Alter

Revue de phénoménologie

20 | 2012

Eros

La description de l'érotisme et la critique de Merleau-Ponty dans *Incarnation* de Michel Henry

Claudia Serban

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/alter/1089>

DOI : 10.4000/alter.1089

ISSN : 2558-7927

Éditeur :

Association ALTER, Archives Husserl (CNRS-UMR 8547)

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2012

Pagination : 155-173

ISBN : 978-2-95-223748-2

ISSN : 1249-8947

Référence électronique

Claudia Serban, « La description de l'érotisme et la critique de Merleau-Ponty dans *Incarnation* de Michel Henry », *Alter* [En ligne], 20 | 2012, mis en ligne le 01 juillet 2019, consulté le 28 juillet 2019.

URL : <http://journals.openedition.org/alter/1089> ; DOI : 10.4000/alter.1089

LA DESCRIPTION DE L'ÉROTISME ET LA CRITIQUE DE MERLEAU-PONTY DANS *INCARNATION* DE MICHEL HENRY

Claudia Serban

Maurice Merleau-Ponty et Michel Henry proposent tous les deux une phénoménologie de l'être incarné censée offrir une solution aux apories classiques de l'expérience d'autrui, et cela en donnant au concept d'intersubjectivité la forme inédite d'une intercorporéité. S'il s'agit, en effet, dans les deux cas d'une phénoménologie de l'incarnation, sa force et son radicalisme résident surtout dans la volonté d'arracher la considération de l'intersubjectivité à l'espace d'une philosophie de la conscience pour lui trouver un enracinement moins précaire et moins aporétique dans l'avènement de la chair. À cette affinité thématique qui rassemble Merleau-Ponty et Henry comme penseurs du corps et de l'intercorporéité se joint aussi une parenté de motivation, qui est à trouver au niveau de leur réaction critique face à la résolution husserlienne du problème de l'accès à autrui¹, ou à l'idée d'une appréhension d'autrui à partir de la perception de son corps objectif.

Certes, il existe une divergence radicale entre une incarnation qui, selon Merleau-Ponty, ne se fait que comme ouverture simultanée du

¹ L'exposé canonique de l'expérience d'autrui selon Husserl est bien sûr, tant pour Merleau-Ponty que pour Henry, celui de la cinquième des *Méditations cartésiennes* (Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes et Les Conférences de Paris*, trad. par Marc de Launay, Paris, PUF, coll. « Epiméthée », 1994 ; *Husserliana : Edmund Husserl gesammelte Werke*, Band I : *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, éd. par Stephan Strasser, La Haye, Martinus Nijhoff, 1963). Pour la lecture henryenne de ce texte, voir la troisième partie de *Phénoménologie matérielle*, « Pathos-avec » (Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, coll. « Epiméthée », 1990, pp. 137-159), et le prolongement qu'en offre le long fragment de 1991, « Intersubjectivité pathétique » (paru dans *Michel Henry*, éd. par Jean-Marie Brohm et Jean Leclercq, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2009, pp. 124-147).

monde, et la mise en avant d'une chair non mondaine chez Henry. Mais par delà cette divergence (qui se laisse aussi décliner en une opposition, voire une hiérarchie, entre sensibilité et affectivité, affection et auto-affection) transparaît néanmoins une même visée cruciale : celle de restructurer le rapport à autrui comme à soi-même et de fonder une communauté intersubjective sous la forme d'une intercorporéité. La question se pose pourtant de savoir quelle est l'épreuve (ou la preuve de l'effectivité) de cette communauté intercorporelle et, surtout, si l'érôs peut en être l'épreuve. Nous essaierons dans ce qui suit de traiter cette question en nous appuyant sur la description de l'érotisme dans l'avant-dernier ouvrage de Michel Henry, *Incarnation*, et sur sa critique du Sensible merleau-pontien et de la « chair du monde » qui en est le corollaire. Notre but sera de montrer que, de façon très paradoxale, l'échec de l'expérience érotique, tel qu'il est dépeint dans *Incarnation*, est tout entier relatif aux prémisses merleau-pontiennes de la description, prémisses que Henry critique par ailleurs, mais qu'il maintient, de manière bien surprenante, lorsqu'il est question de décrire l'érôs.

I. L'intercorporéité sans le Sensible

Si la « chair du monde » s'institue, chez le dernier Merleau-Ponty² du *Visible et l'invisible*, à partir du privilège exorbitant que le *percipi* reçoit par rapport au *percipere*³, et en minimisant explicitement l'importance de l'auto-affection pour l'être charnel⁴, la récupération de la dimension originelle du sentir dans son irréductibilité à la sensibilité

² Nous privilégions dans ce travail le dernier ouvrage du Merleau-Ponty sans ignorer le fait que la *Phénoménologie de la perception* accomplit déjà quelques pas décisifs en direction de la reconnaissance de l'intercorporéité comme la vraie communauté intersubjective. Nous y lisons par exemple : « Le corps d'autrui et le mien sont un seul tout, l'envers et l'endroit d'un seul phénomène » (Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (1945), Paris, Gallimard, 2005, p. 411) ; ou encore : « C'est par mon corps que je comprends autrui, comme c'est par mon corps que je perçois des choses » (*ibid.*, p. 226). Voir, plus généralement, tout le chapitre IV de la troisième partie, intitulé « Autrui et le monde humain ».

³ Selon le texte célèbre d'une note de travail de mai 1960 portant le titre « Chair du monde – Chair du corps – Être » : « La chair du monde, c'est de l'Être vu, i.e. c'est un Être qui est éminemment percipi, et c'est par elle qu'on peut comprendre le percipere » (Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible suivi de notes de travail*, Paris, Gallimard, 1964, p. 304, souligné par l'auteur).

⁴ « La chair du monde n'est pas se sentir comme ma chair – Elle est sensible et non sentant – Je l'appelle néanmoins chair [...] pour dire qu'elle est *prégnance* de possibles, *Weltmöglichkeit* » (*id.*, souligné par l'auteur). Pour une étude comparée de l'auto-affection chez les deux phénoménologues français, nous renvoyons à l'article de Renaud Barbaras, « Le sens de l'auto-affection chez Michel Henry et Merleau-Ponty » (*Épokhè*, N° 5, 1995, pp. 91-111), antérieur toutefois à la parution d'*Incarnation*.

occupe une place centrale chez Henry et constitue, qui plus est, le cœur de sa polémique contre Merleau-Ponty.

Le point de départ de la critique qu'il adresse à Merleau-Ponty dans *Incarnation*⁵ est la mise au jour de « l'extrême ambiguïté » de son « concept de sensibilité »⁶, englobant à la fois le sentant et le senti, la capacité de *se sentir* et ce à quoi elle fait irrémédiablement défaut. Cette critique s'accompagne du refus de la coextensivité entre sensibilité et affectivité dont résulte le Sensible merleau-pontien, « entité aussi éclectique qu'inconcevable »⁷. De même, la chair du monde apparaît dans cette perspective comme le produit d'une « confusion »⁸ : elle n'est qu'un « faisceau de paradoxes qui dépouillent notre chair de tout ce qui fait d'elle une chair »⁹, puisqu'elle rabat le percevoir et le *se sentir* sur l'être perçu ou senti.

Il s'agit ainsi, pour Henry, de rompre l'unité et la signification charnelle du sensible instaurée par Merleau-Ponty sous la figure de la chair du monde¹⁰, en distinguant rigoureusement *percipi* et *percipere*, tout comme être senti et *se sentir*. Suite à cette séparation, la chair est non seulement coupée du sensible, mais en même temps soustraite au monde¹¹ : « L'apparaître dont est faite ma chair phénoménologique, laquelle constitue mon essence radicale, n'est pas l'apparaître du monde, et cela parce que le monde n'a pas de chair, parce que dans le

⁵ Le § 21 d'*Incarnation* – « La tentative de surmonter l'opposition du corps sentant et du corps senti : la problématique du dernier Merleau-Ponty et l'absolutisation du Sensible » – est entièrement consacré à cette critique.

⁶ Michel Henry, *Incarnation*, Paris, Seuil, 2000, p. 163.

⁷ *Ibid.*, p. 165.

⁸ Il s'agit de la confusion « du sensible » (*ibid.*, p. 163), qui consiste à poser « apparaître et contenu confondus » (*ibid.*, p. 165). Le résultat en est l'« absurdité d'une chair [...] ek-statique, arrachée à soi, séparée de soi, placée hors de soi, se fuyant elle-même à l'horizon, cette chair à jamais lointaine, mondaine, ignorant le fardeau d'être soi-même et ignorant le fardeau d'être un Soi inexorablement lié à soi » (*ibid.*, p. 164).

⁹ *Id.*

¹⁰ « [...] mon corps est fait de la même chair que le monde », écrit Merleau-Ponty dans la note de travail de mai 1960 citée plus haut (Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 302).

¹¹ Pour Merleau-Ponty, il y a dès la *Phénoménologie de la perception*, donc bien avant la position de la « chair du monde » dans *Le visible et l'invisible*, une cohésion intime entre l'être incarné et l'être mondain. Corporéité, altérité et mondanéité s'entrelacent toujours : « l'ambiguïté de l'être au monde se comprend par celle du corps » (Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 114), et l'analyse réflexive « ignore le problème d'autrui comme le problème du monde » (*ibid.*, p. 12). Tout en restant relativement centrés sur le corps propre, quoique pris toujours dans son insertion mondaine (« le corps propre est dans le monde comme le cœur dans l'organisme » – *ibid.*, p. 245), les développements de la *Phénoménologie de la perception* se rapprochent considérablement de l'idée d'une communauté intercorporelle entre moi et autrui, comme en témoigne l'affirmation que nous avons déjà citée : « Le corps d'autrui est le mien sont un seul tout, l'envers et l'endroit d'un seul phénomène » (*ibid.*, p. 411).

“hors de soi” du monde aucune chair ni aucune vie ne sont possibles »¹².

La nécessité de séparer chair et monde découle donc, nous le voyons, d’une dualité de l’apparaître. Si la chair n’apparaît pas de la même façon que le monde, cela veut précisément dire que le sensible, sur l’univocité duquel s’établissait la « chair du monde » chez Merleau-Ponty, ne peut plus être en lui-même charnel. Plus que le fait d’être sensible, la chair requiert d’être une « auto-impressionnalité vivante »¹³, ce qui, dépassant le champ de la sensibilité par l’exigence d’auto-affection, renvoie à l’affectivité ; celle-ci, dans son irréductibilité à la sensibilité, désigne précisément le domaine de l’auto-affection. Et c’est en tant qu’incapable d’auto-affection que le sensible mondain ne peut plus être appelé charnel¹⁴.

Avec cette mise à l’écart du sensible et de l’apparaître mondain, l’affectivité gagne son site extra-mondain propre : le terrain d’une immanence radicale. L’enjeu de cette séparation qui prend la forme d’une dualité de l’apparaître est précisément de décaler drastiquement la relation à soi et aux autres par rapport à la relation aux choses et au monde, en dénonçant l’assimilation qui les rapproche excessivement, comme c’était d’ailleurs le cas chez Merleau-Ponty¹⁵.

Mais si l’effectivité de la chair était chez Merleau-Ponty indéniable sous la forme de sa prestation mondanéïsante et phénoménalisante¹⁶, cette chair de la vie dont parle Henry semble en revanche, dans son immanence qu’elle ne quitte jamais, dépourvue de toute effectivité. Où chercher, en effet, les marques de cette épreuve affective que la

¹² Michel Henry, *C’est moi la vérité*, Paris, Seuil, 1996, p. 129. Il s’agit d’un éclaircissement apporté au « Moi, je ne suis pas du monde » de Jean, 17, 14.

¹³ Michel Henry, *Incarnation*, p. 90. Plus que d’une condition, il s’agit même d’une définition de la chair.

¹⁴ Et le monde se caractérise désormais comme « milieu d’extériorité pure » qui ne peut abriter « rien de vivant » (Michel Henry, *La Barbarie*, Paris, Bernard Grasset, 1987, p. 36).

¹⁵ « Le corps nous unit directement aux choses par sa propre ontogenèse », pouvons-nous lire dans *Le visible et l’invisible* (Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l’invisible*, p. 179), ou encore : « Les choses passent en nous aussi bien que nous dans les choses » (*ibid.*, p. 165 : « Une sorte de déhiscence ouvre en deux mon corps, et [...] entre lui regardé et lui regardant, lui touché et lui touchant, il y a recouvrement et empiètement, de sorte qu’il faut dire que les choses passent en nous aussi bien que nous dans les choses »). Et plus radicalement, indiquant le fait que l’intercorporéité à laquelle cette conception aboutit est beaucoup plus large que la communauté intersubjective : « Avant *autrui*, les choses sont de tels non-être, écarts – Il y a *Einfühlung* et rapport latéral avec les choses non moins qu’avec *autrui* : certes les choses ne sont pas des interlocuteurs, l’*Einfühlung* qui les donne les donne comme muettes – mais précisément : elles sont variantes de l’*Einfühlung* réussie. Comme les fous ou les animaux elles sont des *presque compagnons*. Elles sont prélevées sur ma substance, épine dans ma chair » (*ibid.*, p. 234, souligné par l’auteur).

¹⁶ « C’est la vie perceptive de mon corps [...] qui accomplit l’ouverture première du monde » (Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l’invisible*, p. 60).

vie fait de soi dans sa chair ? La position même du problème semble tomber sous un interdit, lorsqu'il est dit que « la vie ne s'actualise jamais, n'entre jamais dans le lieu fini de la lumière »¹⁷.

Comment tenir donc ensemble une pensée de l'incarnation et une philosophie de l'immanence ? Pour Henry, immanence et incarnation ne se contredisent pas dans la mesure où la chair se situe elle-même sur le terrain de l'immanence radicale. Son origine non mondaine renvoie à la donation à soi de la vie : loin d'appartenir au monde, la chair est toujours chair de la vie¹⁸. Et c'est cette généalogie de la chair à partir de la vie qui explique le fait qu'il s'agit paradoxalement d'une chair invisible¹⁹. Cela revient aussi à dire que la *Leiblichkeit* du corps propre n'est pas le niveau ultime de la chair, et que la corporéité est plus profondément stratifiée :

*Le corps objectif, l'individu empirique, sont le produit d'une double objectivation : celle du corps subjectif en tant que l'ensemble de nos pouvoirs de sentir, c'est-à-dire d'être transcendalement à un monde, celle de l'Archi-Corps d'abord, soit la possibilité de ce corps subjectif d'être en soi, le parvenir en soi de chacun des pouvoirs par lesquels il parvient dans le monde, le se sentir soi-même et le s'éprouver soi-même de la vie absolue*²⁰.

Dans cette optique, en rabattant non seulement le *percipere*, mais le *se sentir* lui-même sur le *percipi* de la chair du monde, et cela afin de combler le hiatus qui sépare celle-ci de la chair capable d'auto-affection, Merleau-Ponty n'aurait pas dépassé le niveau du corps subjectif (déjà présent chez Husserl et, avant lui, chez Maine de Biran) : en récusant le caractère décisif de l'auto-affection, il aurait manqué la spécificité irréductible de l'Archi-Corps qui est la condition de possibilité du corps subjectif.

Nous comprenons à présent aussi que l'accès à autrui ne se trouve, pour Henry, d'aucune façon du côté de la sensibilité, même entendue au sens éminent de vision : « personne n'a jamais vu un homme, mais personne n'a jamais vu son corps réel »²¹, affirme-t-il sans hésiter. Mais si la chair n'est accessible que dans la révélation à soi affective de la vie, qui advient dans l'immanence de chaque subjectivité, quelle épreuve révélatrice y aura-t-il de la chair ou de la vie de l'autre ? De

¹⁷ Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, p. 78.

¹⁸ « La chair est justement la façon dont la vie se fait Vie » (Michel Henry, *Incarnation*, p. 174).

¹⁹ « L'homme est un moi transcendantal invisible, c'est ce moi qui agit. Si c'est son corps qui agit, c'est son corps transcendantal invisible » (Michel Henry, *C'est moi la vérité*, p. 219).

²⁰ Michel Henry, *La Barbarie*, p. 143.

²¹ Michel Henry, *Incarnation*, p. 221.

quelle façon, donc, cette acception de la chair affective permettra-t-elle de construire ou même simplement d'envisager une communauté intersubjective, une intercorporéité ?

II. L'intercorporéité fondée dans l'auto-affection de la vie : une intercorporéité affective sans effectivité charnelle

Une fois posée cette question de l'épreuve par laquelle s'atteste l'intercorporéité fondée dans la chair comprise comme « auto-impersonnalité vivante » et donc dans l'auto-affection de la vie, il est étonnant de constater l'échec qu'entérine l'exemple central de la troisième partie d'*Incarnation* (intitulée précisément « Phénoménologie de l'Incarnation ») : celui de la « nuit des amants »²². Car cet exemple est avancé précisément dans l'hypothèse de fonder une communauté intersubjective à partir de l'intercorporéité que rend possible la chair de la vie ; ainsi, « ce serait par son corps que nous aurions accès à autrui »²³. Cette hypothèse d'une communauté érotique intercorporelle et affective est d'ailleurs explicitement formulée dans *Incarnation* : « la relation érotique est une relation dynamique et pathétique s'accomplissant sur un plan d'immanence absolue, [...] elle a son site dans la vie »²⁴, même si elle se trouvera démentie par la suite. Elle nous place pourtant dans l'attente de voir, dans l'expérience érotique, l'établissement d'une communion affective qui soit en même temps une fusion intime des chairs. En revanche, désirs et plaisirs restent selon cette description tragiquement séparés chez les amants, dans l'accomplissement érotique de leur union, car « c'est dans l'immanence de la pulsion que le désir échoue à atteindre le plaisir de l'autre là où il s'atteint lui-même »²⁵. La description de l'échec va plus loin : « à prendre les phénomènes dans la rigueur de leur immanence radicale, ne

²² Michel Henry, *Incarnation*, p. 300. Nous devons la stimulation à nous pencher sur cet exemple à l'analyse qu'en propose Natalie Depraz dans « Erôs et intersubjectivité » (article paru dans le recueil *Michel Henry, la parole de vie*, par Jad Hatem, Paris, L'Harmattan, 2003, pp. 167-180). Une brève analyse de l'accouplement érotique est déjà présente, chez Henry, dans *Phénoménologie matérielle* (« Pour une phénoménologie de la communauté », p. 176 en particulier) et va dans le même sens d'un échec de l'érotisme.

²³ Michel Henry, *Incarnation*, p. 294.

²⁴ *Ibid.*, p. 297, souligné par l'auteur.

²⁵ *Ibid.*, p. 302, souligné par l'auteur. À la différence de l'interprétation henryenne de l'érotisme, Merleau-Ponty, pour qui le sensible est libre de toute charge négative et peut ainsi être le lieu privilégié d'une communion, n'hésite pas, en revanche, à parler, dans une note de travail de janvier 1960, d'un « rapport de *Kopulation* où deux intentions ont une seule *Erfüllung* » (Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 281).

conviendrait-il pas de parler non d'érotisme mais d'auto-érotisme ? »²⁶, s'interroge Henry – ce qui, au lieu de poser la base d'un lien intersubjectif, nous fait retomber dans le solipsisme le plus extrême. Mais pourquoi la communauté des amants échoue-t-elle ?

Le premier motif phénoménologique de cet échec nous semble ancré précisément dans la dualité de l'apparaître, qui sépare l'apparaître de ce qui apparaît en lui. L'expérience de notre corps propre, étalé par strates à partir de la chair originelle jusqu'à sa pleine objectivation dans le corps chosique, illustre cette scission de façon remarquable. En effet, la généalogie de l'érotisme que propose *Incar-nation*, dans une référence constante à Kierkegaard, renvoie à l'angoissante « découverte du corps propre comme corps objectif marqué par la différence sexuelle »²⁷. Autrement dit, seul le corps objectif serait sexué, alors que la chair serait toujours « innocente »²⁸, et son objectivation dans le corps sexué exprimerait le mouvement même de sa déchéance.

C'est de cette manière que s'accomplit la valorisation négative implicite de la sexualité, en grand contraste avec le traitement qu'en propose Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie de la perception*, dans le chapitre consacré au « Corps comme être sexué » – dont la thèse principale est que « dans la sexualité de l'homme se projette sa manière d'être à l'égard du monde »²⁹. Merleau-Ponty reconnaît même une insigne « intentionnalité originale » propre à la sexualité, celle qui permet au corps de « projeter un monde sexuel, de se mettre en situation érotique »³⁰. Plus loin encore, il affirme même que, du fait de son « osmose » avec l'existence, « comme atmosphère ambiguë, la sexualité est coextensive à la vie »³¹.

Or, en séparant chair et corps, Henry creuse du même coup un écart significatif entre sexualité et vie³². Car la sexualité s'institue, non pas au niveau de l'affectivité (ou de l'auto-affection de la vie), mais au niveau de la sensibilité, désormais présente sous la forme

²⁶ Michel Henry, *Incar-nation*, pp. 302-303.

²⁷ *Ibid.*, p. 283.

²⁸ *Ibid.*, p. 275.

²⁹ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 196. Plus radicalement : « Si l'histoire sexuelle d'un homme donne la clef de sa vie, c'est parce que dans la sexualité de l'homme se projette sa manière d'être à l'égard du monde, c'est-à-dire à l'égard du temps et à l'égard des autres hommes » (*id.*).

³⁰ *Ibid.*, pp. 193-194.

³¹ *Id.*

³² Séparation qui va avec le geste de détacher la vie de son origine empirique : « Donner la vie, seule le peut la vie elle-même, aucun vivant n'est en mesure de le faire » (Michel Henry, *C'est moi la vérité*, p. 95).

dégradée de la sensualité³³. Cela explique pourquoi la communauté des amants, décrite dans *Incarnation*, n'est pas en premier lieu une communauté affective³⁴ ou d'amour. Sa genèse se passe entièrement au niveau du corps objectif et elle n'offre pour cette raison aucun accès à la chair originelle d'autrui. Et même, le désir de vouloir intuitionner le corps objectif d'autrui comme chair vivante ne fait que signer la déchéance ultime de la sensibilité en sensualité. Qui plus est, l'inspiration kierkegaardienne de ces développements fait que la seule charge ou connotation affective qu'ils évoquent soit l'angoisse : « L'angoisse issue de la contradiction énorme de l'esprit posé comme corps avec sa spécificité sexuelle s'accroît démesurément de l'angoisse de pouvoir toucher le premier dans le second »³⁵.

Seule cette genèse de l'érotisme à partir de la sensibilité et du corps objectif est susceptible de rendre compte de son échec, de sa stigmatisation comme « monde angoissant du désir et de la faute »³⁶ et du fait que le contexte de son interprétation est toujours celui de la tentation et du péché : « Devant le corps magique de l'autre, le désir angoissé de rejoindre la vie en lui éveille l'angoissante possibilité de pouvoir le faire »³⁷. Cette possibilité qui traduit l'hypothèse d'un accès charnel à autrui est pourtant systématiquement repoussée par Henry, et cela à partir du même ressort qui lui sert à critiquer le chiasme merleau-pontien du touchant et du touché. Car si l'on pouvait accéder à autrui par son corps, cela voudrait dire qu'il y aurait de cette manière un accès à sa vie même et qu'il serait ainsi possible de toucher l'autre dans son pouvoir-toucher ou dans son Archi-corps même. Mais ces éventualités optimistes – que Michel Henry corrobore avec une remarque de Merleau-Ponty notant que « le sexe est pour la plupart des gens le seul accès à l'extraordinaire »³⁸

³³ Michel Henry, *Incarnation*, p. 287 : « le sensible devient le sensuel, la sensibilité se nomme désormais sensualité » (souligné par l'auteur).

³⁴ Les difficultés d'une communauté affective ou d'un « pathos-avec » ont été, comme Michel Henry le reconnaît dans l'Avant-propos de *Phénoménologie matérielle*, parmi les principales objections soulevées contre la phénoménologie de l'affectivité proposée par *L'essence de la manifestation*. Regardons par exemple l'analyse de la sympathie dans le grand ouvrage de 1963, présente notamment au § 67 (« Affectivité réelle et affectivité irréelle »), où nous pouvons lire : « Il n'y a aucun rapport par exemple entre un sentiment de sympathie éprouvé devant la souffrance d'un autre homme et cette souffrance elle-même » (Michel Henry, *L'essence de la manifestation* (1963), Paris, PUF, coll. « Epiméthée », 1990, p. 784). Dans la dernière partie de *Phénoménologie matérielle*, Michel Henry tente de surmonter la négativité de cette analyse par la mise en avant d'un « pathos-avec » qui débouche, plus loin, sur une « phénoménologie de la communauté ».

³⁵ Michel Henry, *Incarnation*, p. 289.

³⁶ *Ibid.*, p. 291.

³⁷ *Id.*

³⁸ Michel Henry, *Incarnation*, p. 297.

– sont rejetées abruptement par la position d'une thèse radicale : « Dans la sexualité, le désir érotique d'atteindre l'autre dans sa vie même se heurte à un échec insurmontable »³⁹.

À l'appui de cette thèse de l'inaccessibilité de la vie et de la chair de l'autre par l'erôs vient d'abord la reformulation du chiasme merleau-pontien du touchant et du touché sous la forme d'une phénoménologie de la peau. L'inaboutissement de la caresse comme paradigme du toucher⁴⁰ érotique est ainsi renvoyé à l'ambiguïté de la peau, qui n'est autre que celle du corps pris en son entier. « Notre peau n'est rien d'autre [...] que la duplicité phénoménologique de ce corps chosique – entité étrange, à double face, ex-posant l'une à la lumière du monde, dissimulant l'autre dans la nuit de notre chair »⁴¹. Mais si le chiasme du touchant et du touché est posé comme « archétype de la relation érotique »⁴², si tout se joue au niveau du corps objectif, du sensuel (du sensible merleau-pontien en fin de compte), l'échec de l'érotisme selon *Incarnation* n'est plus si surprenant. Et nous comprenons pourquoi « la nuit des amants » ne peut pas représenter l'« invisible de la vie », ni réaliser une véritable communion charnelle au niveau du corps originel : les pulsions qu'elle essaie de mettre en relation sont incapables de fusionner, tout comme « les deux flux du désir » – les deux vies en somme – « restent séparés »⁴³.

Confronté de manière si aiguë à son échec, l'érotisme se voit frappé, non seulement d'impuissance, mais même d'absurdité, dans la mesure où il ne lui correspond aucun accomplissement : « Éternellement insatisfait, le désir sexuel recommence indéfiniment son cycle absurde »⁴⁴. Cela revient en fin de compte à reléguer la sexualité du côté d'une extériorité qui, dans sa similarité avec la dispersion du sensible, est incapable de fonder une quelconque communion ou communauté⁴⁵. Et à l'extrême pointe de sa déchéance, elle se révèle comme une relation non plus « intersubjective » mais « interobjec-

³⁹ *Ibid.*, p. 298.

⁴⁰ Sur le toucher, voir aussi la brève communication de juin 1992, « Le problème du toucher », parue dans Michel Henry, *Phénoménologie de la vie*, tome premier : *De la phénoménologie*, Paris, PUF, coll. « Epiméthée », pp. 157-164.

⁴¹ Michel Henry, *Incarnation*, p. 300.

⁴² *Id.*

⁴³ *Ibid.*, p. 302.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 303, note 1.

⁴⁵ L'« être énigmatique de la communauté » a été abordé par Henry à la fin de *Phénoménologie matérielle*, à l'intérieur de la troisième partie intitulée « Pathos-avec », pour soutenir que « l'essence de la communauté est la vie » (« Phénoménologie de la communauté », in Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*, pp. 160-179, pp. 160 et 161).

tive »⁴⁶, par le poids qu'elle accorde inévitablement au corps objectif et donc à l'objectivation d'autrui.

De fait, cette sexualité qui se veut toute sensualité, qui s'institue entièrement au niveau du sensible, repousse en dehors d'elle tout affect qui voudrait en opérer la refondation : l'erôs et l'amour nomment dans cette optique deux ordres parfaitement distincts. S'il y a donc quelque chose comme un affect dans l'érotisme – de l'amour ou de la gratitude pour l'autre, à qui le plaisir est dû –, cet affect dépasse le domaine propre de la sexualité :

Dans l'accouplement pulsionnel [...], au phénomène immanent éprouvé par chaque pulsion à la limite mouvante de son corps organique, à la jouissance en laquelle se résout son désir, s'ajoute, indissociable de celle-ci et du bien-être qu'elle procure, une reconnaissance pour celui ou celle qui a produit ou permis cette sorte d'apaisement, fût-il provisoire. La relation érotique se double alors d'une relation affective pure, étrangère à l'accouplement charnel, relation de reconnaissance réciproque, d'amour peut-être, encore que celle-ci puisse aussi bien précéder voire susciter tout le processus érotique qui en résultera⁴⁷.

Si l'affect est en soi pur, étranger à l'erôs et doit s'ajouter à lui de l'extérieur, si la reconnaissance et l'amour n'en sont que les compléments facultatifs ou les causes externes, cela signifie aussi qu'aucune éthique n'est intrinsèquement possible au niveau de la relation érotique⁴⁸. Si désir et plaisir s'éprouvent à chaque fois dans l'immanence de l'épreuve affective de soi de la vie, sans pouvoir traduire ou exprimer à proprement parler l'amour, la communauté des amants se voit privée de tout fondement affectif. Et le fait même de vouloir connecter l'érotisme à l'affectivité est voué à l'échec, car l'affect qui voudrait faire corps avec l'erôs est condamné à partager sa déchéance : « L'échec du désir sexuel, loin de pouvoir être surmonté dans la relation affective à l'autre, condamne au contraire celle-ci à le

⁴⁶ Michel Henry, *Incarnation*, pp. 314-315.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 304. Michel Henry effleure néanmoins, dans ce fragment, l'hypothèse d'un enracinement de l'erôs dans l'amour comme affect.

⁴⁸ *Incarnation* insiste d'ailleurs sur la « possibilité de la feinte » (*ibid.*, p. 302, souligné par l'auteur) au sein de l'erôs, donc sur le mensonge que rend possible la séparation des deux chairs, des deux vies, des deux flux de désir et de plaisir : « Combien de femmes ont fait croire à celui à qui elles se donnaient, par amour ou pour toute autre raison, qu'elles tenaient de lui un plaisir qu'elles n'éprouvaient pas, qu'elles n'éprouvèrent peut-être jamais ? Telle est en effet la conséquence de la dualité des mouvements pulsionnels suivant chacun son trajet propre, aboutissant chacun à son plaisir propre, lequel en dépit de son intensité demeure en lui-même, laissant le plaisir de l'autre dans un ailleurs inaccessible. À prendre les phénomènes dans la rigueur de leur immanence, ne conviendrait-il pas de parler non d'érotisme mais d'auto-érotisme ? » (*ibid.*, p. 303). Il est manifeste ainsi que l'érotisme échoue, aux yeux de Michel Henry, même à s'établir comme rapport.

reproduire en elle, la conduisant ainsi à l'avance à son propre échec »⁴⁹.

Le diagnostic final émis sur le fond de toutes ces considérations est très lourd : « L'échec, qu'il soit celui de la relation érotique ou celui de la relation affective – celui de l'expérience d'autrui en général »⁵⁰. Et même si l'on quitte ce cadre de l'intimité, si l'on sort de la nuit des amants, la seule suite possible, comme la seule alternative, semble être pour Henry uniquement la répétition de l'échec, dans l'apparaître du monde⁵¹. Car une fois exposé dans le monde, le corps chosique est d'autant moins susceptible de livrer la réalité de sa chair : la chair réelle reste tout aussi cachée dans le corps que la vie qui se manifeste en elle. C'est ainsi que, faute de pouvoir s'enraciner dans la réalité de la chair vivante, la sexualité est contrainte de s'établir et de se fixer définitivement au niveau de ses objectivations. D'où son triste mais incontournable destin, qui culmine, selon le titre du § 43 d'*Incarnation*, dans « la réduction de la relation érotique à la sexualité objective au temps du nihilisme »⁵² et qui lui confère même le sens d'une profanation de la vie⁵³. Qui plus est, cette sexualité irrémédiablement objective et inévitablement livrée à l'apparaître mondain ne connaît que des modalités inauthentiques ou perverses – sadisme, masochisme⁵⁴, voyeurisme⁵⁵ – au niveau desquelles s'instaure « une nouvelle relation non plus "intersubjective" mais "interobjective" »⁵⁶.

Toutes ces conséquences ne sont pourtant envisageables que si l'on accepte comme prémisse le cadre d'une sensualité entendue comme pure sensibilité, exclusive de toute affectivité et qui, fonctionnant selon le chiasme du touchant et du touché, reste exposée à la même critique que Henry fait du Sensible merleau-pontien. Corrélatrice à

⁴⁹ *Ibid.*, p. 304.

⁵⁰ *Id.*

⁵¹ Selon le titre du § 42 (*id.*, p. 305).

⁵² *Ibid.*, p. 311.

⁵³ *Ibid.*, p. 313. Cette virulence atteint son comble à propos de la pornographie, considérée comme une « profanation collective de la vie », dans la mesure où « dans la pornographie se fait jour une tentative de porter à sa limite l'objectivité de la relation érotique de telle façon qu'en elle tout soit donné à voir » (*ibid.*, p. 315).

⁵⁴ « C'est du masochisme pour l'esprit de déclarer qu'il n'est rien d'autre qu'une détermination objective contingente – étrangère à l'esprit justement, de se ravalier au rang d'une chose, d'un sexe du genre masculin ou féminin. Masochisme auquel correspond le sadisme de l'autre, qui jouit de la souffrance de celui qui s'abaisse de la sorte, affirmant, dans son exhibition et par elle, qu'il trouve sa vérité dans cette pauvre chose, étrangère à l'esprit en effet, indécente, absurde » (*ibid.*, pp. 313 sq.).

⁵⁵ « Celui-ci apparaît comme une suite logique de l'acte de se dénuder *qui donne à voir la chair identifiée à un corps* et astreinte dès lors à se comporter comme une réalité objective dans la communication intersubjective des vivants » (*ibid.*, p. 314, souligné par l'auteur).

⁵⁶ *Ibid.*, p. 315.

elle est une affectivité qui demeure « pure » et ne passe pas dans l'érôs : il n'y a pas de communicabilité entre amour – affect, vie – et sexualité, pas plus qu'entre sensibilité et affectivité. Puisque ces deux présuppositions sont conjointement assumées dans *Incarnation*, la « nuit des amants » ou la relation érotique est promise à l'échec et ne peut donc pas attester l'effectivité de la communauté intercorporelle fondée dans la chair comme « auto-impressionnalité vivante » et donc dans l'auto-affection de la vie.

III. Le corps du Christ comme figure ultime de l'intercorporéité et son effectivité éthique

L'échec de l'érotisme dans la phénoménologie de l'Incarnation que propose Henry devient plus aisément compréhensible si l'on pousse jusqu'au bout la pensée henryenne de l'intercorporéité, ou bien – ce qui revient ici au même – si l'on remonte vers son origine. À ce dessein, c'est de la réciprocité qui existe entre chair et vie qu'il faut partir : cette réciprocité signifie que, si la vie m'est donnée et si je n'en suis pas moi-même le principe, il en est de même de la chair. De ce décalage entre la chair donnée et son principe naît la nécessité du renvoi vers ce qui rend compte de sa donation. Cette question, plutôt éludée dans *Incarnation*, reçoit, dans *C'est moi la vérité*, une réponse qui se nourrit d'une radicale assomption de la référence néotestamentaire : « Dans ma chair, je suis donné à moi-même mais je ne suis pas ma propre chair. Ma chair, ma chair vivante est celle du Christ »⁵⁷.

L'infléchissement théologique qu'apporte cette identification du principe de la chair renforce à nouveaux frais la thèse de sa provenance strictement non mondaine. Il concerne en outre tout autant l'origine de l'ipséité : « Aucun Soi n'est possible qui n'ait comme sa substance phénoménologique, comme sa chair, la substance phénoménologique et la chair de l'Archi-Fils »⁵⁸. Par là est bouleversé non seulement le rapport à soi, mais aussi le rapport à autrui : leur principe explicatif commun consiste désormais dans cette origine partagée de la chair et de l'ipséité. « Moi donc, si j'ai à faire à moi, j'ai d'abord à faire au Christ, et si j'ai à faire à un autre, j'ai d'abord à faire en lui au Christ »⁵⁹. Comme chez le dernier Merleau-Ponty, nous sommes confrontés ici à une destitution tacite de toute préséance du

⁵⁷ *Ibid.*, p. 147.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 146.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 148 sq.

rapport à soi, puisque le rapport à autrui est investi d'une égale dignité et d'une même signification. Mais une différence non négligeable se fait pourtant jour dans la manière dont Henry refuse toute fondation mondaine de ces deux rapports, pour soutenir qu'ils s'accomplissent hors du monde, dans l'immanence radicale de la vie. Et tous les ressorts de l'expérience mondaine qui leur correspondent s'avèrent conditionnés par cette origine profonde : « Impossible de toucher une chair sinon à travers une chair originelle [...] qui a fait d'elle une chair »⁶⁰. Le toucher même, paradigme du chiasme merleau-pontien, dépend désormais de la vraie origine de la chair.

Le lieu de ma rencontre avec autrui n'est ainsi plus et aucunement le monde ou le sensible (et *a fortiori* le sensuel), mais le lieu de notre commune génération – non pas certes au sens de la genèse empirique⁶¹ (déjà déliée de tout lien véritable avec la vie par la critique de la sexualité), mais au sens de la « naissance transcendante »⁶² qui est le nom même de la donation à soi de la vie⁶³. Cette donation est partagée par tous, elle est commune comme l'origine qui se manifeste à travers elle : « La naissance transcendante de l'ego concerne l'autre aussi bien que moi-même »⁶⁴. Et le caractère non mondain de cette origine manifeste toute sa radicalité jusqu'à signifier une provenance divine : « Selon sa naissance transcendante dans la Vie absolue, l'ego, l'autre ego aussi bien que le mien, est le Fils de cette Vie, le Fils de Dieu »⁶⁵.

Moi et autrui, nous sommes donc reliés, en fin de compte, par notre commune origine dans la Vie, ce qui n'est que le revers du fait que nous sommes tous les deux nés, incarnés ou donnés à nous-mêmes. C'est pourquoi je ne suis en rien premier par rapport à l'autre, comme le suppose tout projet de constitution transcendante d'autrui. Car aussitôt que se fait reconnaître l'impuissance qui nous concerne tous les deux, dans une égale mesure, eu égard à la dona-

⁶⁰ *Ibid.*, p. 148.

⁶¹ « Car ce que le Christ a refusé pour lui-même, à savoir l'idée d'une généalogie naturelle précisément, l'idée qu'un homme est fils d'un homme et d'une femme, qu'il a des parents "selon la chair" – tout cela se trouve écarté pour l'homme lui-même » (*ibid.*, p. 310).

⁶² *Ibid.*, p. 69.

⁶³ Sur la question de la naissance, voir également l'article « Phénoménologie de la naissance », publié d'abord dans *Alter*, N° 2, 1994, pp. 295-312, et repris au premier tome de la *Phénoménologie de la vie* (Michel Henry, *Phénoménologie de la vie*, tome premier : *De la phénoménologie*, pp. 121-142). Pour une analyse critique de la phénoménologie henryenne de la naissance, nous renvoyons à l'étude de François David-Sebbah, « Naître à la vie, naître à soi-même. À propos de la notion de naissance chez Michel Henry », in *Michel Henry, l'épreuve de la vie*, éd. par Alain David et Jean Greisch, Paris, Cerf, 2001, pp. 95-116.

⁶⁴ Michel Henry, *C'est moi la vérité*, p. 309.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 310.

tion de la vie en nous, moi, ego, je ne peux plus fournir le « point de départ de la relation à l'autre »⁶⁶. Ce point de départ se situe à présent dans l'« hyperpuissance » de la Vie qui rend compte de nos pouvoirs donnés, par rapport auxquels moi et autrui, nous sommes également impuissants. C'est en nous fondant tous les deux que cette puissance rend possible notre communion :

*La Vie ne fonde pas seulement chacun des termes entre lesquels s'établit la relation à autrui. Elle fonde la relation elle-même, la possibilité non seulement de chacun des Fils mais la possibilité pour chacun d'eux d'entrer en rapport avec les autres, d'être avec eux. Comment la vie fonde-t-elle cette possibilité pour chacun des Fils d'être avec l'autre, leur être-en-commun ? En tant qu'elle est elle-même cet être en commun*⁶⁷.

Ce n'est donc pas l'ego, mais la vie qui est le point de départ du rapport à autrui, de même que c'est à partir d'elle que devient possible tout rapport à soi. Ayant un même point de départ, ces deux rapports s'avèrent avoir une même nature. Et leur commun ancrage dans la vie a en outre, comme nous l'avons déjà suggéré, la signification d'une origine divine : « la relation à l'autre n'est possible qu'en Dieu »⁶⁸, affirme Henry en assumant jusqu'au bout l'infléchissement théologique de sa phénoménologie de l'intersubjectivité⁶⁹. Dans un même esprit, la figure de l'intercorporéité qui correspond à ce double remaniement de l'ipséité et de l'altérité se présente sous une forme d'inspiration néotestamentaire : « Nous ne sommes qu'un seul corps dans le Christ (Romains, 12,5) »⁷⁰.

Enracinée dans le corps du Christ, la communauté intercorporelle des vivants possède donc à son tour une origine divine, et qui plus

⁶⁶ *Ibid.*, p. 316 : « Aussi longtemps que l'ego est pris naïvement comme reposant sur soi et se suffisant à lui-même, il peut en effet fournir le point de départ de la relation à l'autre aussi bien que le terme de celle-ci : l'autre lui-même, l'autre ego. Mais dès que la possibilité de l'ego apparaît comme un problème, dès que se fait jour l'évidence qu'aucun ego ne s'est jamais apporté lui-même dans la condition qui est la sienne, et que cette impuissance radicale concerne l'autre ego aussi bien que le mien, alors c'est l'incapacité de l'ego à former le point de départ aussi bien que le point d'arrivée de la relation à autrui qui se découvre d'un seul coup [...]. *La relation entre les ego cède la place à la relation entre les Fils* » (*ibid.*, p. 317, souligné par l'auteur).

⁶⁷ *Id.*, souligné par l'auteur.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 318. Cette thèse est présentée comme étant « une des intuitions cruciales du christianisme ».

⁶⁹ Sur ce point, voir aussi la brève conférence de Rome : « L'expérience d'autrui : phénoménologie et théologie », *Archivio di Filosofia*, N° 20, 2000, pp. 207-213, reprise au tome IV de *Phénoménologie de la vie* (Michel Henry, *Phénoménologie de la vie*, tome IV : *Sur l'éthique et la religion*), Paris, PUF, coll. « Epiméthée », pp. 155-163).

⁷⁰ Michel Henry, *C'est moi la vérité*, p. 321. L'Introduction d'*Incarnation* pose également l'« unité de notre chair avec la chair du Christ » en l'identifiant à la « possibilité du salut » (Michel Henry, *Incarnation*, p. 23).

est, intercorporéité et intersubjectivité peuvent maintenant⁷¹ se rejoindre et se superposer, dans la mesure où la vie est simultanément condition de la chair, de l'ipséité et du rapport à autrui. La dette que comporte ce résultat à l'égard du christianisme est loin d'être dissimulée par Henry dans *C'est moi la vérité*, l'ouvrage antérieur à *Incarnation* qui porte le sous-titre « Pour une philosophie du christianisme ». Bien au contraire : « En impliquant Dieu dans la relation intersubjective entre les "hommes" saisis comme ses "Fils", le christianisme lui a donné une profondeur inouïe »⁷².

Dans *Incarnation*, le même geste de recours au christianisme pour achever la phénoménologie de la chair apparaît comme indispensable : à l'examen de l'échec de la relation érotique, menant à la critique de la « sexualité objective au temps du nihilisme », succède – dans la lignée d'une même enquête sur les modes de révélation de la vie – le recours aux textes bibliques⁷³ (de la Genèse au Prologue de Jean – selon le titre du § 45) afin d'éclairer l'effectivité de la chair. L'invocation du logos johannique permet en effet de renforcer l'hypothèse d'une origine non mondaine de la chair, en soulignant que « c'est du Verbe [...] que provient toute chair »⁷⁴. Et la charge négative de la chair dans le contexte de l'erôs se trouve surmontée grâce au « paradoxe chrétien » qui fait que « le lieu du salut est aussi celui du péché [...] : c'est notre propre chair »⁷⁵. Si la structure chrétienne du salut revient à poser que « le devenir-homme de Dieu rend possible en retour le devenir-Dieu de l'homme »⁷⁶, la même intrication relie l'incarnation du Christ à notre propre être charnel⁷⁷ et révèle qu'au principe de notre chair, « c'est du corps mystique du Christ qu'il

⁷¹ À la différence de la communauté intercorporelle proposée par Merleau-Ponty sous la forme de la « chair du monde » qui inclut, comme nous avons pu le constater, le rapport aux choses.

⁷² Michel Henry, *C'est moi la vérité*, p. 322. Cette démarche d'inspiration chrétienne nous semble être l'opposé symétrique de celle de Levinas, qui s'efforce, inversement, à intercaler Dieu dans notre rapport à autrui. Nous lisons, par exemple, dans *Totalité et infini* : « Il ne peut y avoir, séparée de la relation avec les hommes, aucune "connaissance" de Dieu. Autrui est le lieu même de la vérité métaphysique et indispensable à mon rapport avec Dieu » (Emmanuel Levinas, *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité* (1961), Paris, Le Livre de Poche, 2006, p. 77).

⁷³ À condition, bien sûr, de « comprendre la Bible comme un écrit transcendantal » (Michel Henry, *Incarnation*, p. 325).

⁷⁴ *Ibid.*, p. 331.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 333.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 335.

⁷⁷ D'où, précisément, « l'inévitable référence de la phénoménologie de la chair à la phénoménologie de l'Incarnation », référence qui « nous place devant cette évidence : toute relation d'un Soi à un autre Soi requiert comme point de départ non pas ce Soi lui-même, un moi – le mien ou celui de l'autre –, mais leur commune possibilité transcendantale qui n'est autre que la possibilité de leur relation elle-même : la Vie absolue » (*ibid.*, p. 347, souligné par l'auteur).

s'agit »⁷⁸. Or, cette intercorporéité redéfinie à partir du *corpus Christi* a immédiatement une signification et une portée intersubjectives : « Le corps mystique du Christ où tous les hommes ne font plus qu'un en lui est une forme limite de l'expérience autrui »⁷⁹.

Plusieurs conséquences découlent du fait que c'est cette intercorporéité divine qui constitue désormais le cas limite de la relation à autrui, voire la seule forme de cette expérience-limite. D'abord, la tentative – husserlienne et merleau-pontienne – de construire l'accès à autrui à partir d'une intentionnalité spécifique ou bien à partir du monde révèle son inadéquation ultime et témoigne d'un même « échec massif d'une phénoménologie de l'extériorité pure aux prises avec le problème de la relation à autrui »⁸⁰. Ensuite, il s'impose de déployer et d'explicitier l'expérience d'autrui dans le cadre d'une phénoménologie de la vie et de reconnaître à partir de ce nouvel arrière-fond que toute communauté est par essence religieuse et invisible⁸¹. Le § 48 d'*Incarnation* est ainsi précisément dédié à « la relation à autrui selon le christianisme : le corps mystique du Christ »⁸² et réalise l'accomplissement de la phénoménologie de la chair comme phénoménologie de l'intersubjectivité en montrant que « la Vie est "l'être-avec" comme tel, l'essence originelle de toute communauté : l'être en commun aussi bien que ce qui est en commun »⁸³. Cet accomplissement n'est pourtant pas dogmatique, mais conforme à une démarche phénoménologique qui retrouve par ses propres moyens le contexte singulier que le christianisme établit entre intercorporéité et intersubjectivité⁸⁴, pour renvoyer plus loin la donation de la chair et de la vie à une origine divine. Grâce à cette référence au christianisme, l'appartenance au corps mystique reçoit donc le sens d'une divinisation⁸⁵. Ce corps originaire capable d'une extension poten-

⁷⁸ *Ibid.*, p. 338.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 339.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 345.

⁸¹ *Ibid.*, p. 349.

⁸² *Ibid.*, p. 350.

⁸³ *Ibid.*, pp. 352-353.

⁸⁴ Henry insiste en effet sur les « présuppositions phénoménologiques immédiates de la doctrine du corps mystique du Christ » (*ibid.*, p. 357).

⁸⁵ « L'élément qui édifie, la "tête" de ce corps, est le Christ. Les membres en sont tous ceux qui, sanctifiés et déifiés en lui et par lui, lui appartiennent désormais au point de devenir des parties de ce corps lui-même, ses membres précisément » (*id.*). Ou encore : « Ainsi le corps mystique du Christ s'accroît-il indéfiniment de tous ceux qui sont sanctifiés dans la chair du Christ » (*ibid.*, p. 358). Et dès l'Introduction d'*Incarnation* : « C'est donc en s'identifiant à la chair du Verbe – au corps du Christ : *corpus Christi* – que l'homme chrétien pourra s'identifier à Dieu » (*ibid.*, p. 23).

tiellement indéfinie et dans lequel le Christ demeure est aussi, précise Michel Henry, ce que les Pères appellent son Église⁸⁶.

À la lumière de ces développements, nous pouvons désormais comprendre les raisons profondes du rejet henryen de l'érotisme du côté de la faute et du péché : dans la mesure où il est centré sur la différence sexuelle, l'érotisme apparaît comme incompatible avec le statut de fils de Dieu, membre du corps de Christ. C'est encore à ce niveau que réside le motif pour lequel aucune éthique n'était possible dans le cadre de l'érotisme. Car, comme le montrent les réflexions consacrées à l'agir moral dans *C'est moi la vérité*, lorsque la voie de l'action éthique est ouverte comme par une seconde naissance, « ce n'est plus moi qui agis, c'est l'Archi-Fils qui agit en moi, qui vit en moi »⁸⁷. Cet agir moral réhabilite une certaine acception de l'amour⁸⁸, mais il s'agit d'un amour non érotique, de l'amour du prochain prescrit par le commandement de charité.

Ainsi, dans la communauté intersubjective qui est ici à l'œuvre sous la forme d'une intercorporéité édifiée à partir du corps du Christ, l'expulsion de l'érotisme n'est que le revers, seulement en apparence paradoxal, de l'adoption du commandement d'amour. Le lien intersubjectif qui unit les membres du corps du Christ réside, en effet, dans leur condition de Fils : « la relation entre les ego cède la place à la relation entre les Fils »⁸⁹. De ce lien, il ne peut y avoir aucune forme d'effectivité érotique, mais seulement éthique ; l'accomplissement intersubjectif du pathos immanent de la vie, c'est la pratique du commandement de charité⁹⁰, au cœur de laquelle on retrouve l'amour – le fondement affectif qui était refusé à la relation érotique et ne pouvait y trouver sa place.

De cette manière, si, à la fin d'*Incarnation*, Henry peut affirmer qu'« au fond de sa Nuit, notre chair est Dieu »⁹¹, l'épreuve qui atteste l'effectivité de cette chair ne peut plus se passer d'une référence explicite à cet abyssal fondement divin. Et elle se définit précisément,

⁸⁶ *Ibid.*, p. 359.

⁸⁷ Michel Henry, *C'est moi la vérité*, p. 213.

⁸⁸ Voici la définition de l'amour apportée par *C'est moi la vérité*, pour commenter le fait que « selon le christianisme, Dieu est Amour » : « L'Amour n'est autre que l'auto-révélation de Dieu comprise dans son essence phénoménologique pathétique, à savoir l'auto-jouissance de la Vie absolue » (Michel Henry, *C'est moi la vérité*, p. 44).

⁸⁹ Michel Henry, *Incarnation*, p. 317.

⁹⁰ « L'amour de Dieu est le premier et à vrai dire l'unique Commandement de l'éthique », et « le Commandement n'est un Commandement d'amour que parce que la Vie est amour » (Michel Henry, *C'est moi la vérité*, p. 234).

⁹¹ Michel Henry, *Incarnation*, p. 373.

dès *C'est moi la vérité*, par le fait de « faire la volonté du Père »⁹², comme agir moral ou comme œuvre de miséricorde. Par cette œuvre, « la vie de l'ego va se changer en celle de Dieu », dans le sens d'une divinisation de l'ego charnel et agissant que nous avons déjà pu entrevoir. « Faire la volonté du Père [...] c'est pour le Soi vivant laisser la vie s'accomplir en lui comme la Vie même de Dieu »⁹³. La vraie communauté charnelle et affective est non seulement communauté éthique⁹⁴ (et non pas érotique), mais elle est aussi communauté avec Dieu.

IV. Conclusion

Nous avons situé le noyau de la critique adressée par Henry à Merleau-Ponty au niveau de la double connexion que ce dernier établit entre la chair et le monde, comme entre la chair et le Sensible, en occultant par là la dimension fondamentale de l'auto-affectation. Dans son effort pour établir la possibilité d'une chair non mondaine et un modèle de l'incarnation compatible avec une pensée de l'immanence radicale, Henry ne renonce pourtant pas à poursuivre, à l'instar de Merleau-Ponty, la réalisation d'une fondation charnelle de l'intersubjectivité sous la forme d'une intercorporalité. L'analyse de l'érotisme ne permet toutefois pas d'atteindre ce résultat puisqu'elle intériorise, de fait, les reproches formulés contre Merleau-Ponty : ses présuppositions s'avèrent, tacitement, tributaires de la description merleau-pontienne du chiasme du sentant et du senti, du touchant et du touché. L'érôs ne réalise ainsi, étrangement, qu'une communion charnelle encore sensible, et non pas affective. En revanche, la communauté intersubjective instituée au niveau de la chair affective et auto-affectante dépend de la mise en œuvre du commandement de charité, par lequel le soi affirme son statut de Fils et de membre du corps du Christ.

La description de l'érotisme et son échec dans *Incarnation* sont régis, nous espérons l'avoir montré, par des prémisses merleau-pontiennes. Pourquoi ne pas envisager pourtant, à la fois avec Michel

⁹² Michel Henry, *C'est moi la vérité*, p. 209. C'est donc, en fin de compte, « l'agir de l'éthique » qui « replace le vivant dans la Vie absolue » (*ibid.*, p. 210), et il représente même « l'auto-accomplissement de la Vie absolue » (*ibid.*, p. 216).

⁹³ *Ibid.*, p. 210.

⁹⁴ Cette considération éclaire quelque peu les deux étranges exemples de communauté donnés par Henry dans *Phénoménologie matérielle* : la communauté avec les morts et la communauté des admirateurs de Kandinsky (Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*, pp. 153 sq.).

Henry et sans lui, une refondation de l'erôs non plus à partir du Sensible merleau-pontien, mais à partir de l'affect henryen ? Un tel erôs qui soit avant tout une communauté affective, et non pas sensuelle, serait sans doute à même de recevoir aussi une charge éthique (voire théologique) non négligeable, et se distinguerait par là du monde kierkegaardien du péché et de la faute. L'hypothèse d'un tel autre visage de l'expérience érotique, qui dans *Incarnation* reste étrangement caché, a d'ailleurs été effleurée par Henry dans *Philosophie et phénoménologie du corps*, l'ouvrage sur Maine de Biran de 1965 qui mentionne, quoique de façon seulement incidente, « la possibilité d'un amour sans angoisse » qui « trouve [...] dans la théorie du corps subjectif sa présupposition ontologique la plus fondamentale », ou d'« un amour, et qui plus est un amour sexuel, d'où le "corps" est absent »⁹⁵. Si, comme le note Henry au même endroit, « toute la philosophie de l'amour sexuel est à refaire à partir des données de la philosophie du corps subjectif » (ce qui implique aussi, à l'intérieur d'une « nouvelle philosophie de tous les actes "matériels" de l'homme », une « nouvelle philosophie de la sexualité »), il s'agit selon toute apparence d'une tâche abandonnée en cours de route et donc encore à accomplir⁹⁶.

⁹⁵ Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, PUF, coll. « Epiméthée », 1987, 1965, pp. 302 sq., note. Voir, plus généralement, toute l'analyse du « phénomène de la sexualité » et de l'intentionnalité sexuelle qui commence à la page 296.

⁹⁶ C'est une voie qu'ont déjà empruntée certains travaux de Natalie Depraz : « Phénoménologie de la chair et théologie de l'erôs », in *Michel Henry : Pensée de la vie et culture contemporaine*, éd. par Jean-François Lavigne, Nice, Noesis, 2006, pp. 167-181, et surtout *Le corps glorieux. Phénoménologie pratique de la Philocalie des Pères du désert et des Pères de l'Eglise*, Bibliothèque philosophique de Louvain, Bruxelles, 2008.