique, des rapports d'immédiateté, qui sont des formes unificatrices. Fondé sur l'idée de communauté, sur l'union des sujets dans l'Un de leur Origine, le processus d'unification n'aboutit nullement à une fusion (ou à une «confusion») qui abolit les différences dans un milieu transrationnel obscur et indéterminé comme la fameuse nuit où toutes les vaches sont noires. Car le même principe qui unit les sujets est celui-là même qui les engendre comme des individus. On sait en effet que la forme ontologique de la procession de la subjectivité à partir de la Vie – la «filiation» – signifie la naissance transcendantale des sujets dans et comme cette épreuve de soi qu'est la vie subjective et qui ne peut être qu'unique en chacun d'eux. Il n'y a pas deux manières semblables de sentir, d'être soi. La loi de la procession du sujet dans son ipséité, M. Henry en réitère ici l'affirmation. Elle détermine le mode propre du lien intersubjectif comme union, dans l'Un et l'Identique, de sujets individualisés et dans cette mesure autonomes. L'autonomie et la liberté des sujets sont rigoureusement déterminées par la même intériorité qui accomplit et fonde un état de dépendance. L'articulation des catégories du Même et de l'Autre chez M. Henry apparaît explicite dans la proposition suivante: «Voilà ce que les membres de la communauté ont en commun: la venue en soi de la vie en laquelle chacun d'eux vient en soi comme ce soi qu'il est. Ainsi sont-ils à la fois le Même en tant que l'immédiateté de la Vie, et des autres en tant que cette épreuve de la vie est chaque fois en eux l'un d'entre eux irréductiblement.» (PM 177)

Et c'est pourquoi les sujets vivants, membres de la communauté, bien qu'ils soient par principe des co-sujets, unis nécessairement en leur Origine commune, constituent une pluralité de solitudes. Solitudes non point séparées, unies au contraire, encloses dans le même mystère de la Vie, commun à tous en chacun d'eux. Ce mystère interdit toute forme d'appréhension objec-

tivante comme un péché contre l'être, à moins que cette forme n'implique une référence expresse, au-delà de son abstraction, à la subjectivité concrète.

Le thème de l'incommunicabilité (lieu commun de certains courants littéraires et cinématographiques) trouve ici son fondement, dans le même principe, paradoxalement, qui détermine la communauté des sujets. L'impossible transparence, souvent déplorée comme une limite de la psyché humaine et qui suscite par réaction un besoin toujours inassouvi de communication – cette opacité réciproque des consciences humaines n'en implique pas moins en chacune d'entre elles, au coeur de son unicité, sa communion avec l'autre dans l'Un, dans une quasi-identité avec ce dernier.

Seule la quasi-identité du moi et de son Principe explique la perfection de mon rapport à Lui, l'ancrage de ce vivre en la Vie qui abolit tout rapport. Ainsi, à cette union dans la similitude du moi et de son Principe, s'oppose la différence des moi, unis mais différents, différence insurmontable selon M. Henry qui évoque «l'abîme dans et par lequel l'autre est l'autre.» (PM 176)

L'interprétation de la conception henryenne de l'intersubjectivité telle qu'elle apparaît fondée sur l'idée de communauté, demande cependant à être démontrée ou plutôt à se montrer dans sa forme et son contenu phénoménologiques concrets. Comment la double unité du moi avec son Origine et avec ses semblables se réalise-t-elle de telle manière que ce mode de réalisation en détermine l'accomplissement nécessaire? La réponse est contenu dans le syntagme forgé par M. Henry et qui intitule le chapitre que nous commentons: celui de *pathos-avec*. Que signifie ce concept inédit dans l'œuvre antérieure de M. Henry? Il renvoie à la détermination affective de l'unité par la vie en son auto-affection originaire, de telle sorte que cette unité est essentiellement «vécue», c'est-à-dire éprouvée et ressortit au *pathos* originel de la vie. C'est à ce contenu phénoménologique ultime qu'en appelle le philosophe pour faire entendre son concept de l'intersubjectivité. «Il faut, par un ultime effort de pensée, réclame-t-il, continuer de penser la communauté, en son propre, dans la vie.» (PM 176) La participation ontologique à la vie, le devenir de celle-ci en chacun des sujets qu'elle unit, se phénoménalise sous la forme affective de l'éprouver et d'un co-éprouver sises dans l'«être pathétique» de cette vie qui indivisiblement les engendre et les unit. «Toute communauté est par essence affective.» (PM 175) Elle obéit aux «lois du *pathos* des subjectivités dans leur co-appartenance au Fond de la vie.» (PM 153) «Les relations des vivants entre eux ne sont pas d'abord des relations sises dans le monde et dans sa représentation, mettant en jeu les lois de la conscience, ce sont des relations sises dans la vie, mettant en jeu les lois de la vie, sa nature, en premier lieu l'affect et la force qu'il produit». (PM 175) Ainsi se trouvent libérées – et il faut mesurer la portée de cette libération – des limites et des entraves de l'existence empirique, élevées à une unité soustraite aux variations spatio-temporelles, ces relations entre les hommes qui, dans le monde visible, paraissent condamnées à la fugacité, à l'usure, à

d'irrémediables ruptures. Proposons ici un exemple. Je monte dans le train et me rends dans un wagon. Trois ou quatre personnes sont déjà là, assises sur les banquettes. Je les regarde, je les vois, je les appréhende dans un acte de perception: elles sont de race et de sexe différents, d'origine méridionale ou scandinave, indienne ou africaine, belles ou laides, bien ou mal vêtues etc... Mais en même temps je me les représente mentalement: ce sont des étrangers, ils habitent en banlieue, ils travaillent à Paris, etc... Et puis soudain, il se produit quelque chose. Je ne les vois plus, tout regard et toute pensée suspendus. Je m'approche d'eux autrement, je les perçois pour ainsi dire à l'intérieur de moi-même. Je les rejoins dans l'éprouver qui les habite et qui m'habite et qui fait à la fois notre commune et singulière humanité. Je suis unie à chacun d'eux à travers notre participation à la réalité phénoménologique et onto-phénoménologique qui nous constitue au plus profond de notre soi irréductible et qui nous rattache à une même origine métaphysique. Découverte bouleversante, en vérité, expérience, *épreuve* de l'humanité de l'autre, c'est-à-dire de son moi, de ce souffrir toutes choses qui le détermine à la fois dans son unicité et dans notre co-appartenance à la Vie. L'être silencieux et son souffrir originel qui respire dans le mystère de ma propre souffrance et de ma joie invisibles, comme en celles de mon prochain, telle est l'essence et le fondement de ce «rapport à autrui», de cette «intersubjectivité», qui mérite plutôt le nom de communauté et dont la forme onto-phénoménologique est au principe de tout rassemblement humain. «Ce n'est pas un mode de présentation noématique ni donc noétique qui fonde l'accès à l'autre, c'est une donation consistant dans l'affectivité transcendante et ainsi dans la vie elle-même». (PM 155)

C'est pourquoi le modèle du rapport intersubjectif, c'est celui de l'enfant avec sa mère, quintessence de communion, co-affectivité exemplaire, qui met en jeu «les lois de la vie» conformément à sa nature, à savoir l'identité originelle de la souffrance et de la joie. L'alternance de celles-ci, leur modification l'une dans l'autre, leurs diverses modulations à l'intérieur du sujet déterminent le jeu des affects qui se succèdent dans le présent vivant que nous sommes et lui confèrent son rythme et sa pulsation. «Si nous considérons par exemple la relation de l'enfant à sa mère, écrit M. Henry, dans une page admirable que nous citerons longuement, sous ses premières formes en tout cas, précisément parce qu'elle se produit hors monde et hors représentation, elle n'implique en elle l'émergence d'aucun moi en tant que moi ni d'aucun autre en tant qu'autre. L'enfant ne se perçoit pas plus comme enfant qu'il ne perçoit sa mère comme sa mère. Et cela parce que l'horizon où il pourrait bien s'apercevoir comme l'enfant de sa mère ne s'est pas encore levé. C'est pourquoi toute description qui fait état d'une telle aperception ou qui la suppose implicitement comme aperception d'une relation par rapport à laquelle l'enfant se comprendrait par exemple comme aimant sa mère, sont des descriptions naïves qui projettent rétrospectivement les

structures de la représentation sur une pure épreuve abîmée dans sa subjectivité et où il n'y a encore aucune monde ni aucune des relations qui le constituent. S'il s'agit de cette pure épreuve que nous désignons mondainement comme l'enfant, nous ne pouvons la concevoir que comme cette subjectivité dont nous parlons, acculée à soi, livrée à ses modalités, impuissante à se défaire d'elles, c'est-à-dire de soi, les souffrant dans un souffrir primitif qui défie toute liberté, c'est-à-dire justement la possibilité de s'en défaire, c'est-à-dire l'Ek-stase d'un monde.» (PM 171)

Cet exemple et son principe général en tant que *co-pathos* mettent en œuvre un concept de relation intersubjective auréolé de mystère, immergé dans l'invisible, concentré dans le sentir et l'auto-sentir qui l'actualise. Réalisé dans la sphère de la pure intériorité, purement éprouvé et ainsi seulement donné absolument dans la réalité de sa nature subjective, l'autre par rapport au moi, non plus que le moi par rapport à autrui, ne se phénoménalise jamais essentiellement comme un «visage» (contrairement à la thèse lévinasienne). Le moi n'est nullement destiné à assumer l'altérité du toi aux dépens de sa propre identité, car l'essence de la relation intersubjective ne réside pas dans l'autre comme tel, ni dans ma relation à autrui, mais dans l'Un originaire qui les rassemble. «La relation des vivants ne peut se comprendre qu'à partir de cette essence qui est celle de la vie et qui est la leur, c'est-à-dire hors de cette structure [...] qu'est le monde, hors intentionnalité, hors sens.» (PM 170) «Toute communauté est invisible», déclare encore M. Henry. (PM 166) L'essence invisible de l'intersubjectivité rend possible ma relation à l'absent, dans le monde comme au-delà du monde, et fonde l'inter-présence des vivants au-delà du temps et de l'espace. Elle répond au problème de mon union avec ce que j'aime et que je ne vois pas ou ne verrai jamais plus – lien indéfectible, garanti par le principe radicalement intérieur de toute relation à autrui et qui l'accomplit indépendamment de la relation (objective, concevable, rationnelle), comme de toute fusion irrationnelle, sous la forme de cette union essentiellement affective qu'on appelle la communion.

«Comment, demande d'abord le philosophe, s'il faut dire ici un mot de l'expérience d'autrui, chacun des membres de la communauté se rapporte-t-il à l'autre dans la vie, avant que ce soit dans un monde?» Et il répond dans cette page étonnante aux accents eckartiens: «En cette expérience primitive à peine pensable, parce qu'elle échappe à toute pensée, le vivant n'est pas pour lui-même non plus que l'autre, il n'est qu'une pure épreuve, sans sujet, sans horizon, sans signification, sans objet. Ce qu'il éprouve c'est identiquement lui-même, le Fond de la vie, l'autre en tant qu'il est lui aussi ce Fond – il éprouve donc l'autre dans le Fond et non en lui-même en tant que la propre épreuve que l'autre fait du Fond. Cette épreuve est l'autre qui a le Fond en lui comme le moi a le Fond en lui. Mais cela ni le moi ni l'autre ne se le représentent. C'est pourquoi c'est le Même dans lequel ils sont abîmés l'un

et l'autre. La communauté est une nappe affective souterraine et chacun y boit la même eau à cette source et à ce puits qu'il est lui-même – mais sans le savoir, sans se distinguer de lui-même, de l'autre ni du Fond.» (PM 178) Jamais autant que dans sa conception de l'intersubjectivité, le philosophe n'est allé si loin dans la réduction de la transcendance, dans la déconstruction de l'être-dans-le monde-et-pour-autrui, *Dasein* et *Mitsein*. Il faudra attendre ses derniers écrits christologiques et les nombreux articles qui s'y rapportent,¹ (20), avec la mise en œuvre des concepts prégnants de la naissance transcendantale et de la filiation, pour voir notre réalité humaine enracinée avec davantage de profondeur encore dans l'infinité de son Principe, ressaisie dans sa genèse même au sein de l'auto-génération de la Vie. C'est l'une des fonctions de ces concepts en effet que d'achever la détermination rigoureuse de l'intersubjectivité à partir de l'Absolu divin et sa propre auto-génération dans la Vie du Père, l'essence en laquelle toute subjectivité reçoit la vie. Cette vie essentiellement reçue, le philosophe de *L'Essence de la manifestation* l'avait inscrite dans le concept d'un Principe divin donateur. Voici l'un des textes décisifs de *C'est moi la vérité*, qui doit développer et accomplir la pensée de *L'Essence de la manifestation* et de *Phénoménologie matérielle* en ce qui concerne l'origine ultime de la réalité intersubjective: «C'est l'une des intuitions cruciales du christianisme, la relation à l'autre n'est possible qu'en Dieu. Très exactement dans le procès de la Vie divine et selon les modalités conformément auxquelles cette vie s'accomplit. Dès lors, la façon dont un soi transcendantal parvient jusqu'à l'autre est la même que celle dont il parvient en lui-même: en passant sous l'Arche triomphale, sous cette Porte qu'est le Christ dans la parabole des brebis que rapporte Jean. C'est dans le mouvement même en lequel – la Vie se faisant Ipséité dans le Soi de l'Archi-Fils et générant en soi tout Soi concevable et le mien en particulier – je parviens en moi et suis donné à moi-même par ma naissance transcendantale, que je parviens aussi, éventuellement, jusqu'à l'autre – pour autant que je m'identifie à un tel mouvement et coïncide avec lui.» (MV p. 318)

L'essence qui à la fois se dérobe et se donne dans la structure contestée de l'immanence et qui motive l'effort inouï de la pensée pour la rejoindre, dans un dénuement spirituel qui confine à la nuit de l'épreuve mystique (et c'est pourquoi on l'a confondu avec elle), Michel Henry la définit en toute clarté: «Que la structure la plus intérieure de l'être lui-

¹ «Parole et religion: la parole de Dieu.», in J.-F. Courtine (éd.), *Phénoménologie et théologie*, Paris, Critéion, 1992, p. 126-160. «Phénoménologie de la naissance», *Alter, Revue de phénoménologie* 2: «Temporalité et affection», 1994, p. 259-312. «Qu'est-ce qu'une révélation?», *Archivio di filosofia*, 62 (1994), p. 259-312. Ainsi que «Acheminement vers la question de Dieu», *Archivio di filosofia*, 1-3 (1990), p. 521-530. Sur la philosophie de Michel Henry et la religion, nous renvoyons le lecteur au tome IV de *De la phénoménologie*, Paris, 2003.

-même comme originellement donné à elle-même dans la passivité fondamentale de l'immanence, constitue précisément la structure de la relation elle-même et, comme telle, l'essence du logos, c'est là ce qu'il faut comprendre.» (EM 371)

ABSTRACT

Among the main concepts of Michel Henry's work, it was mostly the immanence concept that has brought more controversy and was less understood. It was determinant to *Material Phenomenology*, due to its radical innovation and it represents the key of its interpretation. To disclose this concept against its opponents means to become aware of the principle of transcendence – not discussed by Husserl and Heidegger – and to legitimate the objective knowledge, science and, at the same time, to oppose to the positivism. However, the main problem here is the inter-subjectivity. Instead of enclosure ego immanence, it enables relationships with others by creating the idea of «inter-immanence». The *invisible* itself is considered as a fundamental passivity of human subjectivity and of its essential pathos. Thus, the immanence concept is nothing else but self-affection.

