

Phénoménologie, affectivité, singularité. Entre Michel Henry et Marc Richir

Florian Forestier

Université Paris – Sorbonne

De prime abord, les phénoménologies richirienne et henryenne paraissent inconciliables. Autant l'héritage de Merleau-Ponty est patent et revendiqué par Richir, dont la première philosophie, dans les années 70, peut être considérée comme une reprise et une transposition de la cosmologie esquissée dans les notes faisant suite au *Visible et l'Invisible*, autant les analyses de Levinas, en particulier de ses premiers écrits, sont convoquées et louées, autant les références à Michel Henry sont rares et critiques.

La seule discussion que Richir propose de la perspective henryenne est en effet exposée dans les *Méditations Phénoménologiques*¹. Pour Marc Richir, Michel Henry est l'exemple de ce qu'il ne faut pas faire en phénoménologie. Les climats henryens et richiriens sont en effet on ne peut plus différents. L'objet de Michel Henry est donné d'emblée : sa terminologie varie peu, son objet bien circonscrit. Richir en revanche, à l'image de Husserl, multiplie à la fois les fronts sur lesquels il intervient (épistémologie de la physique, mathématiques, esthétique, politique, etc.) et les concepts qu'il crée. Son œuvre procède à un incessant travail de décomposition, quasi-alchimique, quand l'*unité* reste le *telos* de Michel Henry. La pensée de Richir articule l'entrelacement des mouvements, pressentiments, ouvertures, retraits, qui travaillent la *masse phénoménologique* que Henry appréhende du point de vue de l'insaisissable et pourtant irréductible *individualité* qui la nervure.

Les deux auteurs partagent toutefois le souci de la *radicalité*. L'un et l'autre s'avancent vers ce qui semble impénétrable à la philosophie. L'un et l'autre entendent remonter en deçà de la structure ipséique dévoilée par Heidegger, en deçà de l'impulsion extatico-horizontale qui déréalise le réel² au sein de la structure-monde, vers l'épaisseur d'une strate *pré-mondaine*, porteuse ou configuratrice de monde. L'un et l'autre entendent interroger à fond la forme que recèlent les concepts de sujet et de soi. Sur bien des points, la terminologie des deux penseurs résonne. La pensée henryenne de l'affectivité conduit du thème levinassien de la *passivité* à celui de la *passion*, suggère ainsi Paul Audi³. De la même façon, Richir fait du thème de la *passion du penser* un leitmotiv. Richirienne autant qu'henryenne, également, l'appréhension du sens sous le régime de l'excès : excès du corps sur lui-même pour Richir⁴, excédance du soi (selon la formule de P. Audi⁵) chez Henry.

¹ M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, Grenoble, Editions Jérôme Millon, 1992.

² M. Henry, *Incarnation, une philosophie de la chair*, Paris, Éditions du Seuil, 2000. Henry parle d'une déréalisation du réel par le monde ; il s'agit pour lui de remonter en deçà, pour se placer in situ dans ce qui fait la réalité du réel.

³ P. Audi, *Michel Henry*, Paris, Les Belles Lettres, 2006.

⁴ M. Richir, *Le corps, essai sur l'intériorité*, Paris, Hatier, 1993.

⁵ P. Audi, *ibid.*

La singularité peut-elle être *en tant que telle* capturée par la phénoménologie. Est-elle une structure phénoménologique, ou une structure que la phénoménologie *dégage en creux*, qui traverse et hante son parcours, mais qu'elle ne peut par principe appréhender comme telle. Faut-il admettre avec Jean-François Marquet que « (...) ce qui fait la singularité du Singulier (et de tout singulier) tombe donc en dehors de ce champ de présence, il passe sous la surface, sans cesser néanmoins d'in-sister à partir du lieu profond, inconscient, hors histoire où il a été repoussé dans l'in-détermination du non-comme.⁶ » Et comment, dès-lors, parler de ce singulier ?

L'œuvre de Michel Henry ose quitter le terrain kantien de la *réceptivité* pour réinvestir la question d'une intériorité qui n'aurait pas besoin de sortir d'elle-même, de se séparer d'elle-même, de s'extraire d'elle-même pour se révéler. Une intériorité en d'autres termes qui n'aurait pas besoin de se parler pour se comprendre... ou, d'une autre façon d'une intelligibilité qui n'aurait pas besoin de se phénoménaliser pour être effective. Celle de Richir fait plutôt apparaître un soi *dessiné en creux*, en négatif : il faudra bien distinguer en effet le soi dont Richir fait la phénoménologie, et la *théorie du soi* plus vaste dont sa pensée trace peut être le contour.

Apparaître et essence de l'apparaître

L'œuvre de Michel Henry porte toute entière sur cela que l'intériorité ne peut être conçue comme une simple forme vide. Elle est en effet certes une forme, mais également condition de possibilité *réelle* de la manifestation. Ainsi,

« Si décisif soit-il, le trajet qui a conduit la phénoménologie, à travers les analyses prestigieuses de Husserl et de Heidegger, au phénomène le plus originaire de la vérité, nous ne nous trouvons bien encore qu'en face d'un problème. Que l'apparaître pur, que la manifestation pure, que la phénoménalité pure soit la condition de tout phénomène possible – ce en quoi il se montre à nous et en dehors de quoi rien ne peut se montrer, en sorte qu'il n'y aurait aucun phénomène d'aucune sorte – cela place sans doute cet apparaître au cœur de la réflexion phénoménologique comme son thème unique ou son véritable objet, mais ne dit encore en aucune façon en quoi ce pur apparaître consiste.⁷ »

L'énigme originelle, pour Michel Henry, est bien que *quelque chose apparaisse*. On ne peut poser l'être, parler de « ce qu'il y a » seulement parce qu'il y a de l'apparaître⁸. L'apparaître ici n'est pas bien sûr apparaître pour quelqu'un ou apparaître de quelque. Il y a veut dire il y a de l'apparaître qui s'ouvre, se manifeste. L'apparaître n'est pas seulement la médiation derrière laquelle on retrouverait l'être. La phénoménologie classique a certes su isoler la dimension de l'apparaître comme une composante irréductible de la manifestation de l'être, mais elle s'est contentée d'en déterminer les modalités relativement aux différents types d'objectités qui se dessinent à travers elle, sans véritablement se soucier d'en comprendre la *possibilité*. Selon P. Audi, la grandeur de la pensée de

⁶ J.-F. Marquet, *Singularité et événement*, Grenoble, Jérôme Millon, 1996, p. 137.

⁷ M. Henry, *Incarnation*, *op.cit.*, p. 38.

⁸ M. Henry, *L'essence de la manifestation*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991, p. 270.

Henry réside d'abord dans la puissance qu'elle déploie par son retour critique vers cette réalité fondamentale et invue de l'apparaître. De la façon dont Descartes interroge la *pensée* comme telle, Kant la *possibilité de la connaissance*, Nietzsche la morale, Henry propose une critique de la *phénoménalité pure*. Toute son œuvre est appelée par la question qu'elle révèle : que présuppose le fait qu'il y a phénoménalité ?⁹

En l'apparaître, l'il y a se sait en s'ouvrant comme parution : l'il y a « y » est, n'a pas de sens sans épaisseur, sans un pli, sans une structure interne. L'apparaître a une positivité, il « coïncide avec soi », il est un plan d'automanifestation qui ne se résorbe pas dans ce qui s'ouvre en lui. Pour penser l'apparaître, il faut penser *l'immédiateté* elle-même, alors que notre pensée assimile l'immédiat au néant et n'accorde de contenu qu'à l'articulé, au différencié. Il s'agit pour Henry de développer « (...) la problématique visant à légitimer, à fonder la coappartenance à l'auto-apparaître primordial d'un je co-apparaissant en lui et lié à lui par quelque raison d'essence¹⁰ ». L'immédiateté de l'apparaître ne se laisse effectivement décrire qu'à partir du moment où on la rapporte à la singularité qui *s'éprouve* en elle. Il ne peut y avoir de l'apparaître qu'en ce que cet apparaître se manifeste en un singulier qui s'auto-affecte en lui. Tout être se rapporte à un apparaître, et tout apparaître n'est pensable qu'en tant que mode d'auto-affectation en qui se révèle la singularité d'un moi. L'apparaître doit en d'autres termes être saisi en lui-même, dans l'évidence de son automanifestation et dans l'épaisseur originelle de cette évidence.

En cette immédiateté se confondent la manifestation et le fait qu'il y ait manifestation, l'évidence du manifester comme effectivité ; cette immédiateté interdit de la sorte toute distinction (même dans la pensée) de la manifestation de son événement, par essence singulier et se manifestant comme singulier. Il faut penser que tout ce qui apparaît, se manifeste, ne le fait qu'en tant qu'il *s'apporte lui-même dans la manifestation*, en tant qu'il est auto-donation de ce qu'il manifeste. Il n'y a sens d'en penser la manifestation qu'en ce qu'elle s'ouvre d'elle-même, qu'elle est surgissement originaire et innocent d'elle-même, que son contenu n'est autre chose que ce surgissement qui est auto-surgissement. Toute distance que la pensée introduirait entre la manifestation et son événement, entre l'apparaissant et l'apparition, reviendrait à éviter la manifestation de l'apparaissant du fait qu'elle est intrinsèquement apparition, à couper la manifestation du lieu où elle se fait, d'où seul elle peut être saisie en tant que manifestation. La singularité qui s'auto-affecte en elle n'est donc pas une instance d'arrière-plan mais la modalité même de la manifestation¹¹.

Cette auto-affectation n'a de sens que comme *affectivité*. Ainsi, « (...) ce qui se sent sans que ce soit par l'intermédiaire d'un sens est dans son essence affectivité¹² ». La structure interne de l'apparaître comme auto-

⁹ P. Audi, *Michel Henry, op.cit.*, p. 74.

¹⁰ M. Henry, *Incarnation, op.cit.*, p. 95, cité par P. Audi, *Michel Henry, op.cit.*, p. 19

¹¹ Nous percevons, nous imaginons, nous pensons en tant que nous nous éprouvons percevoir, imaginer, percevoir. Ou plutôt ; nous n'avons affaire à nos perceptions, à ce que nous imaginons, à nos pensées, qu'en ce que nous nous y éprouvons, qu'en tant qu'ils sont des modes par lesquels la vie se révèle en nous. Nos pensées ont une existence pour nous par le rapport affectif qui nous y enchaîne ; non que nos pensées n'existent qu'à travers les affects qui les accompagnent sans leur appartenir, mais nos pensées sont un certain mode selon lequel nous nous auto-affectons. *L'affectivité appartient ainsi au « comment » de toute donation phénoménale.*

¹² M. Henry, *L'essence de la manifestation, op.cit.*, § 52, p. 577.

affection est ainsi l'affectivité. Selon Henry, c'est à partir de la problématique du *sentiment* que l'effectivité de l'affectivité comme auto-affection, auto-intelligibilité. L'essence du sentiment est d'être toujours *adressé*, d'envelopper la singularité absolue de celui qui s'éprouve en lui. Le sentiment se sait, même s'il ne sait pas comment il se sait ; il s'éclaire en sa propre nuit, il est lui-même la source du mode de clarté selon laquelle il s'appréhende. Le sentiment sert de paradigme pour décrire toute phénoménalité possible parce qu'il n'est pas possible de penser un sentiment qui ne soit pas éprouvé par quelqu'un *qui s'y affecte*. J'aime, cela veut dire, *je suis aimant*. L'amour n'est pas une affection que je puisse concevoir à distance de moi-même, que je reçois sous la médiation d'un horizon qui en circonscrit la teneur. Ce n'est pas non plus un état dans lequel je me sais être. J'existe en tant que je m'éprouve en ma propre singularité à même le sentiment¹³ ; en lui je me sens, je m'y sens en tant que j'éprouve cette existence comme la mienne. L'affectivité est ainsi

« (...) une révélation immanente qui est une présence à soi-même (...), une expérience interne entendue au sens d'une révélation originaire qui s'accomplit dans une sphère d'immanence radicale, existe par elle-même, sans aucun contexte, sans le support d'aucun être extérieur et « réel »¹⁴»

Si le sentiment « se sait », la relation à soi en lui n'est pas une relation épistémique. Le sentiment n'est pas quelque chose que j'ai ; *je suis en lui*. Le sentiment a une positivité propre dont la teneur n'est pas indistincte de toute autre. Certains mots s'ajustent à lui mieux que d'autre ; ils le rendent mieux à son intelligibilité propre. Il y bien une appropriation originaire du langage à l'affectivité ; ou plus profondément, un *logos* de l'affectivité qui est le *logos* de la vie s'éprouvant en moi. Lorsque j'aime, ce que j'éprouve est mieux rendu à soi lorsque je dis que j'aime que lorsque je dis que je hais¹⁵. En tant qu'ils sont moi me vivant, les sentiments disent eux-mêmes ce qu'ils sont : je ne sais peut être pas ce que c'est qu'être amoureux, mais je sais au moins *que* je le suis. Ici, le langage est particulièrement heureux : « je suis amoureux ». De la même façon, il faudrait dire « je suis douloureux » ou plutôt « je suis souffrant » : je ne peux pas souffrir sans être souffrant. Pour Henry, lorsque j'ai mal, malgré tout, je sais aussi que j'ai mal ; je le sais précisément parce que la douleur *se sait*, parce qu'en tant que douleur elle se souligne, se redouble. Il y a une profondeur spécifique de la douleur – comme il y a une profondeur spécifique de chaque sentiment qui est toujours aussi sentiment de lui-même, donc, redoublement spécifique de ce qu'il manifeste. Ainsi la douleur – c'est en cela qu'elle est *souffrance* – apparaît comme plaquée sur elle-même ; elle envahit tout.

Mais cette étrange impression d'être aculé à la souffrance atteste aussi bien d'une forme de distance ou d'écart du sentiment à lui-même, que la souffrance referme, que d'autres sentiments déploient. La souffrance demeure en effet étrangère ; en tant même qu'elle sature mon intimité, elle est encore autre, encore ressentie comme extérieure.

¹³ Même l'absence à soi-même, même l'indifférence la plus pathologique est encore une façon de se sentir – précisément, de souffrir l'impossibilité de saisir dans notre être-au-monde la réalité absolue de l'affectivité, l'impossibilité que coïncident le dedans et le dehors.

¹⁴ M. Henry, *L'essence de la manifestation*, op.cit., p. 53.

¹⁵ Alain Cugno, *L'existence du mal*, Paris, Editions de Seuil, 2002, p. 51.

L'intimité du sentiment pourrait bien ici signifier quelque chose d'*extime*, pour reprendre un terme lacanien, d'anonyme, et tel et bien le sens de la critique que Richir oppose à Henry.

Le simulacre transcendantal de l'affectivité ou son écart originel

Pour Richir, le cadre dans lequel Henry déploie sa pensée de l'affectivité est entièrement un cadre cartésien, auquel il faut opposer un cadre kantien.

« C'est bien le cadre cartésien, en effet, qui lui permet pour ainsi dire d'« avérer » l'affectivité comme lieu d'auto-réception et d'auto-apparaître à l'encontre d'une vérité trop exclusive accordée aux objectivités logico-mathématiques. Il y aurait dans le *cogito* lui-même une certitude inébranlable de l'auto-affection et de l'auto-affectivité qui tiendrait bon même face au doute hyperbolique : le moi, l'*ipse*, serait bien « individué » en elle. On pressent des abîmes.¹⁶ »

L'affectivité se sent, porte elle-même son sens, est auto-intelligible... En d'autres termes le sentiment serait pour Michel Henry *le phénomène originel* et serait totalement tributaire de la structure de *simulacre ontologique* que Richir a dévoilé par ailleurs¹⁷.

C'est ici la capacité des concepts henryens à toucher ce qu'ils se donnent mission de toucher que Richir remet en cause. Quel serait le sens philosophique d'un apparaître auto-coïncidant, autoporteur, s'auto-fondant, relativement à notre expérience humaine ? Comment penser la façon dont s'éprouverait effectivement cette individualité de notre expérience ? Comment la penser sans la déplacer, la structurer, la « dimensionnaliser » ?

Pour Richir, on ne peut pas concevoir d'apparaître sans *apparence*¹⁸, c'est-à-dire aussi sans illusions, simulacres, sans une structure d'écartement qu'il ne faut pas interpréter temporellement mais *transcendentement*. La phénoménalité primitive ne peut précisément pour cela être appréhendée à partir du concept apparaître qui présuppose une étreinte stabilisée, une exposition, alors que la scène originelle de la phénoménalité est bien plus proche de celle du rêve : flottement, échappées, clignotements au sein desquels la singularité est circulation, rencontre, hésitation, saut... Architectoniquement, on ne peut concevoir de soi, ni de sentiment à proprement parler, sans concevoir en deçà cette *structure d'écart* et de contingence qui doit être d'abord posée, car c'est à partir d'elle

¹⁶ M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, Grenoble, Editions Jérôme Millon, 1992, « Passion du penser et pluralité phénoménologique des mondes », p. 31.

¹⁷ Richir développe le concept de *simulacre ontologique* pour donner sens à la structure déterminée de l'apparaître tout en la secondarisant, et en particulier, en secondarisant l'horizon ontologique sous lequel s'effectue la phénoménalisation. Le simulacre ontologique est une figuration de l'être comme horizon. Elle vise à dériver la problématique ontologique, qu'il ne faut plus considérer comme originelle. L'être n'est pas l'horizon fondamental de la phénoménalisation ; ce sont les structures spéculaires de la phénoménalisation qui suscitent cet horizon. C'est la phénoménalisation qui fait paraître le phénomène *comme* phénomène d'autre chose et l'ancre dans ce qui apparaît en lui. La détermination n'appartient pas en-elle-même à l'apparaissant : celui-ci se donne sous une forme déterminée par une structure figurative, que Richir appelle simulacre.

¹⁸ M. Richir, *ibid.*, p. 32.

que la singularité se comprend dans son rythme d'écartements, de pertes, de surprises et de contractions. Le phénomène touche au phénomène en écart : il se rencontre. C'est de la fêlure et de la distance que l'ipséité est concevable comme contre-mouvement, concrétion, condensation au sein de cette différenciation. Elle ne se conçoit pas sans un *pouvoir être autre*. Je me vis comme pouvant être autre, et l'ipséité se joue à même l'anonymat de mes propres affections.

L'ipséité ne relève, écrit Richir, que de ce qu'il appelle les synthèses passives de deuxième degré. Dans la terminologie richirienne, les *synthèses passives de troisième degré* forment la concrétude première du champ phénoménologique, qui est la forme phénoménologique de l'extériorité comme pluralité pure. Elles forment la *contingence radicale de la phénoménalité* qui est le lieu architectonique de la question de la singularité : la phénoménalité est passible d'elle-même dans sa contingence, donc se rencontre comme autre qu'elle-même. Les *synthèses passives de second degré* forment de leur côté ce que Richir nomme les *phénomènes-de-mondes*. Elles sont l'équivalent des synthèses passives que décrit Husserl dans ses leçons, à cela près qu'elles n'obéissent pas à une légalité déjà orientée vers la pré-logification du champ phénoménologique. En elles se constituent des phénomènes « (...) sur lesquels nous nous entendons tous sans avoir à nous en informer.¹⁹ », c'est-à-dire aussi, les phénomènes sur la base desquels l'expérience peut se partager. Elles sont le « lieu » d'une sorte d'« eidétique transcendante sans concepts ». Il y a bien en effet une cohésion interne (les fragments du phénomène-de-monde sont *relativement individuels* les uns par rapport aux autres), mais cette individuation est plurivoque (nous ne percevons pas un arbre, mais une série indéfinie d'images et d'impressions non forcément concordantes ; les apparitions de l'arbre ne sont identifiées et attribuées à l'arbre comme porteur de toutes leurs variations que par l'effet rétroactif d'une institution symbolique). Si l'on veut parler le langage de la tradition, on peut dire que les synthèses passives de second degré sont à l'origine des *qualités* (indistinctement, du point de vue phénoménologique, premières et secondes), mais ces qualités ne peuvent être comprises comme qualités qu'en ce qu'elles résonnent en cohésion, en ce que Richir appelle un *phénomène-de-monde*.

Il faut insister sur l'aspect *démantelant* de la phénoménologie richirienne, qui comprend le champ phénoménologique comme une *masse faite de pleins et de vides*, mêlant une multitude de dimensions selon des modes de configurations complexes. Tout l'enjeu de cette pensée est de palier l'impossibilité de poser *aucun phénomène originel*, et de considérer la phénoménalisation comme le mouvement de tressage d'instances qui n'ont-elles-mêmes d'autre réalité que d'être dégagées les unes par rapport aux autres dans le mouvement en *zigzag* de l'analyse. Si, autrement dit, l'affectivité y joue un rôle important lorsqu'il s'agit de pénétrer les structures archaïques du champ, et d'en saisir les processus génétiques, elle n'est en rien *par elle-même* pure révélation enveloppant une ipséité, et ne se confond pas avec le soi qui se condense en elle, même si la question de la singularité de l'expérience ne peut être traitée sans que cette dimension soit mobilisée.

¹⁹ M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, op.cit., p. 161.

La phénoménologie richirienne se conçoit comme phénoménologie du *vivre* plutôt que comme phénoménologie de la Vie. La phénoménologie du vivre est une phénoménologie de la circulation, de l'hésitation dans la saisie de la conjugaison, de la collaboration, de l'entremêlement des éléments décelés par l'analyse et mis en mouvement en son sein.

L'affectivité est pour Richir une dimension qu'il faut, dans un mouvement proche de l'analytique husserlienne, proche aussi de la façon dont Henry thématise la question de la phénoménologie matérielle, mais à un autre niveau architectonique, distinguer de la *hylé*. *Hylé* et affects ne sont originellement pas du même ordre, même si la phénoménalisation les entremêle. Richir distingue en effet *l'aisthésis* au sens platonicien et l'affectivité. L'affectivité doit alors être décrite comme contact et décalage avec elle-même. Ce contact et ce décalage n'ont de sens qu'en ce que l'affectivité est toujours déjà variation, qu'elle ne peut être elle-même pensée qu'en écart. L'affectivité d'une certaine façon *se sait elle-même* sans que ce contact soit lui-même coïncidence. L'affection, écrit Richir *n'est précisément pas un état*, même si cette non-coïncidence transcendantale (et non temporelle)

« (...) ne signifie pas, malgré sa fugacité, sa dispersion dans une diversité hétéroclite : cette non coïncidence n'exclut donc pas que dans sa mobilité, l'affection ne demeure pour ainsi dire en contact avec elle-même, mais c'est un contact à travers l'écart qui se creuse en elle-même, entre elle-même et son excès, dans son devenir que ne régit aucune loi a priori.²⁰ »

Plus précisément, ce que Richir appelle le *flux héraclitéen* est déjà mixte de schématisme²¹ et d'affectivité : schématisme et affectivité n'y sont isolés que par l'action d'une réflexion démantelante. Le schématisme n'étant que sa mise en mouvement à travers l'affectivité, et l'affectivité n'étant que ses modulations à travers les concrétudes du schématisme. L'affectivité n'est pas plus la source du contact que le schématisme a avec lui-même dans son écart que le schématisme n'est l'origine de l'écart de l'affectivité avec elle-même²². Affectivité et schématisme sont les deux faces complémentaires que la phénoménologie construit²³ pour rendre compte de la forme la plus archaïque du champ phénoménologique, en deçà de toute temporalité ou spatialité constituée. Affectivité et schématismes sont ainsi deux faces d'un processus originaire qui n'ont l'un et l'autre de sens que

²⁰ M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Grenoble, Editions Jérôme Millon, 2006, p. 312.

²¹ Rappelons qu'il s'agit pour Richir de comprendre toute configuration phénoménalisée comme produit d'un schématisme qui est mouvement schématisant au sein duquel cette configuration émerge. Ce schématisme doit être compris comme improvisation schématique : il ne sait pas ce qu'il schématise, ne décide pas de ce qui se schématise en lui. Phénoménologiquement, rien ne préfigure ce qui se phénoménalise, toute détermination paraît rapportée à ce qu'elle détermine sans lui appartenir intrinsèquement. « Avant » de schématiser quoi que ce soit, le schématisme phénoménologique se phénoménalise lui-même comme schématisme, c'est-à-dire comme le geste de toujours se reprendre et, tout à la fois, de toujours se perdre. Il se caractérise ainsi comme un originel porte-à-faux, décalé de lui-même, en retard et en avance sur lui-même, et n'est rien d'autre que ce décalage originel d'un « mouvement brisé », qui se « concrétise » par sa béance interne. Comme pur fluier, le schématisme n'est ni durée ni instant ; il ne se phénoménalise que de différer de lui-même, pure différence qui n'est différence qu'en ce qu'elle diffère toujours déjà d'elle-même.

²² Ainsi, précise par ailleurs Richir « Une « vie » qui serait réduite purement à la pure impressionnabilité ne serait plus une « vie » humaine, mais le cas-limite, architectonique (...) d'une « chair » à vif exposée sans médiation à toutes les souffrances (les pathé purement « impressifs » ou « subis ») (...) », *ibid.*, p. 260.

²³ Au sens de la construction phénoménologique développée par A. Schnell dans *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, Grenoble, Editions Jérôme Millon, 2007.

pensés en écart. Pour autant, *l'écart affectif n'est pas l'écart schématique*, et les deux écarts doivent eux-mêmes être pensés comme déphasés.

Ce décalage, répétons-le encore une fois, est une nécessité transcendante. Si on ne le posait pas, affectivité et schématismes se refermeraient sur eux-mêmes et la contrainte de l'extériorité ne se phénoménaliserait pas (il n'y aurait même pas de monde). Le décalage des écarts affectifs et schématiques est précisément ce par quoi seront compris les mouvements originaires de temporalisation et de spatialisation comme ouverture et transcendance au sein d'une immanence qui s'expulse d'elle-même et s'extériorise en eux. *Toute la différence est bien ici que pour Richir, la singularité ne peut être posée elle-même comme thème du fait même de sa réalité ; elle ne peut être comprise que comme structure transcendante posée par la pensée à partir de laquelle l'organisation des dimensions de l'expérience est elle-même compréhensible. L'auto-affection au sens henryen ne peut pas être elle-même un objet de pensée ; elle est une contrainte sous laquelle la pensée se place pour appréhender l'expérience.*

L'entrelacement des dimensions et le rythme du soi

Ainsi « (...) l'affection est toujours déjà et toujours encore pris » dans les schématismes phénoménologiques (...) ²⁴ » et c'est précisément, comme on l'a dit, l'articulation de ce double écart, de l'affection avec elle-même et des schématismes avec eux-mêmes, qui fait la temporalité du temps. « (...) les *Wesen* sauvages de mondes comme réminiscence et prémonitions transcendantes schématiques sont toujours déjà et toujours encore chargées de profondeur proto-ontologiques ²⁵ ». De la même façon, c'est la diffraction de la poussée affective à travers les concrétudes schématiques qui tend à les condenser comme concrétudes proto-ontologiques. Le proto-ontologique paraît comme mouvement ou aspiration à combler l'écart interne du schématisme. L'affectivité de son côté paraît au sein du schématisme comme témoin d'une forme d'*immortalité*. Elle est ce qui, d'une certaine façon, persiste au sein de la variabilité absolue, ce par quoi le schématisme s'horizontalise ²⁶, et « (...) l'affectivité paraît réunir ce que le schématisme paraît séparer en le distinguant. ²⁷ » Au niveau le plus archaïque, l'affectivité est aspiration infinie. Elle n'est donc pas affection, encore moins sentiment, ni même tonalité affective. Ainsi

« Si l'on s'interroge sur la phénoménologie de l'affection, il vient que celle-ci paraît originellement innocente ou naïve, qu'elle ne se reprend pas ou ne se rattrape pas, sinon plus tard ou trop tard, dans l'affect, donc qu'elle surprend, ou « trahit » quelque mouvement inopiné de l'« âme », et que, cependant, dès lors qu'elle se reprend, elle se « sait », sait que c'est elle qui s'est transposée dans l'affect correspondant, lequel est

²⁴ M. Richir, *ibid.*, p. 312.

²⁵ M. Richir, « Pour une phénoménologie des racines archaïques de l'affectivité », *Annales de Phénoménologie* n°3/2004, Beauvais, Association pour la Promotion de la Phénoménologie, 2004, p. 155.

²⁶ Les affections, écrit Richir sont les *modes finis* de l'aspiration infinie, mais cette finitude vient de la finitude schématique elle-même ; rappelons-nous en effet que le schématisme n'est posé qu'en ce qu'il n'est pas *divin*, qu'il n'est pas la source de ce qui s'agence en lui.

²⁷ M. Richir, *ibid.*, p. 313.

présent, ou au présent (...).²⁸ »

Ce n'est qu'au sein de cette intrication de l'affectivité et du schématisme que se modulent des affections et des colorations affectives.

La dimension du soi elle-même n'émerge que par un processus de *condensation d'affectivité*. Il est certes *anticipé* dans la structure d'écart et de contact en écart du champ phénoménologique, qu'Alexander Schnell assimile à la structure de réflexibilité fichtéenne²⁹, qui est en quelque sorte anonymat qui s'enroule sur lui-même et s'ipséise. Il n'est pas lui-même temporel, mais soutient la temporalisation en présence et *l'assiste dans sa naissance*.

La genèse du soi implique selon Richir une expérience du sublime qui interrompt le flux affectif et pousse celui-ci à *s'enrouler sur lui-même*. L'expérience sublime doit être comprise comme une interruption de l'affectivité que suscite un affect excessif, que Richir qualifie d'affect sublime : celui-ci arrache en quelque sorte l'impression à elle-même, la met hors d'elle-même, et suscite du même coup son retour sur soi, sa condensation. Richir parle, pour qualifier cette interruption, de la *surprise d'exister* : celle-ci est sursaut affectif et du même coup interruption du schématisme. L'enroulement sur soi de l'affectivité est en effet aussi enroulement sur soi du schématisme. La condensation du soi n'est alors pas séparable d'une reprise temporalisante des concrétudes phénoménologiques, c'est-à-dire de la genèse de la dimension du sens. En d'autres termes, l'ipséisation du soi est ipséisation d'un *acte* en auto-contact qui est acte de *faire du sens*. Si l'ipséité du soi et l'ipséité du sens ne coïncident pas, l'ipséité du soi n'est pas autre chose que le « faire du sens » d'une affectivité condensée.

La singularité au creux de l'acte

Il serait toutefois dommage d'évaluer la pertinence de la pensée henryenne en la plaçant sur un terrain qu'elle s'est précisément efforcée de quitter, sans voir ce qu'elle montre et que précisément, la pensée de Richir s'interdit, de son côté, de voir. Certes, la terminologie henryenne a parfois quelque chose d'égarant à ce sujet, puisque le projet de *l'Essence de la manifestation* est explicitement posé comme fondationnel et son langage massivement ontologique. Mais il est vrai aussi que cette terminologie elle-même évolue dans l'œuvre henryenne : la rhétorique de la fondation cède peu à peu le pas à la thématique de la Vie.

Il est peut-être rapide, dès lors, d'interpréter l'auto-intelligibilité et la transparence qu'évoque Henry comme onto-

28 M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, *op.cit.*, p. 311, ou encore, « Il n'empêche que se passe cette chose étrange que, malgré son caractère, fugace et naïf, l'affection, puisqu'elle se reconnaît dans l'affect – quoique cette reconnaissance ne soit pas nécessaire en général –, se sait, ou tout au moins se « sent », donc qu'elle est pourvue de réflexivité (sans que sa « réflexion » puisse être identifiée à sa reprise en affect) », *ibid.*, p. 311.

²⁹ A. Schnell, *Le sens se faisant. Marc Richir et la refonte de la phénoménologie transcendantale*, Bruxelles, Ousia, 2011. La référence à la pensée fichtéenne semble fatalement repousser Richir vers ce que Henry qualifie de *pensée romantique* (cf. P. Audi, *Michel Henry*, *op.cit.*, p. 204), c'est-à-dire une pensée qui appréhende le surgissement de la subjectivité à partir d'un fond d'anonymat. Il faut cependant mitiger les choses en ce qui concerne Richir : d'abord, par l'importance croissante accordée à la concrétion ipséique dans sa pensée, ensuite, parce que anonymat et singularité sont chez lui entrelacés. C'est dans l'écart de la manifestation avec elle-même que loge la singularité, comme mouvement de la manifestation vers elle-même, toujours menacé, impulsion écartement qui ne peut se ressaisir ni se pénétrer.

fondation et d'y retrouver comme le fait Richir la structure du simulacre ontologique. La difficulté de Henry de trouver un langage adéquat à son objet est patente, mais c'est bien aussi le sens de la transparence du soi qu'il faut entendre autrement pour comprendre ce que Henry qualifie de *révélation*. La révélation n'est peut-être pas l'évidence comme auto-explicite mais *évidence à même l'ambiguïté du sentiment*. C'est bien aussi, à ce point, la *perspective* de Henry qui diffère de celle de Richir. Si le sentiment est essentiellement ambigu pour la phénoménologie, si le moi est indonnable comme concept, il l'est peut-être du point de vue de sa propre effectuation, en deçà du détour réflexif qui le remet à l'intelligibilité philosophique.

Selon Rolf Kühn ainsi « (...) la vie en tant que non-concept signifie (...) une réalité dont l'essence propre se dérobe à la détermination généralisante parce que toute généralité contient nécessairement une abstraction de la « vie » qui, en tant qu'accomplissement, ne peut se manifester justement que de façon individuée (...)»³⁰. Si la phénoménologie ne peut appréhender cette évidence, c'est peut-être bien aussi parce que la *philosophie en tant que telle* ne peut que l'abstraire et la disloquer. En d'autres termes, la propension démantelante que Richir pousse à sa quintessence est précisément ce que Henry entend dénoncer dans la philosophie. Pourquoi, en effet, la pensée maintiendrait-elle résolument hors d'elle-même *cette réalité immédiate que nous sommes* et en laquelle nous sommes du même coup – cet *ici* que nous sommes et en lequel nous sommes ? Réciproquement, comment amener au langage un *fait* qui est si naturellement rétif à ses articulations et catégories qu'il se perd ou se transmute aussitôt au contact des abstractions de l'Un, du Soi, qui tentent de le traduire ? N'est-ce pas aussi qu'avec cette énigme-là, nous quittons bel et bien le terrain de la phénoménologie, que la disposition essentielle de la philosophie doit elle-même être amendée par le voisinage d'un autre champ, qu'il soit celui de la *religion* ou de l'*éthique* ?

Les opérations traditionnelles de la phénoménologie, telles que la réduction, s'appliquent assez difficilement aux analyses de Michel Henry. Henry ne distingue³¹ et n'explore la piste de la *phénoménologie hylétique* que pour souligner les insuffisances de la *phénoménologie noématique*. L'examen des problèmes que pose la *hylé* n'est qu'un révélateur des difficultés que les structures phénoménologiques décrites par Husserl ne peuvent résoudre. En fin de compte, il est bien question d'une phénoménologie matérielle. Il ne nous semble pas, ainsi, que Michel Henry propose une phénoménologie de l'*impression*. Dans sa *Phénoménologie matérielle*, il utilise certes le champ lexical de l'*impression* pour montrer l'insuffisance d'une phénoménologie strictement noématique, mais dans le cadre d'un débat avec Husserl ; il s'agit alors de trouver chez celui-ci les ressources pour outrepasser le cadre dans lequel celui-ci maintient sa phénoménologie.

Pour Husserl, comme pour Richir, le recul est consubstantiel de la pratique phénoménologique ; la distinction des plans vise précisément à décrire des modalités différentes de la manifestation, de rendre compte à la fois (au niveau temporel) de la manifestation comme événement singulier et, au niveau des vécus proprement dits, de l'articulation

³⁰ R. Kuhn, « Le lieu originnaire de la phénoménologie et la métaphysique », Novotny, K. Schnell, A., Tengelyi, L. (éds.), *La phénoménologie comme philosophie première*, Amiens, Mémoires des Annales de Phénoménologie, Prague, Filosofia, 2011 p. 129.

³¹ M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991.

interne de cette manifestation qui conduit aussi à un savoir différencié de l'être auquel elle ouvre. Constituer la manifestation comme phénomène permet à Husserl et à Richir de l'envisager selon des angles différents, de prendre acte de cette ambiguïté selon laquelle elle est toujours à la fois événement singulier, inséparable de son occurrence, et événement structuré, portant le poids d'une genèse.

Pour Henry, cette partition vient une nouvelle fois à manquer la question du « *vif* » auquel la phénoménologie ouvre pourtant une voie³². Il y a bien d'ailleurs, soulignons-le, un aspect temporel dans la méditation henrycienne de l'auto-affectation ; celle-ci est moins une « touche continue », comme elle peut l'être chez Husserl, qu'une forme d'impulsion qui conjugue, en son instantanéité, éternité et différence, préfigurant par-là la forme temporelle.

De telles précisions sont importantes lorsqu'on cherche à cerner le champ concerné par les analyses de Henry et à prendre la mesure des déplacements qu'il fait subir à la phénoménologie. Henry ne décrit pas la façon dont les choses me sont données, mais *la façon dont je suis donné à moi-même en tant que je suis en rapport avec elles*. L'auto-affectation est la condition de possibilité d'une expérience mais *ne la fonde pas dans ses modalités propres*. *L'en-face, qu'il s'agisse de l'objet, de l'étant, de la chose, ne guide pas l'analyse* ; en un sens, celle-ci laisse l'intentionnalité *indemne*. Ce n'est pas en fermant petit à petit les yeux qu'on touchera l'auto-affectation du voir dans la perte de la lumière ; il n'est pas question d'aller chercher, ailleurs, sous l'expérience présente, une structure qui en rende compte. En toute rigueur, là aussi, c'est le langage de la *formalité* qu'il faut adopter : l'affectivité n'est pas un mode de manifestation plus originaire que les autres, mais la *forme* de toute manifestation qu'il faut *rappeler* à une pensée toujours égarée dans la transcendance mondaine qui la porte.

La phénoménologie henryenne construit un chemin d'accès à cette intimité nocturne de la manifestation comme évidence vive d'elle-même, mais le langage phénoménologique finit toujours par céder le pas³³. *A contrario* toutefois, ce que nous ne pouvons penser, rencontrer, saisir, ne peut légitimement faire l'objet d'une phénoménologie sans que celle-ci ne soit rapidement contrainte d'abandonner sa méthode. Que, comme le montre Paul Audi, le discours de Henry ait finalement « cédé³⁴ » devant le *logos* johannique montre qu'une telle enquête ne

³² Comme l'explique bien Paul Audi, « (...) en voulant, dans les frontières de la philosophie, c'est-à-dire dans les limites d'un discours rationnel, dépasser la démarche transcendante qui vise à élucider le rapport du vivant à la vie en terme de fondation ou de fondement, en renonçant à cette façon de penser pour échapper au risque majeur qui guette la phénoménologie de la vie : à savoir, l'ontologisation de la vie, sa substantialisation, son identification à de l'être (ce qu'est par définition un fondement) – car la vie, soutient Henry, n'« est » pas, mais elle *advient* et ne cesse d'advenir dans son éternel parvenir en soi, dans une « auto-génération qui n'a pas de fin » –, Henry est loin d'avoir voulu prêter le flanc à quelque « irrationalisme » que ce soit ; pourtant, et paradoxalement, il n'a pas manqué de donner le sentiment qu'il renforçait cette substantialisation de la vie en cherchant à « décrire » non plus le rapport du vivant à la vie, mais le rapport de la vie au vivant en terme de *génération*. Et il s'est trouvé alors contraint de dédoubler le sens de tous ses concepts, à commencer par les plus centraux, l'auto-affectation et le Soi », Michel Henry, Paris, Les belles lettres, 2006, p. 237-238.

³³ Paul Audi le note de façon heureuse : « Ce livre [*Paroles du Christ*] établit, par-delà la reconnaissance de l'Archi-intelligibilité johannique, et en dépassement complet de toute phénoménologie et théologie possibles, la *disqualification* totale de ce genre de « discours » dont la fonction première est de produire du sens, disqualification qui s'opère au profit d'une Parole qui, plutôt que de produire ou de générer du sens, n'a plus qu'une seule ambition : régénérer, voir régénérer l'homme, parce que cette régénération fait corps avec l'*agir*, avec son auto-révélation corporelle immédiate, parce qu'elle est elle-même, comme le dit Henry, « l'hyper-Agir » qui conduit l'agir lui-même dans l'effectivité, bref, parce qu'elle s'identifie avec le Dire de l'affectivité où chaque individu vivant naît à tout moment à soi – ce Dieu ignorant par essence la différence de l'Entendre et de la Parole. », *ibid.*, p. 242-243.

³⁴ Suivant le mot de Paul Audi, Michel Henry, *op.cit.*

peut se maintenir indéfiniment sur la brèche phénoménologique. L'évidence henryienne est une *évidence dans laquelle on ne rencontre rien*, dans laquelle autrement dit, aucune structure ne se laisse rencontrer ou décrire, une évidence que nous ne pouvons qu'*agir*³⁵.

Conclusion.

Le différend entre Richir et Henry procède d'un *écart* qui n'est ni situé ni thématiqué de la même façon. Ecart entre le virtuel et l'actualisation, chez Richir, écart au sein même de la vie, entre la vie et le soi, chez Henry. *Faut-il saisir le soi comme l'écart, penser l'écart dans le soi, ou penser l'écart entre le soi et son fondement dans la vie ?*

La phénoménologie ne semble pouvoir ni séparer l'apparaître de la singularité de son site, ni renoncer à introduire, entre eux, une forme d'extériorité. Sa difficulté est bien de circuler entre deux dimensions de l'évidence, l'évidence de son au-delà et l'évidence de son immédiateté, et *de les comprendre elles-mêmes phénoménologiquement*.

La structure soi-sens apparaît alors comme le nom de la mobilité, de la pulsation en laquelle la singularité insiste au creux d'un espacement ou d'une ouverture, comme la forme mobile : ici l'intériorité n'est ni étreinte absolue ni coupure, mais impulsion articulante engagée dans un processus d'épaississement qui n'est rien d'autre que la dynamique, ou le clignotement, d'extériorisation dont elle est le pôle et la limite intérieure³⁶.

La configuration singularité-sens est un *point noir* pour l'économie transcendantale d'une phénoménologie systématique – on ne peut, de ce point de vue, *rien en faire* – même si elle n'en renvoie pas moins, dans les faits, à toute la richesse de l'implication, comme *adresse* et comme *praxis*.

Il y a dès lors au sein même de la phénoménologie un mouvement tendant à s'affranchir de celle-ci, à en abandonner le terrain pour investir celui de l'implication et de l'étreinte réelle de l'expérience et des choses – qu'on choisisse de porter l'accent sur la *relation éthique*, sur le *monde social*, dans leur dimension la plus rebelle à toute prise classiquement phénoménologique³⁷.

³⁵ L'œuvre de Paul Audi, qui place les enjeux de la méditation henryienne sur le terrain de l'éthique, et l'associe pour ce faire à la façon dont Wittgenstein associe l'éthique au moi, nous paraît ainsi prendre une direction particulièrement intéressante. Cf. par exemple *Supériorité de l'éthique*, Paris, Flammarion, 2007.

³⁶ La Vie henryienne est en quelque sorte impulsionnalité de la révélation s'auto-donnant, acte de l'infini s'ouvrant et se retrouvant, mais cette impulsionnalité divine est elle-même impensable, et ne peut même être posée qu'en étant abritée au sein de l'Impensabilité Suprême de l'Agir Divin.

³⁷ Intéressant à ce titre, l'usage que fait Richir de l'anthropologie phénoménologique. Celle-ci permet en effet selon lui la construction de métaphysiques phénoménologiques qui sont autant d'élaborations symboliques de configurations plus ou moins systématiques. Chacune d'entre elles représente un certain type de configuration possible dans lequel le champ phénoménologique peut entrer et à partir duquel il peut fonctionner et le champ phénoménologique n'est pas représentable en lui-même. Pour Richir, il faut donc considérer que celui-ci est toujours déjà pris dans des configurations dont il s'agit dès lors d'explicitier plutôt les contraintes architectoniques. De cette façon, la phénoménologie devient également l'exploration méthodique des différentes architectoniques globales, qu'elle *rencontre* d'une part dans son exploration et élabore d'autre part systématiquement comme une certaine forme de mise en ordre d'un champ en lui-même sauvage. Cf. M. Richir, *Phantasia, Affectivité, Imagination*, Grenoble, Editions Jérôme Millon, 2004.