

## Le temps

### De la phénoménologie à la métaphysique. Impression originaire et flux. La relativisation du temps chez Michel Henry

**Paul Ducros**

Philopsis : Revue numérique  
<http://www.philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez *citer* librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

*Phénoménologie matérielle*<sup>1</sup> est un texte pivot dans l'itinéraire de pensée de Henry. Ce livre reprend l'ensemble des acquis conceptuels que ses ouvrages précédents de philosophie fondamentale avaient établis<sup>2</sup>. On retrouve en effet les thèmes porteurs de la pensée henryenne : la critique de la pensée philosophique traditionnelle fondée sur le primat de l'ek-statique, la caractérisation de la vie comme auto-affection, l'identité de soi à soi dans le sentir originaire, etc.

Par ailleurs *Phénoménologie matérielle* prolonge l'attitude critique qui apparaissait déjà dans *L'essence de la manifestation* et qui a été méthodiquement adoptée dans *Généalogie de la psychanalyse*<sup>3</sup>. Dans ce livre, Henry établit une lecture des grands jalons de la pensée moderne et contemporaine (de Descartes jusqu'à Freud) afin de montrer comment l'immanence de la vie est à la fois opérante et oubliée. La pensée pressent la pure intériorité affective et non ek-statique de la subjectivité originaire, mais l'oublie tout autant et dans le même geste car elle demeure animée par le modèle de pensée prégnant depuis les Grecs, qui met en place la primauté de l'extériorité. À l'intériorité silencieuse

---

<sup>1</sup> *Phénoménologie matérielle*, PUF, 1990.

<sup>2</sup> Nous renvoyons ici à : *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, PUF, 1965 ; *L'essence de la manifestation*, PUF, 1963 ; *Marx, I et II*, Gallimard, 1976.

<sup>3</sup> *Généalogie de la psychanalyse*, PUF, 1985.

de l'épreuve interne de soi comme affect et qui est pourtant l'originnaire, la pensée, jusqu'à nous, préfère la lumière qui donne un monde externe au regard<sup>4</sup>.

Tout au long de *Phénoménologie matérielle*, Henry porte le même jugement sur Husserl. Il voit en lui un philosophe qui a, notamment avec le concept d'*impression originnaire* (*Ur-impression*), considéré, probablement mieux que d'autres, l'archi-immanence de la subjectivité, mais qui a, tout autant que tous les autres et d'une façon alors d'autant plus tragique, mésinterprété le sens de ce concept<sup>5</sup>. On comprend alors pourquoi *Phénoménologie matérielle* exprime des jugements qui peuvent apparaître contradictoires sur le fondateur de la phénoménologie, tour à tour hautement loué<sup>6</sup> et violemment rabaisé<sup>7</sup>. La plus intense saisie de l'essentiel se révèle être sa perte qui sera alors la plus grande. Et cette dimension tragique de la pensée a pour source le conditionnement de presque toute la philosophie par le modèle grec de l'extériorité. En nommant l'*impression originnaire*, Husserl s'est le plus approché de l'archi-immanence de la vie. Cependant il ne s'agit pas d'entendre que Henry s'est nourri de la pensée de Husserl et qu'il la prolonge en dépassant ses limites. C'est plutôt sa pensée de l'auto-affectation qui lui permet de révéler les insuffisances de la pensée husserlienne.

*Phénoménologie matérielle* manifeste ainsi le rapport de Henry à la phénoménologie et notamment à Husserl. Henry s'est, dès les premiers textes qu'il a publiés (*Phénoménologie et philosophie du corps* et *L'essence de la manifestation*), revendiqué phénoménologue. Il s'est toujours agi pour lui de reprendre les réquisits de la méthode phénoménologique : décrire le donné sans préjugés<sup>8</sup>, considérer non pas l'apparaissant mais son apparaître<sup>9</sup>, reconduire ce dernier à sa source originnaire : la subjectivité<sup>10</sup>. Étrangement, ces premiers textes font assez peu référence à Husserl<sup>11</sup>. Henry est plus souvent dans un rapport – fait de reprise mais aussi de polémique – à Sartre<sup>12</sup>, Scheler<sup>13</sup> et Heidegger<sup>14</sup>. Ainsi, la distinction entre l'apparaissant et l'apparaître n'est pas reconduite à Husserl mais bien plutôt au problème de la différence ontologique tel que Heidegger le thématise dans *Être et Temps* ou dans *Qu'est-ce que la métaphysique ?* Husserl n'est pas, du moins dans le premier moment de sa pensée, le

---

<sup>4</sup> Pour une caractérisation de ce rapport de Henry à la pensée contemporaine, nous renvoyons à notre étude qui s'est intéressée à l'interprétation henryenne de Freud : « L'inconscient n'existe pas. Michel Henry lecteur de Freud », in *Philopsis*, Juin, 2017.

<sup>5</sup> *Phénoménologie matérielle*, op. cit., p. 13 à 59.

<sup>6</sup> Ainsi les *Leçons sur le temps de 1905* de Husserl peuvent être qualifiées de « texte extraordinaire, le plus beau sans doute de la philosophie de ce siècle », in *Phénoménologie matérielle* (op. cit., p. 31).

<sup>7</sup> Henry peut écrire tout de suite après que ces mêmes *Leçons* réalisent « la mise à mort philosophique de la vie », Ibid.

<sup>8</sup> *L'essence de la manifestation*, § 8, op. cit., p. 59 à 72

<sup>9</sup> *L'essence de la manifestation*, § 29, op. cit., p. 268 à 278.

<sup>10</sup> *L'essence de la manifestation*, § 7, op. cit., p. 46 à 59.

<sup>11</sup> Henry fait une référence à la méthode phénoménologique en tant qu'elle permet un accès à l'ego absolu dès le § 5 de *L'essence la manifestation* (op. cit., p. 33 à 37). Mais le fondateur de la phénoménologie ne sera sollicité à nouveau qu'au § 30 et au § 34, op. cit., p. 278 à 282 ; p. 326 à 332.

<sup>12</sup> Toute la critique d'un ego ek-statique qui oublierait toute fondation dans son immanence (*L'essence de la manifestation*, op. cit., p. § 28 à 35, p. 259 à 340) est adressée, explicitement ou implicitement, à Sartre.

<sup>13</sup> Toute la pensée de l'auto-affectation qui est établie à la « Section IV » de *L'essence de la manifestation* (op. cit., p. 573 à 862) se fonde sur une critique de la pensée de Scheler. Henry pense l'auto-affectation à partir de, mais aussi contre, la phénoménologie de la vie affective de Scheler.

<sup>14</sup> Henry pense *L'essence de la manifestation* comme un ouvrage d'ontologie et l'affirme dès « L'introduction » (op. cit., p. 3). Tout comme Heidegger, Henry pense que la phénoménologie est une ontologie. Cependant, contre Heidegger, il faudra penser l'être de l'ego sans que l'être ne précède l'ego mais plutôt s'identifie à lui. C'est l'ego qui est l'être pour Henry. La méthode phénoménologique est employée pour établir cette dimension ontologique.

premier interlocuteur philosophique de Henry<sup>15</sup>. Il le devient par contre quasi exclusivement dans *Phénoménologie matérielle*<sup>16</sup>.

Cet ouvrage est ainsi une critique de Husserl, une explication avec le fondateur de la phénoménologie qui permet à Henry de préciser son rapport aux fondements de sa propre pensée. Par une critique sans concession de Husserl (qui en montre à la fois la grandeur et la limite ; une limite à la hauteur de la grandeur), Henry précise le sens que la phénoménologie a pour lui et montre comment il peut aller au-delà des termes que Husserl a établis pour fonder la phénoménologie afin que la phénoménologie soit pleinement elle-même. Le titre même de l'ouvrage l'atteste : la *phénoménologie matérielle* est la reprise du concept husserlien de *phénoménologie hylétique*. Dans la *hylè*, dans la *matière* (car les deux termes s'équivalent pour Husserl), il s'agit de penser l'impression. Or celle-ci est mécomprise lorsqu'elle est désignée par le concept aristotélicien de *hylè* ; elle sera rétablie dans un sens originaire, mais jamais vu, lorsqu'on la signifiera en tant que *matière* dans le cadre d'une *phénoménologie matérielle*.

Par cette dernière Husserl peut donc rester phénoménologue tout en dépassant les termes traditionnels (ou ceux qui lui paraissent tels) de la phénoménologie, dès son origine. Par une telle démarche, Henry peut mettre en place une nouvelle thématization de sa pensée, ou plutôt reprendre les thèmes de sa pensée en leur trouvant un nouveau référent culturel : la tradition johannique. Henry pense trouver l'originaire de la phénoménologie et veut lui donner une configuration dans l'histoire de la pensée, rivale de la détermination grecque, platonicienne et aristotélicienne. Il s'agira d'un certain christianisme<sup>17</sup>. *Phénoménologie matérielle* est donc bien un texte pivot dans l'œuvre de Henry car il lui permet de dépasser de façon immanente la phénoménologie pour la refonder. C'est en critiquant Husserl que Henry peut se tourner vers saint Jean afin de penser le plein sens de la phénoménologie<sup>18</sup>.

Toutefois, il se pourrait que cet effort se révèle porteur d'un retour à une dimension métaphysique tout aussi classique que celle que Henry veut critiquer. Contentons-nous ici de l'indiquer – et c'est dans cette direction que notre travail se tournera – : il nous paraît évident que Henry retrouve dans sa pensée – mais selon une démarche parfaitement assumée de sa part – la détermination la plus classique de la substance.

---

<sup>15</sup> Que Husserl ne soit pas l'interlocuteur privilégié de Henry est révélateur de l'ambiance philosophique en France, au sortir des années cinquante, imprégnée d'existentialisme et se référant ainsi, par-delà Sartre, à Heidegger. *L'essence de la manifestation* est, aussi, un écrit de son temps.

<sup>16</sup> Henry ne considère alors Heidegger qu'à un seul moment de l'ouvrage (*Phénoménologie matérielle*, op. cit., p. 112 à 121) et pour souligner son insuffisance par rapport à Husserl. Par ailleurs une des ambitions de *Phénoménologie matérielle* est de contribuer à l'édification d'une histoire de la philosophie qui sorte des jalons heideggeriens (op. cit., p. 11 et 12). Le concept de *phénoménologie matérielle* est la reprise de celui de *phénoménologie hylétique* par Husserl, mais afin de la penser plus originairement. Par la *hylè*, Husserl a pointé la dimension originaire de l'impression. Il l'a en même temps mécomprise. On exprimera son sens authentique à travers le terme de *matière*. La matière est l'impression authentiquement pensée. À partir des années 90, la pensée de Husserl s'impose en France, probablement comme elle ne l'avait jamais fait auparavant. Par *Phénoménologie matérielle* Henry a contribué à ce renouveau des études husserliennes.

<sup>17</sup> Remarquons que cette attitude n'est pas nouvelle chez Henry : on la rencontre dans *L'essence de la manifestation* et se retrouvera dans les derniers moments de son œuvre. Henry veut que les dimensions les plus profondes de sa pensée s'incarnent dans certains éléments de la culture et de la pensée occidentale. Elles ne pourront se rencontrer dans la plupart des théories philosophiques traditionnelles, elles seront alors plutôt opérantes dans des créations artistiques (littéraires, notamment avec Kafka ; picturales avec Kandinsky et l'art abstrait) mais aussi dans la tradition théologique et religieuse, avec Maître Eckhart (*L'essence de la manifestation*, § 49, op. cit., p. 532 à 549). Henry n'a pas attendu le dernier moment de sa philosophie (*C'est Moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Seuil, 1996 ; *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, 2000 ; *Paroles du Christ*, Seuil, 2002) pour se référer au christianisme. Toutefois, aussi bien dans *L'essence de la manifestation* que dans ces trois derniers ouvrages, la référence au christianisme ne doit pas être interprétée comme l'adhésion à une foi, l'inféodation de la phénoménologie à un champ théologique ou religieux. Elle est plutôt l'effort, de la part de Henry, pour reconnaître des échos de sa pensée dans un champ qui n'est pas celui de la métaphysique venue des Grecs. La phénoménologie ne se soumet à aucun motif religieux ; elle croit plutôt se rendre capable de ramener à elle certains aspects d'un certain christianisme.

<sup>18</sup> Notons d'ailleurs que la première partie d'*Incarnation*, op. cit., p. 35 à 132 est, pour l'essentiel, la reprise de la critique de Husserl mise en place dans *Phénoménologie matérielle*. Afin de lier la phénoménologie de la vie au johannisme, il aura fallu critiquer Husserl.

Nous n'interrogerons pas dans notre travail l'ensemble de la critique henryenne de Husserl mise en place dans *Phénoménologie matérielle*, nous nous pencherons sur son point de départ mais qui est l'essentiel de l'ouvrage : la critique de la pensée du temps, l'invalidation par Henry de toute pensée privilégiant le temps, y compris s'il s'agit d'un temps subjectif ou qui penserait la subjectivité transcendantale comme essentiellement temporelle. C'est la notion de *flux* qui apparaît à Henry comme une absurdité philosophique. Cette critique invalidante de la pensée du flux est solidaire de la critique de l'*impression originnaire*. Si celle-ci est un concept juste, il faut la penser autrement que ne l'a fait Husserl, c'est-à-dire indépendamment du temps. La philosophie de Henry veut instituer l'absolu de la subjectivité. Or la temporalité est, à ses yeux, une détermination de la chose et non de l'ego. La subjectivité archi-fondatrice est hors du temps et ne peut être fondatrice (entre autres du temps) qu'en étant atemporelle. N'est-ce pas alors à ce niveau que la pensée de la vie reconduit la phénoménologie à la métaphysique ?

### L'horizon du temps

La critique henryenne de la temporalité est à l'œuvre dès *L'essence de la manifestation*<sup>19</sup> et concerne Kant tel qu'il est lu par Heidegger<sup>20</sup>. Si Henry, comme à chaque fois qu'il s'intéresse aux penseurs de la tradition, mène une critique très serrée de leur œuvre, il ne s'agit jamais d'une entreprise d'histoire de la philosophie. Henry, à partir de sa conceptualité propre, envisage ce qui ne peut lui apparaître que comme une limite philosophique de ses prédécesseurs, limite emblématique des impasses de la philosophie depuis les Grecs.

Lorsque Henry se penche, avec sa propre phénoménologie, sur la tradition philosophique c'est à partir d'un regard ontologique<sup>21</sup>. La philosophie a alors pour thème l'objectité, la chose donnée, le manifesté. Toutefois – et c'est en cela qu'elle est philosophie et qu'un motif phénoménologique habite toute philosophie – l'ontologie s'oriente vers la manifestation du manifesté. Ce n'est pas le donné qui préoccupe et doit préoccuper le philosophe, mais sa donation. L'enjeu n'est pas de considérer le manifesté, sa composition, sa provenance, mais la façon dont il se manifeste, sa manifestation<sup>22</sup>. Pour l'ontologie traditionnelle, l'objet possède une objectité qui a pour sens de se manifester comme extériorité. L'extériorité est la manifestation de l'objectité. La chose apparaît ainsi dans un horizon qui se donne devant moi, hors de moi<sup>23</sup>. Un fond idéaliste habite toujours la philosophie qui pense le sens de la chose à partir de moi mais pour la déterminer comme hors de moi.

Toutefois, à partir de Kant, cette extériorité, cet horizon n'ont pas un sens essentiellement spatial. Le phénomène apparaît dans le temps. Son horizon d'apparition est le temps. La transcendance, qui est la première forme de manifestation du manifesté, a pour sens plus originaire d'être temporelle<sup>24</sup>. La temporalité est la manifestation du manifesté en ce que tout manifesté se manifeste comme temporel. La manifestation, le sens du phénomène, est le temps. Ce dernier est l'horizon premier précédant et déterminant la spatialité de l'horizon. Avant de se donner dans l'horizon du monde et afin

---

<sup>19</sup> Henry déploie cette critique du § 22 au § 27 de *L'essence de la manifestation*, op. cit., p. 206 à 259. Ces paragraphes seront l'élément de notre critique.

<sup>20</sup> Ces six paragraphes de *L'essence de la manifestation* se réfèrent explicitement à l'ouvrage de Heidegger : *Kant et le problème de la métaphysique*, tr. A. de Waelhens et W. Biemel, Gallimard, 1953. C'est essentiellement à partir des § 19 à 25 (op. cit., p. 148 à 182) et du § 34 (op. cit., p. 243 à 250) du livre de Heidegger que Henry met en place son analyse.

<sup>21</sup> *L'essence de la manifestation* est un ouvrage d'ontologie ainsi que le répète Henry tout au long du livre et l'affirme dès la première page. Cette mise en rapport de la phénoménologie et de l'ontologie est un geste de pensée heideggérien.

<sup>22</sup> *L'essence de la manifestation*, § 8, op. cit., p. 59 à 72.

<sup>23</sup> *L'essence de la manifestation*, p. 208 à 213.

<sup>24</sup> *L'essence de la manifestation*, op. cit., p. 227 à 240.

de se donner dans l'horizon du monde, le phénomène se donne dans l'horizon temporel. L'instant présent y est en effet la limite depuis laquelle un passé et un futur s'inscrivent. L'articulation entre ces trois dimensions structure la succession (et même la simultanéité) dans laquelle tous les phénomènes vont apparaître et se coordonner les uns aux autres. Le temps est bien l'horizon d'apparition des phénomènes<sup>25</sup>. Tout manifesté se manifeste comme temporel ; le temps est alors la manifestation originaire. Sur ce point Kant et Heidegger convergent et on doit au fond à ce dernier de révéler ce sens premier de la pensée kantienne<sup>26</sup>.

Si le temps est le sens de la phénoménalité, l'apparaître de l'apparaissant, la manifestation du manifesté, il faut alors envisager une manifestation de la manifestation elle-même<sup>27</sup>. Une pensée philosophique tendant à la phénoménologie ne peut se contenter d'envisager la manifestation du manifesté, elle ne peut seulement considérer la différence ontologique entre l'étant apparaissant et la forme de son apparaître. Elle doit aussi – et toute pensée doit converger vers cela – considérer la manifestation de la manifestation sans que cette dernière devienne un manifesté<sup>28</sup>. L'apparaître doit alors apparaître en lui-même sans retomber au rang de manifesté ; il faut une manifestation de la manifestation en tant que manifestation. Si le temps est la manifestation il doit donc se manifester mais sans s'inscrire dans l'horizon temporel. Le temps doit ainsi se manifester comme non temporel. Le temps comme horizon ne doit pas apparaître dans l'horizon qu'il est. Une apparition non horizontale du temps est nécessaire.

Les principes mêmes de la pensée de Henry justifient de telles positions. L'enjeu est bien de parvenir à *la manifestation de la manifestation* qui consiste à faire apparaître *l'essence de la manifestation* au point d'être *l'essence de la manifestation*<sup>29</sup>. L'horizon étant manifestation, la manifestation de la manifestation sera celle de l'horizon. L'essence de ce dernier apparaîtra donc. L'horizon étant le temps, l'essence qu'il faut faire apparaître dans ces quelques paragraphes de *L'essence de la manifestation* sera celle du temps. Or une essence, en tant qu'elle donne une identité, une absence d'altération, est nécessairement intemporelle. L'essence du temps ne peut donc être elle-même temporelle. Rappelons par ailleurs que l'horizon donne le chosique, l'objectité. L'horizon est donc l'essence de la chose. Il s'ensuit que l'essence de l'horizon ne peut être de l'ordre du chosique. Pour Henry ce qui donne ne peut avoir la même dimension que ce qu'il donne. L'horizon donnant l'objectité, il ne peut qu'être essentiellement subjectif. L'essence de l'horizon, sa manifestation propre, est égoïque. L'automanifestation de l'horizon temporel est l'apparition d'une subjectivité révélant une dimension non temporelle et essentielle à ce titre.

Pour Henry, Kant et Heidegger se sont dirigés vers une telle dimension en considérant que l'horizon a pour source, dans le schématisme, à la fois une réceptivité et une spontanéité. Une subjectivité à la fois passive et active donne l'horizon. Tout apparaissant se donne selon une forme d'apparaître qui est essentiellement subjective. Toutefois cet aspect de la pensée de Kant révéler par Heidegger échoue à faire apparaître l'essence authentiquement subjective de l'horizon. D'une part cette source est parlée comme une origine qui aurait comme une préséance sur ce qui émane d'elle. Dès lors le

---

<sup>25</sup> *L'essence de la manifestation*, op. cit., p. 229.

<sup>26</sup> Henry ne peut que partager avec Heidegger l'idée que la première version de la *Critique de la raison pure*, qui privilégie le temps et sa première mise en forme par le schématisme transcendantal, prime sur la seconde version dans laquelle Kant accordera une primauté au pouvoir synthétique des catégories de l'entendement (cf : *Kant et le problème de la métaphysique*, op. cit., p. 136 à 146).

<sup>27</sup> *L'essence de la manifestation*, op. cit., p. 231. Précisons tout de même que la pensée de la *manifestation de la manifestation*, au-delà de la *manifestation du manifesté* est le principe phénoménologique et ontologique de l'ensemble de *L'essence de la manifestation*. La finalité recherchée par Henry est d'établir phénoménologiquement la manifestation de la manifestation. C'est alors l'essence de la manifestation qui se donnera. Dans cette essence de la manifestation se donnera alors son être. C'est ainsi le motif ontologique de l'ensemble de *L'essence de la manifestation* qui est institué (*L'essence de la manifestation*, op. cit., p. 823 à 827).

<sup>28</sup> *L'essence de la manifestation*, op. cit., p. 126 à 137.

<sup>29</sup> *L'essence de la manifestation*, op. cit., § 16, p. 160 à 164.

rapport entre l'horizon et son origine fait intervenir la forme du temps puisqu'il s'inscrit en elle. S'il est nécessaire pour Henry de penser l'origine, c'est pour la thématiser comme fondement et essence en la soustrayant à toute forme temporelle<sup>30</sup>. L'heideggérianisme nourri de kantisme se détourne d'une telle tâche. Par ailleurs réceptivité et spontanéité sont des événements de la subjectivité mais qui ont eux-mêmes une structure ouverte. Ils ouvrent la forme ouverte qu'est l'horizon en étant eux-mêmes ouverts. C'est même par l'ouverture qu'ils sont qu'ils peuvent être la source de la forme ouverte qu'est l'horizon. Réceptivité et spontanéité appartiennent à cette pensée essentiellement ek-statique de la subjectivité. La subjectivité est, par essence, ouverte à autre chose que soi, au monde, à l'objectivité. Et c'est par cette ouverture qu'elle ouvre la forme ouverte qu'est l'horizon dans et par lequel le monde ouvert pourra à son tour se donner. Ainsi la subjectivité est pensée selon les normes du monde. Elle ne peut que s'inscrire dans l'horizon temporel mais ne peut alors rendre compte de la façon dont ce dernier se donne. Toute origine essentielle, intemporelle et subjective du monde est ainsi irrémédiablement perdue<sup>31</sup>. Le monde et son ouvert, tels qu'ils sont donnés par le modèle philosophique grec, se retrouvent jusque dans les formes de l'idéalisme moderne qui devraient privilégier une subjectivité non mondaine et susceptible de rendre compte du monde.

Il ne s'agit pas pour Henry de considérer que le monde n'est pas un horizon ouvert structuré par la forme du temps. Il ne s'agit pas non plus de nier la forme ouverte de certaines structures de la subjectivité. Celle-ci est bien ek-statique. Toutefois le fond essentiel et originaire de la subjectivité ne peut être cette ouverture. Avant que d'être ouverte, de donner le temps, d'être elle-même temporelle, la subjectivité se donne à elle-même, dans une identité à soi qui est intemporelle. Le primat du modèle ontologique grec du *donné devant soi* des étants et du monde empêche la pensée de considérer cette intériorité de la subjectivité qui est pourtant la condition de toute ouverture. Pour que les choses soient *devant* le *Soi* ce dernier doit se donner originairement à lui-même et non pas comme devant mais comme intérieur, sans spatialité et même sans temporalité. Le devant est le devant d'un *Soi* et dépend de lui. Le *Soi* doit donc se donner pour lui-même et à lui-même ; ce n'est qu'ainsi qu'il sera, dans un second temps, condition de la présence d'un devant. Or le primat du devant oublie sa propre condition qui est le *Soi*. Du coup le *Soi* lui-même en vient à être pensé comme s'inscrivant dans la forme dans laquelle tout ce qui est devant apparaît. Le devant étant structuré par le temps, ce dernier ne peut avoir pour condition que le *Soi* atemporel. Ce dernier doit se donner intemporellement pour que le temps se donne pour lui. La pensée de l'origine du temps dans la réceptivité et la spontanéité est le signe flagrant d'une quasi impossibilité philosophique à considérer la non temporalité essentielle de la subjectivité. En effet ce modèle philosophique intègre la subjectivité à l'horizon temporel déployé du monde. Il intègre la condition inconditionnée à son conditionné. On est, aux yeux de Henry, dans une véritable absurdité philosophique<sup>32</sup>.

Toute la pensée henryenne s'inscrit dans une démarche et une méthodologie phénoménologiques. Ainsi l'horizon qui est apparaître de tout étant doit apparaître lui-même hors de toute étantité et donc comme non horizontal. Si la pensée imprégnée de classicisme – jusque dans la phénoménologie (notamment heideggérienne) – ne le peut, la tâche de la phénoménologie spécifiquement henryenne est de faire surgir ces dimensions. Il faut donc une description phénoménologique de l'apparition de l'horizon à lui-même hors de toute horizontalité. Comment l'horizon peut-il apparaître comme n'étant pas horizontal ?

---

<sup>30</sup> *L'essence de la manifestation*, op. cit., p. 234 à 240. Au § 24 de *L'essence de la manifestation*, Henry distingue le « temps pur », qui est la forme du temps comme horizontalité, du « temps originaire », qui est le fondement (et donc l'essence) du temps dans l'auto-affection (*L'essence de la manifestation*, op. cit., p. 235). Cette dernière, et nous le reverrons un peu plus loin, est un présent pur, un présent qui ne s'altère pas. Il est donc hors du temps et de sa nécessaire altération. Henry recherche un fondement essentiel du temps qui soit intemporel et atemporel.

<sup>31</sup> *L'essence de la manifestation*, op. cit., p. 240 à 249.

<sup>32</sup> *L'essence de la manifestation*, op. cit., p. 241.

L'horizon coordonne l'apparition des choses. Il est la forme d'apparaître des choses, en tant que cette forme est générée par la subjectivité. C'est le moi qui projette la forme de l'horizon dans l'extériorité et comme extériorité. L'horizon est subjectif, il est ce par quoi le moi s'ouvre au monde. Ceci implique une production de l'horizon par le moi. Mais il ne peut s'agir que d'une production interne dans laquelle la forme est intérieure à la subjectivité. Celle-ci reçoit l'horizon non pas en ce qu'elle en est affectée par une extériorité, mais parce qu'elle le reçoit en elle-même<sup>33</sup>. Et cette réception est la condition de la projection spontanée dans l'extériorité. Ainsi l'horizon est intérieurement senti par le sujet. Il y a une immanence de la subjectivité à elle-même dans laquelle elle sent ses propres structures comme étant bien les siennes et lui appartenant absolument intérieurement selon une archi-immanence. L'horizon se sent intérieurement sans aucune ek-stase. Telle est l'auto-affection qui concerne les structures de la subjectivité avant qu'elles ne coordonnent quoi que ce soit du monde transcendant. Ainsi l'horizon est ouvert dans son contenu qui structure la transcendance, mais il est pure immanence absolument intérieure en tant que dimension de la subjectivité. Toute structure transcendante est immanente à la subjectivité, ainsi que le dira d'ailleurs Husserl ; pour Henry cette immanence se donne comme un sentir interne de soi et de ses propres vécus<sup>34</sup>. Je vis ma vie avant qu'elle ne soit l'expérience de quoi que ce soit d'extérieur. Et ce par quoi toute chose extérieure peut se donner se donne originairement comme pure immanence purement intérieure. Ainsi l'horizon du temps est éprouvé intérieurement pour qu'il puisse structurer l'apparition de tout étant. L'horizon ne se donne donc dans aucun horizon. Cet horizon étant temporel, sa donation dans l'immanence de la subjectivité est nécessairement intemporelle<sup>35</sup>.

Ce se sentir interne, cette auto-affection des structures de la subjectivité est l'apparaître originaire qui est ainsi le pur être. C'est à ce titre qu'il est origine qui est essence. L'être pur est aussi essence. C'est en tant qu'il apparaît comme intériorité, dans l'expérience de la pure immanence, qu'il est l'être même qui est aussi l'essence et l'origine. Ce se sentir est une identité à soi qui ne peut qu'être étrangère au temps. En effet ce dernier est une altération à soi, une modification opposée à l'identité à soi de l'ego dans sa pure auto-affection immanente.

Henry pose la nécessité d'une apparition intérieure de la subjectivité à elle-même qui l'institue comme non temporelle. Elle est pure présence à soi qui est ontologiquement différente de la modification temporelle qui, en tant que modification, implique un mélange d'être et de non-être. Se sentir intérieurement exclut toute réflexion, toute distance à soi. Il n'y a rien entre soi et soi entre moi et moi lorsque je me sens intérieurement. Il n'y a aucune distance et donc aucune différence entre moi sentant et moi senti. Aucun écart, nécessairement temporel, n'apparaît dans le sentir intérieur de soi. Je ne me modifie pas lorsque je me sens intérieurement. Je suis absolument moi-même dans ce se-sentir immanent. La phénoménologie de l'auto-affection pose l'ego comme identité absolue nécessairement hors de toute caractérisation temporelle<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> *L'essence de la manifestation*, op. cit., p. 206 à 213.

<sup>34</sup> *L'essence de la manifestation*, op. cit., p. 249 à 255.

<sup>35</sup> Lorsque, au § 28 de *L'essence de la manifestation* (op. cit., p. 259 à 268), Henry critique la pensée sartrienne de la transcendance, il va montrer que l'horizon a pour condition la transcendance. Si l'horizon est une forme pour les étants dans leur extériorité, elle est générée par l'acte de la transcendance. Celle-ci est bien subjective ; elle est originairement subjective. Sartre l'aura considéré peut-être plus originairement que Heidegger lecteur de Kant. Toutefois l'acte subjectif de la transcendance sartrienne est, lui aussi, beaucoup trop ek-statique et oublie qu'en tant qu'acte il apparaît dans l'immanence de la subjectivité. Avant de s'ouvrir au monde et comme condition de cette ouverture le moi se sent lui-même dans le présent inaltéré de l'auto-affection.

<sup>36</sup> On mesure l'écart entre cette pensée de l'auto-affection et la pensée de la réflexion sensible chez le dernier Merleau-Ponty (*Le visible et l'invisible*, Gallimard, 1964, p. 160 à 166). La considération du chiasme du sentant et du sensible par lequel, selon le vécu de ma main droite touchant ma main gauche, je me sens alternativement touchant et touché, me conduit à éprouver et à penser qu'il n'y a jamais coïncidence de moi avec moi. La réflexion de soi, à même la corporéité, implique un écart de moi avec moi, écart qui implique à son tour la temporalité. Le sujet incarné se découvre lui-même par le temps en ce qu'il est dans le temps qu'il génère. *A contrario* pour Henry, l'auto-affection, qui ne se phénoménalise dans aucune extériorité, pas même

Le sens ontologique du Soï de la subjectivité provient de la description phénoménologique du vécu de l'expérience interne. Lorsque je me sens intérieurement, je suis dans l'auto-affection qui me révèle comme identique à moi-même. Toutefois le projet philosophique de Henry n'est-il pas animé par la volonté d'instituer ontologiquement le primat de la pleine présence à soi ? Henry ne veut-il pas, avant toute analyse phénoménologique, que le moi soit identité pure à soi et n'est-ce pas ce préalable ontologique qui le conduit à considérer comme il le fait l'épreuve intérieure de soi ? Le sens ontologique de l'ego se donne à partir de la description phénoménologique de l'épreuve de l'auto-affection. Toutefois, n'est-ce pas la décision ontologique de déterminer l'ego comme identité à soi qui conduit le philosophe à décrire l'épreuve intérieure de soi comme auto-affection, expérience dans laquelle la subjectivité n'ayant aucune distance à elle-même serait absolue identité à soi ? En effet l'épreuve de soi ne pourrait-elle pas être interprétée d'une toute autre façon, comme impliquant une altération ?

### **L'apparition du flux chez Husserl et son insuffisance aux yeux de Henry**

Une telle pensée de la subjectivité est à l'œuvre dans les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*<sup>37</sup>. Si ce très célèbre cours de Husserl, prononcé en 1905 et publié en 1928 par Heidegger, établit comment se constitue un objet temporel, il montre aussi comment la subjectivité est consciente d'elle-même en tant que temporelle. L'essence du moi apparaît alors au moi comme flux car le fonds de la subjectivité est flux. Henry, à cause des principes de sa philosophie, ne peut que refuser une telle caractérisation de l'expérience subjective essentielle<sup>38</sup>.

L'enjeu ultime des *Leçons sur le temps* est bien que la subjectivité s'apparaisse comme flux. Or c'est là une impossibilité pour Henry. Le flux ne peut apparaître qu'à une conscience qui se tient hors de lui et qui, quand bien même elle aurait été dans le flux, s'excepte de lui lorsqu'elle le considère<sup>39</sup>. Un moi spectateur appartient au flux de conscience car il est un acte de conscience ; cependant, englobant la multiplicité des flux, il ne peut que se tenir en dehors de cet ensemble afin, précisément, de pouvoir le

---

celle de l'épreuve de ma propre peau, est dans une identité à soi sans aucun écart à soi. Elle est irrémédiablement hors du temps. Elle fait du temps un relatif.

<sup>37</sup> *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, tr. H. Dussort, PUF, 1964. C'est à ce seul texte que Henry se réfère lorsqu'il envisage la phénoménologie husserlienne de la conscience interne du temps, c'est-à-dire du temps du sujet et de la subjectivité temporelle par essence. Il ne considère ni la « Partie B » des *Leçons (Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps)*, tr. J.-F. Pestureau, Millon, 2003) ni les *Manuscrits de Bernau sur la conscience intime du temps* (tr. J.-F. Pestureau et A. Mazzù, Millon, 2010). S'il est évident que la critique de Henry n'a nul besoin de se référer à ces textes, il faut aussi indiquer qu'ils n'étaient pas publiés au moment de la rédaction de *Phénoménologie matérielle*.

<sup>38</sup> Il ne va pas s'agir ici de rendre compte de la description et de la compréhension de l'essence temporelle de la subjectivité comme flux par Husserl. Nous en avons esquissé l'ébauche dans « Le flux originare. Pensée husserlienne du sujet et métaphysique phénoménologique », in *Philopsis*, 10 Août 2015. Ce n'est pas tant Husserl qui nous intéresse ici que son interprétation par Henry dont nous essaierons de comprendre la logique interne plus que nous ne nous efforcerons d'en suivre l'ordre d'exposition. Il n'en restera pas moins vrai que la considération de la pensée husserlienne permettra d'évaluer celle de Henry.

<sup>39</sup> C'est plutôt dans la seconde étude de *Phénoménologie matérielle* (« La méthode phénoménologique », in *Phénoménologie matérielle*, op. cit., p. 61 à 135), étude qui est un commentaire de *L'idée de la phénoménologie*, que Henry adresse ce reproche à Husserl (op. cit., p. 96). Il nous paraît toutefois entièrement opérant dans l'étude qui nous intéresse plus particulièrement ici « Phénoménologie hylétique et phénoménologie matérielle » (in *Phénoménologie matérielle*, op. cit., p. 13 à 59).



considérer comme ensemble. Ainsi le flux apparaît à la conscience qui le considère comme une objectivité hors d'elle. La conscience fluente, qui est la dimension archi-fondatrice de la subjectivité, est ainsi rabaissée au rang de chose. Elle est perdue dans son essence. Alors que l'enjeu ultime de la phénoménologie est que la conscience s'apparaisse à elle-même dans l'archi-immanence, elle est ici posée comme en extériorité, comme un objet d'une autre essence qu'elle. L'essence de la subjectivité devient étrangère à elle-même.

Le flux est objet de la conscience mais, plus essentiellement encore, il n'est que la reprise du modèle de l'horizon comme forme. L'horizon, que le kantisme a posé à partir du schématisme transcendantal, est repris par Husserl dans la pensée du flux. Ce dernier est bien forme dans laquelle s'inscrivent tous les actes de conscience<sup>40</sup>. Ceux-ci, étant intentionnels, visant un objet, c'est le primat de l'objectivité, même si elle est pensée dans son apparaître, qui resurgit. Le flux étant la forme d'actes intentionnels, c'est le visé dans ces derniers qui est mis en forme et cette mise en forme des objets rejaillit sur les actes en les pensant comme des objectivités articulées dans la forme horizontale du temps. Un temps objectif détermine le sens de la subjectivité. Pour Henry, penser la subjectivité dans le temps conduit à la réifier. La conscience est ainsi – encore une fois, mais dans le champ de la phénoménologie qui devrait pourtant respecter son être et son essence – perdue dans sa portée irréductible, et d'une façon alors tragique.

La pensée husserlienne, en quoi elle signifie son appartenance à la métaphysique la plus classique, est fondée sur le primat du regard<sup>41</sup>. Les actes perceptifs analysés par Husserl sont essentiellement visuels et c'est bien par un regard objectivant que le phénoménologue réfléchit sa propre subjectivité de telle sorte qu'il la met à distance. Une authentique conscience de la subjectivité devrait être archi-immanente, à même l'acte s'effectuant, et oublier tout modèle objectivant de la connaissance. C'est le sentir de soi dans une expérience affective qui, parce qu'il est auto-affection et non affect de quoique ce soit d'extérieur à soi, est cette révélation de soi<sup>42</sup>. Le moi se sait en se sentant dans l'affect de soi purement interne et immanent. Le moi se sait comme intériorité originaire. Cet acte originaire exclut toute sortie hors de soi. Il est nécessairement hors de toute temporalité en tant qu'horizon de succession. S'il fallait encore considérer quelque paramètre temporel, il faudrait dire que le moi se sentant dans l'auto-affection est dans un pur présent qui ne s'altère pas mais n'est qu'éternité de présence à soi.

Le motif essentiel de la critique henryenne du flux husserlien réside dans le refus absolu que la subjectivité puisse être interprétée par quelque critère de détermination de l'objectivité. Le temps est l'apparaître du chosique et du mondain. À ce titre il est ontologiquement étranger à toute subjectivité. Le flux ne peut déterminer l'essence de la subjectivité car n'étant que la reprise du modèle de l'horizon il n'est que forme d'apparition des choses. Penser la subjectivité comme flux c'est la rabaisser au rang de chose ; c'est ignorer sa portée ontologique. Le flux n'est que la pensée de la durée (qui est un sens du chosique perçu) appliquée à la subjectivité. Pour Henry il est impossible que le moi soit temporel car sinon il n'est qu'une chose. Il est absurde de penser que le temps puisse être l'essence du moi car la temporalité n'est que l'essence de la chose. S'il y a une temporalité de la subjectivité elle ne pourra concerner que des sujets mondains qui ne se séparent pas ontologiquement de la choséité. Et si on veut tout de même penser le moi par une telle détermination on ne pourra que l'envisager selon un regard extérieur qui ne fera qu'accomplir l'ignorance de son essence.

Toutefois, Husserl – ainsi que Henry le reconnaît – tente d'établir une conscience interne de soi de la subjectivité temporelle. C'est dans la temporalité qu'elle est que la subjectivité saisit le temps qu'elle est essentiellement. La subjectivité se sait temporellement temporelle. La structure de la temporalité permet à la subjectivité de

---

<sup>40</sup> *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, op. cit., p. 102-103.

<sup>41</sup> *Phénoménologie matérielle*, op. cit., p. 65 à 79.

<sup>42</sup> *Phénoménologie matérielle*, op. cit., p. 54.

prendre conscience de sa propre temporalité<sup>43</sup>. La conscience de toute temporalité se fonde, dans les *Leçons de 1905*, sur la rétention. La durée d'un tempo-objet (une mélodie par exemple) n'advient que parce que, à chaque phase présente, je retiens la phase passée<sup>44</sup>. En plus de l'apparition en propre présente, dans laquelle je perçois la note comme présente, je retiens la phase passée, avec son impression qui fut présente et qui donnait, en chair et en os une note ou un moment de celle-ci. Ainsi la rétention possède une intentionnalité transversale par laquelle je reconnais l'identité de la note ou la continuité de la mélodie. Une rétention de rétention me donne ainsi la perception de la continuité de l'objet c'est-à-dire la conscience de la durée qui est la temporalité objective. Dans le passage d'impression en rétention, et de rétention de rétention se donne la même note ou la même mélodie comme contenu intentionnel. De surcroît apparaît, non pas comme un contenu objectif, mais comme la forme d'apparition de ces contenus, la continuité de la durée, la temporalité de la chose. Toutefois, l'intentionnalité de la rétention peut se transformer pour devenir intentionnalité longitudinale<sup>45</sup>. Par cette nouvelle intentionnalité je ne serai plus attentif aux contenus des sensations (présente et passées), pas même à leur continuité, mais seulement à la continuité des phases elles-mêmes, indépendamment de leur contenu et de tout apparition de la continuité de ces contenus. Je saisis alors que les phases s'enchaînent de telle sorte que chaque phase présente retient celles passées. C'est ainsi que m'apparaît la continuité de mes propres vécus de conscience et que ma conscience m'apparaît comme étant un flux. Ma conscience se donne alors comme le passage d'acte en acte, passage par lequel chaque acte présent passe, pour devenir passé, sous un nouvel acte présent. La vie de la subjectivité est cet enchevêtrement mouvant d'actes passant sous d'autres<sup>46</sup>.

Il faut ici affirmer que c'est bien un acte du flux de conscience (la rétention selon une tournure intentionnelle longitudinale) qui permet à la conscience d'être consciente du flux qu'elle est. La conscience temporelle est temporellement consciente de sa propre temporalité qui n'est pas celle de la continuité des phases perçues mais bien celle du flux qu'elle est dans son immanence. Il y a donc une conscience immanente de la temporalité de la conscience.

Henry récuse une telle possibilité. La rétention longitudinale ne peut être pour lui une saisie immanente du Soi de la subjectivité<sup>47</sup>. En effet la rétention implique un écart entre l'acte même de rétention qui advient dans le présent et le retenu qu'est l'acte passé. La conscience de la continuité de soi n'advient que dans la non coïncidence de soi avec soi qui est l'écart entre le présent en train de se vivre et le passé vécu. En outre, jamais je ne pourrai saisir la continuité totale du flux de toute ma conscience. Seul un écoulement se donne entre mon présent et mon passé. Ce simple écoulement entre deux phases est interprété comme flux pour la totalité de la conscience. Ainsi jamais je ne me donne à moi-même comme entièrement présent à moi-même dans la conscience du temps. Cette dernière implique une différence entre les différents actes (présent et passé) qui interdit qu'ils soient reconduits à la substantialité du moi. Celle-ci est une identité à soi que toute détermination temporelle exclut. Si le moi est identique à lui-même, il ne peut être temporel. Faire du temps l'essence de la subjectivité est alors un contre-sens ontologique massif. En effet un être temporel est étranger à lui-même et ne peut donc correspondre à l'identité à soi du moi. Penser cette dernière par le temps nous interdit radicalement de sentir qui est le moi.

---

<sup>43</sup> *Phénoménologie de la conscience intime du temps*, « Troisième Section », op. cit., p. 95 à 126 ; « Supplément VI », op. cit., p. 147 à 153.

<sup>44</sup> *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, § 12, op. cit., p. 46 à 50.

<sup>45</sup> *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, § 39, op. cit., p. 105 à 109.

<sup>46</sup> Pour une description plus précise de cette expérience, qui ajoute à l'impression et à la rétention les actes de protention, afin de considérer leur intrication, et qui en montre la plus grande complexité encore dans les *Manuscrits de Bernau*, nous renvoyons à notre étude « Le flux originaire. Pensée husserlienne du sujet et métaphysique phénoménologique », op. cit.

<sup>47</sup> *Phénoménologie matérielle*, op. cit., p. 39 à 43.

En outre penser le moi dans le rapport en déhiscence entre le présent et le passé, l'impression et la rétention, c'est penser l'être à partir du non-être<sup>48</sup>. En effet si l'impression est être, la rétention n'est que conscience du non-être. Peu importe pour Henry que le non-être du passé soit un *ne-plus-être*, qu'il soit un mélange d'être et de non-être. Le fait qu'il ne soit plus le renvoie au rang de *n'être-pas* qui l'associe au *non-être* pour être alors interprété comme un pur *néant*. La pensée de la subjectivité comme temporalité la lie à du non-être alors que le moi est, ainsi qu'en atteste notre expérience vécue, le premier et le seul être authentique. Je me sens comme étant, comme étant l'être, car je me sais absolument existant. Dès lors thématiser mon être comme étant écoulement temporel galvaude l'expérience que j'ai de moi-même où je m'apparais comme être absolument. En toute rigueur il faudra considérer que l'être du moi se révèle dans l'impression présente. C'est le présent de mon expérience qui est mon être. Or la phénoménologie husserlienne du temps semble considérer que cette conscience de moi dans le présent est habitée par mes expériences passées. Ainsi je ne perçois la chose donnée dans le présent qu'en étant motivé par les formes de perception passées que je retiens. Un non-être habite l'être ; un non-être fait être l'être, ce qui est une absurdité qui rejaillit d'ailleurs dans la conscience de moi-même comme étant écoulement et flux, c'est-à-dire une forme insaisissable. Si la forme du temps n'a pas de réelle consistance, si elle n'est pas réellement substantielle, c'est parce qu'elle est articulation de l'être et du non-être.

La pensée du moi est bien celle de l'être pur qui ne peut absolument pas être mélangé à la moindre trace de non-être. Pour Henry l'être n'est qu'être et il ne peut alors être dans un rapport avec le néant. Ainsi l'articulation de l'être et du non-être, dans un lien de continuité, ne peut qu'en appeler à une force de l'être pour sortir du non-être<sup>49</sup>. La pensée de Husserl dit plutôt le mélange d'être et de non-être, la continuité de l'être et du non-être. Mais c'est là une absurdité pour Henry qui ne peut alors que se complaire à la caricaturer.

Henry sous-entend que Husserl pense le passage du présent en passé, de l'impression à la rétention comme un *glissement* ; or pour lui il ne peut s'agir que d'un effondrement<sup>50</sup>. Il n'y a pas de continuité de l'être et du non-être car il n'y a pas de mélange de l'être et du non-être. Si l'être plein se lie au non-être il ne peut s'agir que d'un effondrement de l'être dans le non-être. L'expérience du temps, qui offre un mélange mouvant d'être et de non-être, ne peut qu'être ontologiquement récusée par Henry. Pour lui il ne peut y avoir qu'une *discontinuité* entre l'être et le non-être dans laquelle l'être plein d'une égoïté atemporelle contraste avec la vacuité du non-être du temps<sup>51</sup>. Ce dernier est renvoyé au non-être pur puisqu'il n'est pas être plein. À l'être plein du moi s'opposera le *phantasme imaginaire de la représentation du monde*, dont la dimension imaginaire provient de la structure du temps<sup>52</sup>. S'il y a nécessité à poser le monde comme non-être imaginaire, en ce qu'il est le contenu d'une représentation, il faut penser le moi comme être pur, sans mélange avec quelque non-être. Il serait incompréhensible que la structure de la représentation du monde rejaillisse sur l'essence du moi.

L'expression de *phantasme imaginaire* ne signifie pas une absence et ne doit pas être interprétée dans le registre de l'illusion, puisque c'est la pensée du schématisme transcendantal qui est ici à l'œuvre. Elle est interprétée par Henry (et ce depuis *L'essence de la manifestation*, ainsi que nous le disions plus haut) comme le principe de toute représentation. Or la représentation, en ce qu'elle est présentation au second degré, en ce qu'elle implique une image dans notre esprit, contient (en tout premier lieu dans la perception) une part de non-être. Henry récusé que le perçu soit en chair et en os ; il n'est pas présent mais nécessairement présentifié puisqu'il est représenté. Le non-être du représenté est déterminé par la structure du temps qui signifie un non-être puisqu'il

<sup>48</sup> *Phénoménologie matérielle*, op. cit., p. 41 à 43.

<sup>49</sup> *Phénoménologie matérielle*, op. cit., p. 42.

<sup>50</sup> *Phénoménologie matérielle*, op. cit., p. 43.

<sup>51</sup> Ibid.

<sup>52</sup> *L'essence de la manifestation*, op. cit., p. 249 à 255.

exprime le passage. Cela revient à dire qu'il n'y a de présence que du moi à lui-même selon une extériorité ontologique radicale à toute mondanité. Il s'ensuit que penser le moi comme temporel c'est le déréaliser, c'est alors verser dans l'absurdité ontologique totale. Penser le moi comme temporel c'est généraliser le modèle de la représentation à toutes les dimensions, c'est penser que tout n'est que chose.

La pensée husserlienne – et telle est sa grandeur – semblait être la pensée d'une subjectivité authentique. Elle relève, elle aussi, du modèle ek-statique qui imprègne la philosophie depuis les Grecs. Elle possède alors bien un destin tragique puisqu'elle atteint une fin opposée à celle qu'elle s'était fixée. Elle veut penser le sujet d'une façon originale pour l'extraire de tout modèle ontologique de la chose. Or elle le ramène à celle-ci en le pensant comme temporel car le temps n'est que l'essence du chosique. Un sujet essentiellement non mondain et qui devait être pensé comme tel se retrouve inséré dans le monde, déterminé par le temps qui est la structure du monde. Nulle pensée ne peut échouer plus tragiquement.

Ainsi la subjectivité ne peut s'apparaître par le souvenir (qu'il soit primaire ou secondaire) ni par un acte de réflexion se croyant capable de la surplomber. Il faut bien (et telle est la pensée qu'il faudra retenir de Husserl) une saisie immanente de la subjectivité à elle-même, qui la révélera comme essentiellement identique à soi et donc non temporelle. Cette dimension devra se lover dans l'expérience du temps que la subjectivité peut accomplir quand elle se représente le monde. Toutefois cette dimension se révélera dans un acte sans écart à soi et comme identique à soi, un acte résolument atemporel. Tel est le rôle que Henry confère à l'auto-affection.

### ***L'Ur-impression***

Or, Husserl n'a-t-il pas envisagé un acte analogue à l'auto-affection ? N'est-ce pas – ainsi que Henry lui-même le reconnaît – le rôle que l'on peut attribuer à l'*impression originaire*<sup>53</sup> ?

La penser comme matière c'est la penser comme auto-affection. Ainsi :

« *Matière* désigne d'abord l'essence de l'impression ou de ce qui lui est originellement et en soi identique, la sensation. La matière est justement la matière dont l'impression est faite, son étoffe, sa substance en quelque sorte : l'impressionnel, le sensuel comme tels. Parler de *data sensibles*, de *moments hylétiques du vécu*, ce n'est rien d'autre, c'est s'en tenir à la *couleur sensuelle*, à la pure impression sonore réduite à elle-même, à ce qu'elle est en soi (la réduction est justement le retour aux choses mêmes) et, de façon semblable, à la pure douleur, à la joie pure, à tous ces vécus définis par leur caractère impressionnel, aussi bien que délimités par lui : encore une fois ils ne sont rien d'autre et notamment, en tant qu'appartenant à la hylè, ils sont non intentionnels par principe »<sup>54</sup>.

Ce que la philosophie classique a pu appeler sensation, la phénoménologie le nomme impression, en étendant le concept jusqu'à l'expérience affective et émotionnelle. Qu'il s'agisse de l'expérience des sens ou des affects, l'essentiel est de comprendre l'impression en dehors de toute intentionnalité. L'impression possède une matière, un contenu, ainsi que dirait la philosophie classique, mais dont la forme d'apparaître n'est pas l'extériorité. L'impression est impressionnée par sa matière, c'est-à-dire par elle-même. Elle n'a pas d'autre contenu que le vécu qu'elle est. L'impression a donc pour essence la matière qui est cette vie interne de la subjectivité. Le moi est impressionné par son impression elle-même qui n'est pas l'impression d'un contenu extérieur mais de son propre acte. Une telle dimension n'étant pas momentanée (et pas même constante car elle n'est pas temporelle) il faut dire que c'est par elle-même que la subjectivité est

<sup>53</sup> *Phénoménologie matérielle*, op. cit., p. 13 à 32.

<sup>54</sup> *Phénoménologie matérielle*, op. cit., p. 16-17.

matériellement impressionnée. Le moi est matériel au sens où la matière est l'intériorité même de la subjectivité sensible.

L'impression est bien originaire et aux § 85 et 86 des *Ideen I*<sup>55</sup>, que Henry commente ici, c'est une telle dimension que Husserl a pensée par les notions de *hylè* et de *contenu hylétique*. Toutefois la hylè est un concept ambigu qui n'est pas tout à fait à la hauteur de sa portée la plus profonde et qui en vient à trahir ce que la notion de matière signifie plus authentiquement<sup>56</sup>. En effet Husserl ne parvient pas à penser la hylè en elle-même, il la lie – selon une forme de pensée très classique, venue d'Aristote – à la *morphè*, pour considérer que le vécu est, plus originairement, une articulation de hylè et de morphè, articulation dans laquelle la matière hylétique, le datum sensible, l'impression de couleur par exemple, est traversée par une visée noétique qui l'unifie à une autre, par exemple à une sensation tactile, pour donner un contenu noématique, une objectité donnée. Ainsi une sensation rouge et une sensation de rugosité donneront, parce qu'elles ont été informées par une morphè noétique, un tissu qui m'apparaîtra comme un contenu de sens idéal car il sera au-delà de la matière impressionnelle.

La hylè est galvaudée car elle n'a plus de contenu propre. Plus précisément, ce qu'elle donne, une sensation de rouge par exemple, n'a plus de sens en soi mais seulement pour une visée noétique. Une primauté noétique se met ici en place qui annule l'importance de toute vie impressionnelle. Alors qu'elle est, selon Husserl lui-même, la dimension originaire de notre subjectivité, elle perd ce statut lorsque le phénoménologue confère un privilège structurel à l'idéalité de la morphè noétique. La hylè sensuelle donne quelque chose, mais qui n'a de sens que parce qu'il est repris par la visée idéale de la morphè. Le privilège de l'intentionnalité, qui est en jeu dans l'articulation hylético-morphétique et qui se manifeste dans le rapport noético-noématique, annule l'épaisseur de la vie sensible. C'est parce qu'il faut viser une objectité externe, selon la structure de sens ek-statique qui porte la philosophie depuis les Grecs – et dont Husserl est encore le dépositaire –, que la phénoménologie naissante a perdu l'originarité du sensible qu'elle avait pourtant entrevue.

Cependant cet oubli de la sensibilité originaire, son « incontestable dépréciation<sup>57</sup> » sont inscrits dans la détermination husserlienne de la hylè. En effet Husserl la pense comme déjà intentionnelle, comme étant l'ébauche, l'esquisse, d'un visé<sup>58</sup>. Le tissu apparaît, quoique de façon voilée, dans l'impression de rouge. Ce que l'impression donne déjà, la morphè l'institue en toute objectité. Il est du destin de la hylè d'être informée par la morphè parce qu'elle est déjà intentionnelle. Husserl, aux yeux de Henry, ne parvient pas à penser une vie sensible qui serait réellement impressionnelle, dans laquelle il ne s'agirait pas de sentir, même indistinctement, des choses du monde et le monde lui-même, mais de se sentir soi-même à titre de vie purement immanente. Le rouge n'est pas, originairement, le rouge d'un tissu mais couleur intérieurement éprouvée. Le sentir subjectif le plus archaïque est un sentir de soi qui est la condition du sentir de toute chose. Si je sens quelque chose, la chose est sentie par moi, ce qui implique que je me sente originairement moi-même pour pouvoir sentir une quelconque objectité. Le sentir le plus originaire n'est donc pas intentionnel, mais bien archi-immanent. C'est pourquoi d'ailleurs l'impression la plus originaire ne relève pas de l'impression sensible qui possède toujours une apérité aux choses, même les plus indistinctes. En deçà du rouge, qui me renverra toujours à un tissu, je me sens moi-même et c'est pourquoi le rouge de quelque tissu que ce soit peut apparaître à moi en tant que moi je me sens originairement moi-même. Le champ le plus originaire de l'impressionnalité sera la vie affective dans laquelle il ne s'agira pas d'être ému des choses, mais de se sentir soi-même. L'affect premier est l'affect de soi. Telle est la sensibilité première. Une telle dimension, Husserl l'a entrevue, mais pour la refermer. C'est pourquoi, pour que la vie impressionnelle ne

<sup>55</sup> *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une phénoménologie phénoménologique*, tr. J.-F. Lavigne, Gallimard, 2018, p. 156 à 166.

<sup>56</sup> *Phénoménologie matérielle*, op. cit., p. 16 à 21.

<sup>57</sup> *Phénoménologie matérielle*, op. cit., p. 28.

<sup>58</sup> *Phénoménologie matérielle*, op. cit., p. 29.

soit pas reprise par une vie intentionnelle, il sera préférable de parler de matière plutôt que de hylè. La matière pense, mieux que la hylè, l'impressionnalité non intentionnelle de l'immanence de la vie.

La matière de l'impression originaire est perdue lorsqu'on la pense comme hylè, elle l'est tout autant lorsqu'on la détermine temporellement. Or tel est le sens ultime de la phénoménologie husserlienne du temps.

Avec Husserl l'impression, dont le sens authentiquement matériel est d'être impression matérielle de soi, est interprétée comme un *maintenant*. S'il est nécessaire de penser l'impression comme présent, la portée de ce dernier est oubliée lorsqu'il devient conceptuellement un simple maintenant<sup>59</sup>, c'est-à-dire un instant seulement pourvu d'une dimension évanescence. Il est le sens du présent en tant qu'il va disparaître, ou, plus précisément encore, en tant qu'il a déjà disparu lorsqu'il survient. L'entrelacement d'être et de non-être que – ainsi que nous l'avons vu – Henry refuse résolument, advient dans l'interprétation du présent comme un maintenant. Le présent n'a pas de consistance, il n'est – ainsi qu'Aristote l'avait déjà considéré<sup>60</sup> – que la limite du temps, limite qui se déplace et qui installe toute représentation de l'horizon. C'est à partir du présent comme limite que la pensée de l'horizontalité du temps, qui détermine toute notre représentation de l'extériorité et qui impose à la subjectivité le primat de l'extériorité, s'institue. L'horizon est l'apparaître des choses qui les donne selon une irréalité puisqu'elles vont disparaître. Les choses données dans l'horizon n'ont aucune consistance parce que le principe de l'horizon (la limite qu'est le maintenant) n'a aucune solidité. L'évanescence du maintenant oublie la consistance de la présence de la matière en tant que contenu immanent de l'impression qui se sent intérieurement. Le sens authentique du présent est de se sentir soi-même sans nulle apparition de disparition de soi ni même de possibilité de disparition de soi. L'inconsistance du maintenant annule la possibilité de comprendre ce que nous éprouvons pourtant dans l'intériorité affective.

Interprétée comme maintenant qui ne se maintient en fait pas car elle n'est qu'un instant qui disparaît, l'impression n'a plus rien d'originaire ; elle ne devient qu'un élément pris dans le flux<sup>61</sup>. La notion d'*Ur-Impression* exigerait que le présent qu'elle est vaille pour lui-même et en lui-même. Or Henry pense, à juste titre d'ailleurs, que l'impression originaire du présent n'a de sens pour Husserl que comme moment du tout. C'est la mérologie mise en place dès la « Troisième Recherche logique »<sup>62</sup> que Husserl mobilise dans la phénoménologie de la temporalité subjective<sup>63</sup>. Dans cette théorie de la partie et du tout c'est ce dernier qui prévaut. Le flux est le tout dont l'instant présent n'est qu'une partie dépendante, et d'autant plus inconsistante que le flux – en tant que devenir – balaie son instantanéité. La substantialité de l'impression se dissout dans la totalité du temps. Au mieux pourra-t-on considérer que l'*Ur-impression* en tant que présent vécu n'est, avec Husserl, que le moyen de donation du flux. Je vis l'impression originaire qui m'apparaît de façon immanente mais pour que m'apparaisse, de façon dérivée et impropre, le flux et sa fluence. L'analyse du vécu n'est alors que le moyen pour instituer une théorie abstraite. La phénoménologie s'est ainsi résolument perdue car elle a

---

<sup>59</sup> *Phénoménologie matérielle*, op. cit., p. 35 à 39.

<sup>60</sup> Aristote, *Physique*, Livre IV, Chapitres 10 à 14, 217b-224a. Remarquons à quel point la pensée henryenne s'institue comme une pensée qui récusé tous les jalons les plus traditionnels de la philosophie classique. Ici, c'est aussi bien Aristote qu'Augustin et les analyses du Livre XI des *Confessions* qu'il s'agit de dépasser. Henry ne nomme pas ces deux auteurs, plutôt absents de sa pensée. Toutefois ce sont bien eux qui sont en jeu dans ces lignes et probablement dans l'ensemble de cette pensée du temps. Cela ne peut nous surprendre : vouloir relativiser le temps – car tel est le projet de Henry – ne peut qu'en passer par une critique voilée, mais d'autant plus ferme, d'Aristote et de saint Augustin. Et cette critique est d'autant plus nécessaire qu'on peut considérer, à la suite de Rudolf Bernet (« Introduction » à *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, op. cit., p. 23-24.), que la pensée husserlienne du temps est, quant à elle, l'effort pour réunir Aristote et saint Augustin. Si le temps comme horizon est une pensée kantienne révélée par Heidegger, elle a sa source chez le Stagirite et chez l'évêque d'Hippone. Husserl ne fait que s'inscrire dans cette tradition.

<sup>61</sup> *Phénoménologie matérielle*, op. cit., p. 37 à 39..

<sup>62</sup> *Recherches logiques*, tr. H. Elie, A.-L. Kelkel, R. Schérer, Tome 2, Deuxième partie, PUF, 1972, p. 5 à 81.

<sup>63</sup> *Phénoménologie matérielle*, op. cit., p. 38.

substitué la vision d'une forme imaginaire à la concrétude de l'expérience vécue dans l'archi-intériorité de l'immanence affective et non intentionnelle.

L'analyse husserlienne de la conscience du temps a pour point de départ l'analyse descriptive de la constitution d'un tempo-objet<sup>64</sup>. À chaque instant il y a une impression présente et vivante bordée de rétention et de protention et c'est bien pourquoi, à chaque impression présente, apparaît la durée de la chose. Elle se donne comme une durée s'étendant entre le moment passé retenu et le moment présent impressionnel. La présence de l'impression s'estompe au profit de la conscience de la durée dont la condition réside dans le retenu et dans l'écart entre l'impressionnel et le retenu. Ce n'est pas la présence de l'impressionnel qui prime mais son rapport au retenu. On peut tout de même ajouter que Husserl accorde une originalité à l'impression en tant que point-source d'un tempo-objet<sup>65</sup>. L'impression originaire est le point de départ d'une note. Elle est bien la condition de la constitution du tempo-objet. Toutefois, et encore une fois, ce n'est que par une impression ultérieure que l'originalité du point-source se révèle. Le point de départ de la note ne peut apparaître que dans une impression ultérieure. Cela revient à dire que c'est en tant qu'elle est retenue que l'impression se révèle originaire. Son originalité ne se donne alors pas par elle-même et en elle-même, mais par un acte qui la donne désormais comme irréelle car elle n'est plus que le contenu d'un souvenir. Elle n'est alors qu'une partie d'un ensemble qui est la durée. Si elle est déterminante comme initiatrice de l'apparition d'un tempo-objet elle n'est qu'une partie dans cette continuité. C'est pourquoi elle ne sera qu'une partie du tout principiel qu'est le flux selon Husserl. Bref, il ne reste rien du présent pur de l'impression.

### **L'auto-affection comme sens du présent vivant**

Husserl a bien visé une immanence sensible dans laquelle la subjectivité originaire s'apparaît elle-même comme absolument présente à elle-même sans l'apparition de quelque objectivité intentionnelle. S'il est, de tous les philosophes, celui qui a le mieux senti cette dimension, il n'en a pas moins été récupéré par la tradition philosophique qui pose le primat de l'objectivité extérieure et refoule l'originalité de la subjectivité sensible. Il faut donc, pour ne plus être récupéré par les impasses de la métaphysique classique, décrire l'acte par lequel le moi s'apparaît lui-même dans son archi-immanence.

Il s'agit, bien sûr, et nous le savons déjà, de l'auto-affection, dont nous devons comprendre la forme d'apparition, en veillant à bien considérer en quoi elle ne retombera pas dans les faiblesses de l'impression husserlienne. L'auto-affection est ainsi le vécu par lequel une phénoménologie réellement matérielle peut s'instituer.

Il s'agit d'être dans l'affectivité plutôt que dans la vie perceptive car cette dernière, même si on la considère dans une dimension de pur sentir, a une structure intentionnelle et objectivante. C'est toujours quelque chose que je perçois et un perçu se donne déjà dans toute sensation. L'affect peut, certes, être affect de quelque chose, mais sa dimension essentiellement subjective (alors que la perception est objectivante) le renvoie à l'ego originaire. Et c'est pourquoi, pour Henry, tout affect est porté par l'affect de soi<sup>66</sup>. Dans l'auto-affection je me sens : cet auto-sentir est la condition de l'affection par quoi que ce soit d'autre que soi et extérieur à soi.

L'auto-affection donne ainsi le sujet dans sa pleine identité avec lui-même. L'auto-affection se vit dans le présent ; elle n'est qu'un pur présent car rien d'autre que l'ego n'est présent à son acte présent<sup>67</sup>. Le présent de l'auto-affection ne doit pas être entendu comme un instant qui, sinon, s'inscrirait dans l'horizon temporel. L'auto-affection est l'acte purement présent car en lui, par l'identité du sentant et du senti, il y a totale

---

<sup>64</sup> *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, § 11, op. cit., p. 43 à 46.

<sup>65</sup> *Phénoménologie matérielle*, op. cit., p. 46 à 49.

<sup>66</sup> *L'essence de la manifestation*, op. cit., p. 621 et 622.

<sup>67</sup> *L'essence de la manifestation*, op. cit., p. 830.

présence de ce dernier au premier puisqu'ils sont identiques. Ainsi seul le moi est présent à lui-même car il se sent de telle sorte qu'il s'éprouve lui-même. L'épreuve de l'auto-affection exclut ainsi la possibilité de dimensions inconscientes de la subjectivité. Le sujet en vient à croire qu'il y a en lui de l'inconscient parce qu'il se pense selon les normes de l'horizon qui donnent une irréalité et sont la condition de possibilité pour que des dimensions cachées aient un sens dans le monde. L'horizon est une limite distinguant deux dimensions : le donné en propre, conscient, qui se tient en deçà de cette limite ; un non donné préconscient ou inconscient qui se trouve au-delà de cette limite. Dans la structure horizontale il y a du non donné, surtout lorsque l'horizon est pensé comme temporalité. En effet le déroulement temporel, parce qu'il fait disparaître des dimensions et est en attente d'autres, donne un sens à ce qui n'est pas présent, à de l'inconscient. L'auto-affection, par contre, implique une totale identité entre le sujet qui éprouve et ce qu'il éprouve. Le sujet est ainsi entièrement présent à lui-même, sans rien d'opaque pour lui. Bref, le moi de l'auto-affection n'a aucun inconscient.

Le sujet n'a ainsi aucune distance avec lui-même. Le moi ne se sait pas à partir d'un écoulement, il ne se reconnaît pas dans l'après-coup de ce qu'il a vécu. Il se sent lui-même, en lui-même, entièrement présent à lui-même sans rien de lui qui n'apparaîtrait pas. Le sujet qui s'auto-affecte vit une expérience qui n'est pas informée par les structures de la temporalité. Il n'est que dans un pur présent, de telle sorte que rien de lui n'a disparu ou n'est à apparaître. Le sujet ne retient pas ce qu'il a vécu, même à titre de pur acte sans contenu intentionnel ; il n'anticipe pas non plus des façons d'être à venir. Le moi pur qui apparaît dans le pur présent de l'auto-affection est atemporel et c'est pourquoi il se donne entièrement à lui-même sans reste, sans vide. Le moi est une expérience du pur présent qui ne s'écoule pas et qui, à ce titre, ne donne aucune absence. Forclore le sujet de la temporalité c'est, répétons-le, exclure de lui tout inconscient.

C'est pourquoi, enfin, l'auto-affection n'a rien de réflexif car toute réflexion, même sur soi, implique une durée et un écart du sujet avec lui-même, une distance entre le moi réfléchissant et le moi réfléchi. La réflexion a pour condition la temporalité qui introduit une différence entre ces deux dimensions de la subjectivité. Seul un sujet temporel se pense. Le sujet affectif, lui, s'éprouve immédiatement selon une certitude absolue. Il n'y a aucune reconnaissance de soi dans l'auto-affection, seulement l'évidence de l'immédiate présence à soi. La réflexion donne le sujet mais comme un objet qui serait posé devant lui-même et qui, dans une vision théorique, observerait sa vie affective. Ce sujet réfléchissant conditionné par l'écoulement de la temporalité, ne peut alors se saisir entièrement lui-même. C'est pour lui qu'il y a de l'inconscient. Tout du moi se donne pour le moi qui s'auto-affecte.

Husserl s'interrogeait sur ce qui demeure identique dans la fluence du flux et en concluait que c'était la forme même du flux<sup>68</sup>. De la sorte il montre que sa pensée de la temporalité, pour subjective qu'elle soit, ne fait que reprendre le modèle de l'horizon. La seule identité rémanente possible du flux est le présent vivant comme sentir de soi dans lequel la subjectivité est vivante parce qu'elle est entièrement présente à elle-même<sup>69</sup>. C'est depuis ce pur présent que le déroulement de la temporalité a lieu. Ce pur présent est ce qui ne se modifie pas dans l'altération temporelle, ce qui fait d'ailleurs que notre expérience garde sa cohérence et n'est pas balayée par un chaos de représentations. Toutes les apparitions se tiennent à cause de l'apparition du sentir immanent de soi.

Nous n'avons, ici, que donné le sens et la portée ontologiques et métaphysiques de l'auto-affection. Or nous sommes, avec la philosophie de Henry, en régime phénoménologique ; aussi faut-il décrire le vécu bien spécifique et atemporel de l'auto-affection. Henry accomplit lui-même cette tâche à la fin de sa critique de la pensée husserlienne du temps<sup>70</sup>. Ces pages de *Phénoménologie matérielle* sont l'écho des

---

<sup>68</sup> *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, op. cit., p. 152. Henry insiste sur ce point dans *Phénoménologie matérielle*, op. cit., p. 48-49.

<sup>69</sup> *Phénoménologie matérielle*, op. cit., p. 54-55.

<sup>70</sup> *Phénoménologie matérielle*, op. cit., p. 52 à 59.



analyses plus complexes et fouillées du § 70 de *L'essence de la manifestation*<sup>71</sup>. Ce sont ces deux passages et leur correspondance que nous devons commenter.

L'auto-affection est l'épreuve d'une étreinte intérieure dans laquelle le sujet se sent émotionnellement saisi par lui-même. Le moi est comme oppressé par son égoïsme de telle sorte qu'il sent l'impossibilité d'échapper à lui-même. La puissance de cet affect est telle que le moi éprouve qu'il ne peut fuir cette étreinte. Le moi plonge alors dans une angoisse mais qui consiste plus essentiellement encore en une souffrance. Le moi souffre d'être affecté par lui-même et de sentir qu'il ne pourra jamais échapper à la souffrance qu'il est. Le sujet est ainsi dans une archi-passivité, non pas à l'égard d'un être extérieur mais à l'égard de lui-même. Il se sent archi-intérieurement et subit la nécessité de l'immanence de sa subjectivité. Cependant le sujet jouit de cette souffrance elle-même car elle est l'essence de son être qu'il éprouve réellement. C'est alors, selon un registre plus actif, une joie que le sujet éprouve. Il est dans la joie de sa propre souffrance qu'il assume pleinement. Or la joie étant le plein accomplissement du Soi, il faudra tout aussi bien dire que le sujet souffre de sa joie. Le sujet est joyeux de sa souffrance et souffrant de sa joie. Joie et souffrance sont des affects différents et même opposés qui, parce qu'ils s'équivalent ici, font l'identité de la subjectivité affective.

Par ailleurs, le présent de l'auto-affection, s'il donne l'identité du moi, n'est pas pour autant un état d'inertie. Il est, bien au contraire, animation. C'est bien pourquoi Henry peut affirmer que c'est dans cette dimension que réside la dimension vivante du présent. Le présent vivant, que Husserl croit pouvoir instituer dans l'impression perceptive, est en fait à l'œuvre dans le moment de l'auto-affection. On peut même dire qu'il y a modification du Soi dans l'auto-affection si elle est souffrance et joie, transformation de la souffrance en joie et de la joie en souffrance. Cette transformation impliquerait une dimension temporelle mais qui serait la simultanéité, c'est-à-dire cette dimension temporelle du seul présent, dans laquelle il n'y a donc pas d'altération. Ainsi le passage simultané de la joie à la souffrance et de la souffrance à la joie, selon une synchronisation de ces deux élans, a pour fonction d'instituer l'identité du sujet. Rien ne se perd du sujet lorsque joie et souffrance s'équivalent dans un pur présent. Par ailleurs si la joie et la souffrance sont le même affect, il s'ensuit que l'identité absolue du sujet à lui-même s'institue dans la vie affective. Elle est l'archaïsme de la subjectivité dans lequel cette dernière est pleinement et qui définit son essence.

La pensée henryenne peut considérer une modification de la subjectivité mais qui va alors consister en un accroissement de soi. Souffrant et donc jouissant de lui-même, le moi accroît sa propre existence ainsi que la compréhension essentielle qu'il peut en avoir. On peut donc dire qu'il se transforme. Toutefois l'accroissement est une transformation de soi qui n'a pas d'autre finalité que d'avérer l'identité de soi. En s'accroissant, un être reste d'autant plus lui-même. L'accroissement n'a d'autre sens que d'avérer d'autant mieux l'identité de celui qui s'accroît. Son accroissement n'est que celui de sa propre identité. Pour Henry le moi est bien substantiel, il est un noyau d'identité. Ses modifications ne l'altèrent pas ; au contraire, elles l'instituent d'autant plus dans son identité. Pour que ce noyau substantiel d'égoïsme ne se modifie pas, ne soit pas temporel, il faut penser une modification qui soit une identité. Tel est l'accroissement qui est la modification d'un être qui reste lui-même par sa modification même. Mieux encore, il n'y a pas seulement un substrat inchangé sous des accidents en modification. L'accroissement est lui-même l'identité substantielle du moi. Une transformation est ici une identité pour le moi.

On présente la philosophie de Henry comme étant la réévaluation de la subjectivité contre toute une série de pensées qui l'auraient annulée et recouverte par le primat du chosique ou du langage. Contre un siècle qui dévalue l'égoïsme, la philosophie de Henry la réinstitue. C'est là une vue assez juste mais Henry partage ce projet avec beaucoup d'autres phénoménologues : Husserl en premier lieu, mais aussi Sartre ou Merleau-Ponty.

---

<sup>71</sup> *L'essence de la manifestation*, op. cit., p. 823 à 862. Le § 70, qui clôt l'ouvrage proprement dit, récapitule tout le fond de la pensée henryenne.

Toutefois un tel jugement critique ne prend pas en considération le statut de la subjectivité que Henry veut mettre au centre. Il ne s'agit pas seulement de considérer que le moi est premier, et qu'il l'est par sa vie affective, après tout Scheler et Heidegger ont une même perspective, et Henry s'inspire en partie d'eux. Plus fondamentalement il faut affirmer que le moi est premier parce qu'il est substantiel. C'est, dans et par la pensée du sujet, le primat ontologique de la substance que Henry veut pleinement instituer. Il s'agit d'établir le substantiel et pour Henry il ne se trouve que dans la subjectivité affective en tant qu'elle est acte absolument présent dans lequel il y a présence de soi à soi du Soi qu'est le sujet.

Or la substance est, depuis Aristote, l'idée de la présence. Il est vrai que la présence du substantiel concerne traditionnellement les êtres extérieurs présents à la conscience théorique d'une subjectivité qui leur est étrangère. Avec Henry l'identité du substantiel advient à même la subjectivité selon une non distance à elle-même. Dans l'affect, l'affect est présent à l'affect ; telle est l'identité absolue. Tel est le sens de la substance qui ne peut résider ailleurs que dans le moi. Seul le moi est substance. Telle est la portée ontologique et métaphysique de la pensée de Henry.

Ce moi substantiel, en tant qu'il est présence pure et identité totale à soi, ne peut alors qu'être atemporel. S'il donne le temps, il n'est pas dans ce qu'il donne. Son essence est une inaltération qui le place hors du temps, même subjectif.

## Henry face à Husserl

L'ensemble de la postérité husserlienne s'est retournée contre le fondateur de la phénoménologie afin de lui reprocher – selon un paradoxe qui ne laisse de surprendre – son manque de radicalité phénoménologique. Henry ne déroge pas à cette attitude en considérant que Husserl, en faisant de la temporalité du flux l'essence de la subjectivité, a oublié l'apparition archaïque essentielle : l'auto-affection du moi dans un présent atemporel. Husserl n'a pu répondre, à cause de la simple chronologie, à beaucoup des critiques qui pouvaient lui être adressées. Peut-être peut-on se risquer à imaginer quelques contre-arguments qu'il aurait pu adresser à Henry.

Le présent husserlien de l'impression originaire, qui advient à chaque moment, est bien vivant<sup>72</sup>. Le présent vivant est l'épreuve de la présence en chair et en os du perçu. Toutefois la vie du présent ne se résume pas à cette seule présence. Il y a en effet, simultanément au présent impressionnel, une rétention de l'impression précédente et, retenues dans cette rétention, les rétentions des actes ; par ailleurs l'impression présente anticipe protentionnellement sur les actes à venir. Le présent vivant est donc, non pas tiraillé, ainsi que le dit caricaturalement Henry, entre deux non-être<sup>73</sup>, mais intérieurement habité par des actes donnant du non effectif. Et ce sont bien la rétention et la protention qui permettent à l'impression de se renouveler. Celle-ci ne se réactualise pas en surgissant, à chaque instant, du néant ; elle est une continuité de présence effective et de possibilité. Habité par son passé, le présent est tendu vers un futur. Celui-ci sera un présent mais à son tour protentionnellement tendu vers un futur. Tendu vers un présent à venir qui sera lui-même tension, c'est vers sa propre tension que le sujet est tendu. Tel est le sens de l'expérience présente, que j'éprouve intérieurement. Tendu vers le futur, le présent est tendu vers sa propre tension. C'est au fond elle qu'il recherche. L'impression vitale est cette tension. Il n'y a pas l'épreuve d'un accroissement de soi dans lequel je retrouverais l'identité du moi ; il y a le sentiment d'être soi-même son propre passage selon une forme de vie dans laquelle c'est bien la continuité qui fait l'unité de ma subjectivité. Le sujet que je suis s'altère, il est temporel ; et s'il demeure le même sujet

---

<sup>72</sup> Pour une caractérisation précise du fond de la pensée husserlienne de la temporalité subjective, nous renvoyons, encore une fois, à notre étude : « Le flux originaire. Pensée husserlienne du sujet et métaphysique phénoménologique », op. cit.

<sup>73</sup> *Phénoménologie matérielle*, op. cit., p. 54.

c'est par la continuité dans cette altération. L'enjeu n'est pas de retrouver un substrat substantiel mais de considérer que je ne suis que mon propre changement. Dès lors, et d'un point de vue transcendantal, il faudra bien considérer que je suis essentiellement temporel et que j'éprouve ma propre altération.

Le présent vivant est déjà fluence et c'est bien sa fluence qui fait sa vitalité. Il s'ensuit que ce n'est pas l'altération du tout qu'est le flux qui abolit le sens du présent vivant qui ne serait qu'une partie de ce tout. Il faut affirmer que la fluence du flux advient dès le présent vivant et qu'il y a une unité de la partie et du tout qu'est la subjectivité fluente. Elle est originellement fluente, et cela se manifeste dès le présent vivant protentionnellement tendu vers un futur et recueillant rétionnellement son passé. C'est cette altération qui rend compte des formes d'apparitions changeantes qui composent le monde. Ne faut-il pas qu'il y ait, dans la différence entre la subjectivité et le monde qu'elle constitue, une dimension commune ? N'est-ce pas parce que la subjectivité est changeante et donc temporelle, que le monde possède sa temporalité objective ? Une subjectivité originellement non temporelle peut-elle être la source du temps mondain ? Pour Henry c'est bien le cas car il faut que l'originaire soit identique à lui-même pour que les modifications du monde aient leur unité. Mais ne peut-on pas plutôt supposer que les modifications des apparitions chosiques ont pour source l'altération de la subjectivité et que s'il y a une unité, une cohérence de ses apparitions, c'est par la continuité du flux lui-même ? Le flux est altération, source des différences, mais aussi continuité, et, par là-même, institution d'identité.

Par ailleurs la pensée henryenne, en quoi elle s'inspire de Scheler et de Heidegger, place la vie des affects au cœur de l'expérience, au point d'en faire le foyer de la compréhension de soi et du monde par la subjectivité humaine. Il ne s'agit pas seulement de conférer aux affects une place déterminante pour l'homme vivant mais de les comprendre comme le foyer de toute constitution du sens. C'est par les affects que l'homme est et comprend son être<sup>74</sup>. Il faut alors que la philosophie phénoménologique, en quoi elle montrera son souci de concrétude, soit une pensée des affects, pas seulement en ce qu'il s'agirait de comprendre les affects mais en ce que la compréhension philosophique prolonge les affects et soit comme leur accomplissement. C'est l'affect qui pense en philosophie et il faut, ou plutôt il faudrait, que la philosophie se tienne au plus près de l'expérience des affects. Il ne suffit pas qu'elle en ait l'intelligence, elle doit les exprimer. Husserl, par son style, par sa démarche, ne serait pas à la hauteur de cette tâche ; il demeurerait trop théoricien et perdrait ainsi le fond de l'expérience que, pourtant, en tant que phénoménologue, il voudrait pouvoir exprimer. En considérant que l'affect premier est le sentir originaire de soi qui donne l'identité de la subjectivité, Henry pense que sa pensée saisit le sens de la vie affective.

Toutefois, il faudra bien considérer que le style de Henry relève du discours théorique le plus pur. Il n'y a pas de manifestation de l'affect en lui-même dans la philosophie henryenne. Il se révèle être tout autant théoricien que Husserl. Cela tient probablement à l'impossibilité de penser à même l'affect. On ne peut le considérer, même artistiquement, que dans un certain décalage avec lui, dans un certain écart. Il y a, dans la réflexion, une nécessaire part d'écart avec soi-même. Et ce nécessaire écart n'a-t-il pas une dimension absolument originaire en ce qu'il vient du flux lui-même ? Fluente, la subjectivité ne coïncide jamais avec ses contenus de sens, même quand ils sont immanents. La réflexion est dans la continuité de cet écart, elle l'accomplit et le fait ainsi comprendre en acte.

Il faut alors affirmer que, depuis la compréhension du projet husserlien, jamais la subjectivité ne coïncide avec elle-même. Il ne s'agit pas là d'un défaut de la pensée de Husserl. Il ne s'agit pas de considérer, comme le fait pourtant Henry, que Husserl aurait visé une identité originaire de moi qu'il aurait ratée. Husserl a toujours pensé un fond déhiscent de la subjectivité, fond déhiscent dont la subjectivité fait l'expérience dans

---

<sup>74</sup> *L'essence de la manifestation*, op. cit., p. 584 à 598.

l'écart qu'institue la tension originaire qu'elle est dans ses vécus essentiellement temporels, au sens où la temporalité est l'essence de la subjectivité.

Henry et Husserl s'efforcent de penser l'immanence de la subjectivité en considérant quelle expérience la plus archaïque pourrait être le sens de la subjectivité fondamentale. Avec Henry on trouvera l'auto-affection ; avec Husserl il s'agira du flux. Dans les deux cas la subjectivité est reconduite à sa couche la plus originaire et qui correspond à une vie pulsionnelle : Henry interprète l'auto-affection comme le sens authentique de la pulsion ; la tension inhérente au flux correspond, elle aussi, au pulsionnel. Toutefois c'est bien dans cette pensée du pulsionnel que les portées philosophiques des deux penseurs divergent du tout au tout. La pulsion henryenne, en tant que retour sur soi de la souffrance et de et de la joie, institue l'identité du moi. La tension de la fluence, par contre, fait du sujet une dimension en altération et en continuité. À la substantialité du moi s'opposera la modification de la subjectivité.

Il ne s'agit pas de savoir lequel de nos deux auteurs aurait raison ; peut-être faut-il maintenir la pensée dans ses débats et ses tensions, sans rechercher une résolution ultime. On peut toutefois se demander si notre expérience, vécue dans son immanence, et dont nous nous écartons toujours quand nous la thématisons, ne correspond pas plutôt à une altération. Ce qui m'apparaît de moi n'est-ce pas ma modification, non pas seulement parce que je la constate après qu'elle a eu lieu mais parce qu'il y a toujours tension interne ? Henry lui-même, lorsqu'il pense la configuration la plus intime de l'affectivité dans le rapport entre souffrance et jouissance pense une modification<sup>75</sup>. C'est elle qui est première et ce n'est finalement que dans un second temps que le penseur l'interprète comme une identité. Il s'ensuit que c'est l'altération qui est éprouvée et que Henry lui-même ne peut en éviter le constat. Je sens originairement que je suis autre, que je suis passé de la souffrance à la jouissance ou que la jouissance est le passage de la souffrance à la joie et de la joie à la souffrance. Si l'affect de moi est jouissance ne consiste-t-il pas en une altération que toute phénoménologie des affects ne peut qu'avouer, même malgré elle et contre elle ? Si le passage de la souffrance à la joie et de celle-ci à celle-là était pure identité cela signifierait que la joie et la souffrance éprouvée seraient des essences générales et abstraites. Or n'est-il pas phénoménologiquement évident que ma première souffrance éprouvée diffèrera de la seconde qui aura été transformée par la joie et que cette dernière ne pourra être pensée comme toujours la même ? Et s'il y a modification des affects dans leur concrétude n'est-ce pas parce qu'ils sont temporels ? La philosophie de Henry veut penser le passage comme l'institution finale d'une identité et l'élimination de toute temporalité au cœur de la subjectivité ; il n'en reste pas moins que l'affect premier est le passage, c'est-à dire l'altération, et donc le temps. Le fond de la subjectivité est le temps.

Si Henry veut à ce point qu'un passage soit le signe d'une identité substantielle n'est-ce pas parce qu'il est porté par le primat ontologique de la substance<sup>76</sup> ? Or cette dernière n'est-elle pas un des concepts les plus traditionnels de la philosophie, depuis sa naissance chez les Grecs ? Et n'est-ce pas ce primat de la substance qu'une partie de la philosophie contemporaine a voulu dépasser ? Husserl lui aussi effectue le dépassement, mais presque à son corps défendant. En effet, à la différence de Heidegger ou de Derrida, il ne fait pas du dépassement du modèle ontologique de la substance une exigence philosophique. Le fondateur de la phénoménologie se contente de considérer les vécus originaires et il montre que leur forme d'apparition les révèle comme étant en tension vers eux-mêmes et leur propre tension toujours en altération et donc, ajouterons-nous, jamais substantielle. Une subjectivité essentiellement temporelle ne peut être substantielle, tel est un des enseignements ultimes de la phénoménologie husserlienne. La

---

<sup>75</sup> *L'essence de la manifestation*, op. cit., p. 843 ; *Phénoménologie matérielle*, op. cit., p. 55.

<sup>76</sup> Henry le dit lui-même sans aucune équivoque : « Qu'est-ce donc qui demeure à travers la modification comme le non modifié absolu – en tant que ce non modifié porte en lui l'élément de la réalité et la définit, en tant qu'il est le *sub-jectum*, ce qui, n'étant jamais emporté par le flux, sub-siste justement comme l'être absolu que nous appelons le Présent, comme l'éternel présent de la vie, comme son Présent vivant ? », *Phénoménologie matérielle*, op. cit., p. 53.

philosophie henryenne qui veut réinstaurer la substance ne peut alors que s'opposer à la pensée du flux. Si cette dernière est authentiquement phénoménologique, on peut penser qu'il y a, avec Henry, le projet d'utiliser une démarche phénoménologique mais pour instituer des normes classiquement métaphysiques.