Les enjeux du monisme ontologique

Pour une interprétation de L'essence de la manifestation de Michel Henry

Roberto Formisano

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cps/2412>

DOI : 10.4000/cps.2412

ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Date de publication : 15 décembre 2011

Pagination : 31-46

ISBN : 978-2-354100-40-7

ISSN : 1254-5740

Référence électronique

Roberto Formisano, « Les enjeux du monisme ontologique », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 30 | 2011, mis en ligne le 15 mai 2019, consulté le 17 novembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/cps/2412> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.2412>

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International - CC BY-NC-SA 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Les enjeux du monisme ontologique

Pour une interprétation de *L'essence de la manifestation* de Michel Henry

Roberto Formisano

Avec la parution de *L'essence de la manifestation*¹, en 1963, Michel Henry opère par le biais de la phénoménologie une destruction du « monisme ontologique » et dévoile par ce fait sa thèse fondamentale : le primat de la question phénoménologique concernant l'être de l'ego sur la *question du sens de l'être en tant qu'être*². En établissant également une critique de la transcendance de l'ego, il développe le sens essentiel de cette irréductibilité de la « phénoménalité originaire » à l'apparaître du monde ou *transcendance*. Ainsi, Michel Henry arrive à questionner l'une des présuppositions les plus subtiles de la pensée philosophique, l'idée de l'« homogénéité de l'être »³.

1 M. Henry, *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF, [1963] 2003² (désormais cité *EM*). Pour une introduction aux thèmes et aux problèmes de cette œuvre, cf. surtout G. Dufour-Kowalska, *Michel Henry, un philosophe de la vie et de la praxis*, Paris, Vrin, 1980, p. 11-124 ; G. Sansonetti, *Michel Henry. Fenomenologia, Vita, Cristianesimo*, Brescia, Morcelliana, 2005, p. 15-88.

2 Cf. *EM*, p. 58. Sur cet aspect, cf. les remarques de X. Tilliette, Une nouvelle monadologie : la philosophie de Michel Henry, *Gregorianum*, vol. 61, n. 4, 1980, p. 633-650 (en part. p. 634-636) ; cf. aussi V. Perego, « Affettività e immanenza », Michel Henry lettore critico di Heidegger, *Rivista di filosofia neo-scolastica*, vol. 93, 2001, p. 280-305.

3 *EM*, p. 45 ; cf. *infra*, § 2. Agissant de façon souterraine, cette idée affirme qu'il n'y a qu'une seule et unique essence, malgré la différence entre apparaître de l'être et manifestation ontique, qu'une seule phénoménalité déterminant de la même façon le mode d'apparaître propre à la vérité ontologique et à la vérité ontique. La réduction de la phénoménalité de l'être à cette unique

Nous nous intéresserons donc ici à la *question* du monisme ontologique, le but étant de rendre « problématique » cette catégorie qui n'a été, jusqu'à présent, l'objet d'aucune analyse spécifique. Ce fait peut s'expliquer par la tendance, souvent masquée mais dominante chez les interprètes, à considérer la catégorie de « monisme ontologique » comme une « construction artificielle », édifiée par Michel Henry simplement dans le but de préparer et rendre plus efficace l'exposé des concepts d'immanence, d'invisibilité et d'affectivité, par lesquels il construit son idée de la phénoménologie. Cette interprétation du monisme ontologique comme « construction artificielle » semble elle-même être laissée entendre dans *L'essence de la manifestation*. Mais, en nous gardant de rentrer dans de tels courants interprétatifs, nous constaterons que cette catégorie renferme, bien au contraire, une richesse inattendue. Au-delà du simple concept de monisme envisagé dans la dynamique du texte, il va nous falloir aussi approfondir la façon dont la pensée moniste comprend la structure phénoménologique de l'être : ouvrir l'horizon de cette pensée sur la phénoménalité originaire. Cette opération herméneutique nous sera nécessaire pour rendre explicites les sources et les structures théorétiques qui permettent la critique henryenne du concept phénoménologique de transcendance.

1. La question de la transcendance

Le point de départ est donc la question visant ce que nous appellerons « le lien phénoménologique fondamental entre l'apparaître et le savoir », c'est-à-dire le sens du rapport entre la *structure* du phénomène (soit son mode d'apparaître) et la *réalisation* effective de ce dernier. Cette relation va nous permettre de dégager un aspect décisif pour la conception henryenne de l'« essence du phénomène ». Pour Henry, en effet, ce qui fait l'essentiel du phénomène en général ne concerne pas seulement la détermination du « *comment* »⁴ de sa manifestation, mais aussi et surtout la façon dont le phénomène *est reçu* dans son apparaître : « La réceptivité

modalité possible d'apparaître définit le caractère essentiel de ce que Michel Henry appelle justement le « monisme ontologique ».

4 Cf. E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtsein* [Husserliana, vol. X], R. Boehm (éd.), Den Haag, Nijhoff, 1966, p. 117 (tr. fr. H. Dussort : *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, PUF, 1964, p. 157).

– écrit Henry – est ce qu'il y a de plus essentiel dans l'essence pure de la manifestation»⁵. S'il est vrai que c'est dans la mesure où l'apparaître se révèle être capable de montrer sa propre constitution d'être qu'il accomplit son œuvre essentielle, alors, pour que le phénomène soit susceptible de se montrer *en tant que tel*, il est nécessaire que son apparaître soit reçu (c'est-à-dire *su, compris*) pour ce qu'il est essentiellement. C'est pourquoi, comme Henry l'affirme, «être reçu, cela signifie se donner à [...], se manifester»⁶. En recevant l'apparaître sous la forme du savoir, la réception définit de ce fait la façon dont l'apparaître du phénomène est lui-même montré *en tant que phénomène*. Ainsi on voit s'expliquer la signification du lien phénoménologique fondamental entre l'apparaître et son savoir : ce lien affirme essentiellement que c'est dans la mesure où l'apparaître est su dans sa propre essence en tant qu'apparaître que son surgissement initial peut trouver son achèvement phénoménologique.

En montrant l'apparaître sous la forme du savoir (et plus précisément sous une forme chaque fois déterminée du savoir), la réception s'avère donc être ce qui *réalise* toute phénoménalisation en général. Conformément aux différentes modalités possibles pour le phénomène d'être su, c'est la *réception* qui détermine la *réalité* du phénomène. Cette détermination de la réception et des relations entre l'apparaître du phénomène et sa réalité définit le cadre théorétique préliminaire à l'intérieur duquel se situe l'interprétation « moniste » de la phénoménalité originaire en tant que « transcendance ». Dans le § 9 de *L'essence de la manifestation*, Henry définit le caractère essentiel de la transcendance comme « distance phénoménologique »⁷. Tirée des analyses heideggériennes sur la spatialité de l'être-au-monde⁸, la distance phénoménologique est présentée comme condition nécessaire à l'apparaître du phénomène *en général*. Cette généralité doit être entendue non seulement pour la manifestation des étants mais aussi (et surtout) pour l'apparaître même de l'être. Selon Henry, en effet, c'est précisément sur le fond de cette homogénéité de l'être que le monisme ontologique, dans la philosophie de Heidegger,

5 Cf. *EM*, p. 208.

6 *Ibid.*, p. 207.

7 Cf. *ibid.*, p. 72-81.

8 Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit* [*Heideggers Gesamtausgabe* (désormais cité *GA*), vol. II], F.-W. von Herrmann (éd.), Frankfurt a.M., Klostermann, 1977, § 14-24, p. 63-111 (tr. fr. E. Martineau : *Être et temps*, Paris, Authentic, 1985, p. 70-105).

a finalement été capable de penser le sens de la différence ontologique au sein de la vérité originale⁹. Ainsi, si toute manifestation ontique présuppose comme toujours déjà donnée l'ouverture ekstatique préalable de l'horizon du monde, au contraire le phénomène de l'être se donne *en tant qu'ouverture (aléthéia)* et *à travers* celle-ci. Dévoilée dans sa signification spécifiquement ontologique, la notion de distance phénoménologique permet d'éclairer la façon dont le monisme a pensé le mode d'apparaître propre au phénomène de l'être, c'est-à-dire la phénoménalité originale: précisément en tant que mise-à-distance de l'être¹⁰. De fait, pour se montrer en tant que tel, de même que tout autre type de phénomène transcendant, l'être doit lui aussi pouvoir se poser à distance, «s'extérioriser» de telle manière que ce soit cette extériorisation elle-même qui puisse constituer la condition de possibilité d'apparition des étants.

Cependant, cette mise-à-distance essentielle de l'être ne détermine pas seulement le *comment* de la phénoménalisation de celui-ci mais aussi *la façon dont l'être doit pouvoir être reçu* pour réaliser son propre apparaître¹¹. En effet, ce qui est implicitement affirmée dans la réduction du phénomène de l'être à la «distance phénoménologique», c'est cette idée que, pour se montrer en tant que tel, l'être doit s'ouvrir et s'extérioriser dans l'horizon ekstatique du monde, *afin que ce soit*

9 Cf. *EM*, p. 81.

10 Cf. *ibid.*: «L'être n'est un phénomène que s'il est à distance de soi. L'œuvre de la distance phénoménologique comprise comme un pouvoir ontologique, comme une distance naturante et non pas simplement naturée, est justement d'instituer l'intervalle grâce auquel l'être pourra s'apparaître à lui-même».

11 Cf. *ibid.*, p. 207-208: «L'horizon est ce que, comme transcendance, l'essence s'oppose à elle-même. À l'essence, toutefois, il ne suffit pas, pour être réelle, de s'opposer ainsi l'horizon dans lequel elle s'objective. [...] L'opposition et la réception de ce qui, dans l'opposition, se trouve opposé à l'essence constituent ensemble la possibilité de l'objectivation. [...] Dans l'unité indissoluble de l'opposition et de la réception de l'horizon apparaît le caractère fondamental de la réception qui assure en fait la possibilité de cette unité. [...] *La réceptivité de l'horizon est identiquement sa manifestation*. Si, comme il a été montré, le devenir phénoménale de l'essence pure de la phénoménalité réside dans la manifestation de l'horizon, la question de la possibilité interne de ce devenir qui confère à l'essence sa réalité se concentre dans le problème de la réceptivité». Les italiques sont de Michel Henry.

*précisément cet horizon*¹² *qui lui permette de recevoir son apparaître*, en tant qu'*ekstaticité*¹³. Dans la perspective du monisme ontologique, donc, la transcendance structure également *le mode d'apparaître ainsi que la réalité même* de la phénoménalité originaire¹⁴. Ainsi, conformément à cette dernière détermination, considéré à la lumière du critère de la « distance phénoménologique » qui préalablement oriente l'interprétation moniste du phénomène, le lien phénoménologique fondamental entre l'apparaître et le savoir reçoit finalement la signification d'une *co-appartenance structurelle de l'être et de la compréhension d'être* au sein de la vérité originaire. Éclairé dans sa signification onto-phénoménologique ultime, le concept de transcendance renferme en soi, cependant, un problème décisif. Dans la mesure où l'apparaître de l'être (c'est-à-dire son ouverture ekstatique) implique l'apparaître de la compréhension d'être comme ce qui a la tâche d'en recevoir l'extériorisation, il s'avère que, à titre de phénomène, *la compréhension d'être doit également pouvoir se recevoir, c'est-à-dire se comprendre en tant que telle*. De même que l'être, la compréhension d'être doit ainsi pouvoir elle-même s'extérioriser. Or, la réalisation de la compréhension d'être au sens de l'ekstaticité désigne précisément ce que l'ontologie phénoménologique contemporaine a

12 Sous la forme de ce que l'ontologie phénoménologique contemporaine a caractérisé à juste titre comme *Seinsverständnis*, « compréhension d'être » : cf. Heidegger M., *op. cit.*, § 4, p. 11-15, mais surtout § 44.c, p. 226-230 (tr. fr. cit., respectivement p. 31-33 et p. 182-185).

13 Cf. *EM*, p. 240 : « Conformément aux présuppositions ontologiques ultimes du monisme, l'essence ne se manifeste qu'en s'objectivant sous la forme de l'horizon pur qu'elle s'oppose. Une telle manifestation de l'essence de la manifestation, l'horizon dans lequel celle-ci s'objective ne la réalise toutefois qu'en tant qu'il se manifeste lui-même. [...] Mais l'acte qui reçoit l'horizon dans lequel l'essence s'objective est cette essence elle-même. *La manifestation de l'acte qui reçoit l'horizon est identiquement la manifestation de l'essence*. La manifestation de l'acte qui reçoit n'est-elle donc pas, dans son être identique à celle de l'essence de la manifestation, le processus même par lequel celle-ci s'objective sous la forme d'un horizon ? » Les italiques sont de Michel Henry.

14 Cf. *ibid.*, p. 240-241 : « Que la manifestation de l'acte qui reçoit réside dans le processus par lequel l'essence s'objective sous la forme d'un horizon, cela signifie que la réalité phénoménologique de cet acte se situe en fait dans ce qui se trouve produit par lui. Dans ce qui se trouve produit par lui seulement, c'est-à-dire dans l'ouverture de l'horizon pur de l'être, s'accomplit [*i.e.* se réalise] le devenir effectif de la phénoménalité. [...] La transcendance [...] constitue la dimension effective de la phénoménalité ».

appelé, à proprement parler, l'ek-sistence, le *Dasein*. Se révèle alors le problème décisif de la transcendance: considérée à la lumière de l'ekstaticité, la réception de la vérité de l'être conduit à un *dédoublement* des réalités, étant donné que le *phainesthai* de l'être doit pouvoir se réaliser sous la forme d'une extériorisation dont la structure est constituée par la compréhension d'être, mais de façon telle que la compréhension d'être elle-même a aussi sa propre réalité, c'est-à-dire sa propre extériorisation. Dans cette perspective, l'enjeu fondamental devient donc celui de donner une réponse à la question suivante: *Quel type de relation y a-t-il entre l'extériorisation de la compréhension d'être et la réalité de la phénoménalité originaire, considérée en tant que telle? Est-ce que cette relation constitue un aspect essentiel de la vérité originaire?* À la lumière de l'ekstaticité, il n'y a que deux possibilités, soit (1) l'assimilation de l'existence factice de la compréhension d'être à l'intérieur du processus de réalisation propre au phénomène originaire, soit (2) l'exclusion de cette existence de la réception ontologique¹⁵. Entre les deux positions, l'alternative est radicale. En effet, même si les deux perspectives partagent la même présupposition (à savoir l'idée de l'ekstaticité comme structure et réalité de l'apparaître originaire), les solutions qu'elles proposent sont tout à fait irréductibles l'une à l'autre. Dans *L'essence de la manifestation* (même si cette différence paradigmatique n'est pas présentée de façon aussi explicite), l'alternative concernant la réception de la transcendance est toutefois indiquée par la double référence critique à la philosophie de Heidegger, d'un côté, et la *doctrine de la religion de 1806* de Fichte, de l'autre.

2. Le monisme ontologique à la lumière de la philosophie de Heidegger

Reconduire la réalité de la compréhension d'être à l'intérieur du processus de phénoménalisation de l'être *en tant que tel*, cela signifie reconnaître la temporalité ekstatique comme constitutive de la transcendance propre à la vérité ontologique. Ce fut notamment la thèse développée dans *Être et temps* par Heidegger, pour qui « la temporalité

15 En d'autres termes, la thèse d'après laquelle la vérité originaire doit pouvoir se recevoir et se réaliser *indépendamment* de la manière dont la compréhension d'être doit pouvoir comprendre sa propre essence. Cf. *infra*, § 4.

est en et pour soi-même ce qui est originairement hors de soi»¹⁶. Que la temporalité soit le «hors de soi», l'extériorisation de l'être considéré en et pour soi-même, cela montre que c'est précisément la temporalité qui définit la façon dont la vérité de l'être doit pouvoir être reçue *en tant que telle*. Celle-ci est, suivant les analyses d'*Être et temps*, ce que le *Dasein* réalise essentiellement sur la base de l'unité constitutive des schémas temporels qui structurent l'ouverture de l'horizon transcendantal de l'être en tant qu'être-au-monde¹⁷. Le principe de cette unité structurale de la temporalité ekstatique définit la phénoménalisation de l'être de telle sorte qu'en incluant à l'intérieur de celui-ci la vie factice du *Dasein*¹⁸, il conduit à présupposer la réceptivité propre à la vérité ontologique originaire comme *homogène* à la réceptivité constitutive de la temporisation de l'être-au-monde et à considérer cette dernière comme l'unique mode possible de se recevoir pour l'être en tant que tel¹⁹. C'est précisément sur cette présupposition que l'interprétation heideggérienne de l'analyse ontologico-existential du *Dasein* comme analytique préparatoire à la question de l'être trouve son fondement. Considéré à la lumière de la thèse de l'homogénéité susmentionnée, ce que l'éclaircissement de la structure ekstatico-temporelle de l'être-au-monde dévoile, est en définitive le «*methodos*» de l'ontologie, à savoir non seulement la «voie d'accès thématique» mais aussi le critère méthodologique nécessaire à la réflexion onto-phénoménologique en vue de la libération de l'horizon en vue, elle-même, de l'interprétation la plus originelle de l'être. Cependant, aux yeux de Michel Henry, cette première et provisoire fondation de l'ontologie phénoménologique heideggérienne se heurte à une difficulté méthodologique décisive. Chez Heidegger, en effet, bien qu'homogène à la réception d'horizon, la réalité de l'être est toujours présupposée comme excédant constitutivement la temporalité même du *Dasein*. Transposée sur le plan de la méthode, cette irréductibilité

16 M. Heidegger, *op. cit.*, p. 329 (tr. fr. cit., p. 251): «*Zeitlichkeit ist das ursprüngliche "Außer-sich" an und für sich selbst*». En italique dans le texte.

17 Cf. *ibid.*, §65, p. 323-331 (tr. fr. cit., p. 250-255), mais aussi Id., *Vom Wesen des Grundes*, in *Wegmarken* [GA, vol. IX], F.-W. von Herrmann (éd.), Frankfurt a.M., Klostermann, 1976, p. 123-175, en part. p. 163-175 (tr. fr. H. Corbin: *Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou "raison"*, in *Questions I*, Paris, Gallimard, p. 85-158, en part. p. 140-158).

18 Cf. *EM*, §26, p. 249-255.

19 Cf. *ibid.*, p. 256-258.

de l'être affirme que dans la mesure où le critère méthodologique de la réflexion onto-phénoménologique est déterminé uniquement en conformité aux caractères eidétiques de la réception d'horizon, l'accès qu'il prétend ouvrir au sein même de la vérité de l'être s'avère en réalité interdit par principe. Autrement dit : le critère de la temporalité dispose, aux yeux de la réflexion onto-phénoménologique, la réception de telle manière que toute question sur le caractère originaire de l'ekstase de l'être, ne peut recevoir de réponse²⁰, puisque toute compréhension (c'est-à-dire toute réception) possible à la lumière de l'horizon temporellement fini de l'existence est par constitution incapable de surmonter l'obscurité de l'abîme qui en fonde le dévoilement²¹.

3. Le monisme ontologique à la lumière de la *Doctrina de la religion* de Fichte

Dans la mesure où le « *methodos* », le critère de la temporalité ekstatique laisse dans l'obscurité la réalité de l'être, en la couvrant d'une certaine façon avec la prééminence de la réalité de l'existence, la question de la réception originaire devient foncièrement le véritable « impensé » de la philosophie. Suivre les chemins éclairés par Heidegger, cela signifie évidemment pour M. Henry demeurer à l'intérieur de la dissimulation à laquelle la temporalité ekstatique destine constitutivement la réflexion phénoménologique en ce qui concerne la compréhension de l'essence même du savoir ontologique. Ces remarques nous expliquent pourquoi, après le premier éclaircissement de la transcendance comme « distance phénoménologique », Henry cesse de se référer à Heidegger pour se tourner vers l'*Introduction à la vie bienheureuse* de Fichte²², c'est-à-dire la *Doctrina de la religion* de 1806. Dans *L'essence de la manifestation*, c'est précisément au moment où la problématique dégagée par la détermination ontologique de la distance phénoménologique se trouve dans la nécessité d'éclairer la façon dont il est possible de concevoir le sens de la

20 Cf. *ibid.*, § 42-43, p. 432-464.

21 Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., § 44, p. 212-230 (tr. fr. cit., p. 173-185). Cf. aussi Id., *Parmenides* [GA, vol. LIV], M. S. Frings (éd.), Frankfurt a.M., Klostermann, 1982, § 8.b, p. 208-214.

22 Cf. J.G. Fichte, *Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre*, in *Fichtes Werke*, vol. V, I. H. Fichte (éd.), Berlin, De Gruyter, 1971, p. 397-580 (tr. fr. M. Rouché : *Initiation à la vie bienheureuse*, Paris, Aubier, 1944).

co-appartenance de l'être et de la compréhension d'être *indépendamment de toute implication concernant l'existence factice de cette dernière* que Henry développe sa lecture de l'*interprétation fichtéenne du christianisme*²³.

La doctrine de la religion fichtéenne est en effet une interprétation philosophique du christianisme conduite à la lumière du critère phénoménologique de l'ekstaticité. Le caractère moniste de la philosophie de Fichte devient facilement reconnaissable surtout lorsqu'on considère sa conception du lien phénoménologique fondamental de l'apparaître et du savoir²⁴, c'est-à-dire sa conception de la structure phénoménologique de l'absolu en tant qu'«être-en-soi-et-pour-soi»²⁵. D'après Fichte, pour se montrer en tant que tel et se constituer en tant qu'absolu, l'être ne peut pas demeurer simplement «en-soi»; il doit pouvoir se faire «pour-soi», c'est-à-dire se diviser²⁶, s'op-poser à soi, se poser-devant [*sich vor-stellen*] et ainsi se savoir soi-même en ouvrant la dimension de la «conscience» qu'est l'existence²⁷. Comme Henry l'explique bien à cet égard, «le passage de l'être-en-soi à l'être-pour-soi consiste dans la position hors de soi de l'être [...]; ce qui se réalise dans un tel passage, c'est l'être-à-l'extérieur-de-soi de l'être-en-soi, et cet être-à-l'extérieur-de-soi est le pour-soi de l'être-en-soi, son existence»²⁸. Considérée dans sa signification ontologique, la structure phénoménologique de l'existence définit la façon dont l'être s'apparaît en tant que tel, à savoir la façon dont celui se réalise en tant qu'absolu. En ceci, d'ailleurs, réside la raison pour laquelle, chez Fichte, l'existence reçoit aussi les noms de «représentation» ou d'«image» de l'être, en étant précisément la mise-en-dehors, c'est-à-dire l'ouverture de l'horizon d'extériorité dans et par lequel l'être doit pouvoir se savoir soi-même en tant qu'être-en-soi-et-pour-soi²⁹.

23 Cf. *EM*, p. 81-90.

24 Cf. J.G. Fichte, *op. cit.*, p. 448 (tr. fr. cit., p. 152).

25 Dont l'exposition scientifique on la retrouve dans la *Doctrine de la science* de 1804. Sur le rapport entre ce dernier texte et la doctrine de la religion de 1806, cf. M. Gueroult, *L'Évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, H.M. Baumgartner et W.G. Jacobs (éd.), Hildesheim / Zürich / New York, Olms, 1982, p. 164-212.

26 Cf. J.G. Fichte, *op. cit.*, p. 402 (tr. fr. cit., p. 100).

27 Cf. *ibid.*, p. 440 (tr. fr. cit., p. 141).

28 *EM*, p. 86-87.

29 Cf. J.G. Fichte, *op. cit.*, p. 440-441 (tr. fr. cit., p. 141-143).

Or, puisqu'elle est elle-même impliquée dans et par l'extériorisation de l'être, il en ressort que l'existence partage la même phénoménalité que celui-ci. De même que l'être, l'existence doit pouvoir s'extérioriser, car c'est ainsi que l'existence réalise son apparaître. En tant qu'«auto-conscience», elle se comprend elle-même dans son essence à la manière d'une «réflexion»³⁰, d'une «extériorisation seconde»: une «*extériorisation de l'extériorisation de l'être*»³¹. L'auto-conscience constitutive de l'existence détermine la vie factice de celle-ci, c'est-à-dire la façon dont l'existence, en se comprenant dans son essence, réalise facticement une compréhension déterminée de l'être. En effet, c'est au niveau de l'auto-conscience que se situent les divers modes de la réflexion, tels que, par exemple, la «conscience naturelle», la «conscience philosophique» ou bien la «conscience religieuse». Dans l'Introduction à la vie bienheureuse, Fichte désigne la conscience religieuse représentée par le christianisme comme le mode de réflexion qui signe la sortie de la compréhension naturelle de l'être, vers une compréhension proprement «ontologique» de l'absolu³². Ici, d'ailleurs, réside à proprement parler le caractère «d'initiation» de la religion. Selon Fichte, la religion définit le mode d'auto-conscience dans et par lequel l'existence commence à se comprendre (et à comprendre son essence) conformément au sens ontologique de l'ekstasité pure³³. Et dans la mesure où l'existence commence à se comprendre conformément au caractère ekstasique de sa propre constitution essentielle, en tant qu'extériorisation de l'être, elle arrive à se comprendre comme *fondée* dans et par la vérité originare, en tant qu'ouverte à soi conformément à la phénoménalité unique de l'être absolu; ce qui signifie, d'après Fichte, que la religion définit le moment où l'existence commence à se saisir comme *co-appartenant à la structure phénoménologique de l'être*.

Cette compréhension de la co-appartenance définit ce que la religion partage avec la philosophie première. Ce qui est cependant caractéristique de la conscience religieuse est la façon dont celle-ci interprète le sens de cette co-appartenance, surtout en ce qui concerne la réalisation des

30 *Ibid.*, p. 454-456 (tr. fr. cit., p. 156-160).

31 On retrouve ici le problème du dédoublement des réalités au sein de la vérité de l'être, cf. *supra*, § 2.

32 Cf. J. G. Fichte, *op. cit.*, p. 475-491 (tr. fr. cit., p. 182-200).

33 Cf. *ibid.*, p. 470-472 (tr. fr. cit., p. 175-177).

phénomènes de l'être et de l'existence. En effet, la conscience religieuse *divise* ce que la philosophie première pense comme essentiellement unitaire³⁴. En se comprenant comme « extériorisation de l'extériorisation de l'être », sous la forme de la conscience religieuse, l'existence arrive à se comprendre en tant qu'*extérieure* à la phénoménalisation de l'être absolu et, en ce sens, comme *exclue* de son processus de réalisation originaire. Du point de vue ontologique, ce qui est exprimé de cette façon est l'affirmation de l'*indépendance du processus de réalisation de l'absolu à l'égard de tout type d'auto-compréhension existentielle*, l'autonomie de l'apparaître de l'être par rapport aux façons dont l'existence peut ainsi factivement comprendre son essence (et donc comprendre l'être lui-même). En définitive, la thèse ontologique propre à la conscience religieuse consiste à dire que la réalisation de la vérité de l'être, la façon dont celui-ci achève son propre apparaître, *ne dépend pas* du pouvoir de la réflexion, c'est-à-dire de l'existence factice du pour-soi; cela signifie également qu'il ne dépend pas de la constitution temporelle de ce dernier. Considérée à l'intérieur de la problématique dégagee par *L'essence de la manifestation*, cette thèse affirme que la réception propre à la vérité de l'être doit pouvoir s'achever indépendamment *de toute histoire existentielle*³⁵. La conscience religieuse thématifiée par Fichte

34 Cf. *ibid.*, p. 472 (tr. fr. cit., p. 178).

35 Cf. *EM*, p. 201-202: « La dissociation entre la vérité ontologique, qui constitue l'essence de la conscience, et la vérité existentielle, qui apparaît à celle-ci à travers les actes déterminés de représentation par lesquels elle se comprend elle-même, nous permet de fixer le départ entre ce qui est historique et ce qui ne l'est pas. Ce qui est historique, c'est la vérité que l'existence se représente à son propre sujet, c'est la représentation de la vérité. [...] Mais la vérité est présente avant l'accomplissement de cette histoire, avant que la conscience ne se la représente. [...] L'essence de la manifestation est effective avant le travail par lequel la conscience parvient à se donner de cette essence, c'est-à-dire d'elle-même, une représentation qui lui soit conforme ». – Dans *L'essence de la manifestation*, la question de l'indépendance de la *réalité* de la vérité ontologique (*i.e.* la compréhension ontologique) à l'égard de la *réalité* propre à la vérité existentielle (*i.e.* la compréhension existentielle) est développée par Michel Henry à travers une confrontation critique directe avec les principes fondamentaux de la pensée de Hegel et, en particulier, avec les thèses de la *Phénoménologie de l'esprit*. Malheureusement, les analyses relatives au rôle et à l'importance de la médiation de la doctrine de la religion de Fichte, en ce qui concerne la critique henryenne à la philosophie de Hegel, n'ont pu trouver place dans

n'est donc que la représentation d'une compréhension ontologique, laquelle, *en raison de* la co-appartenance structurelle de l'être et de la compréhension d'être, oppose la réalité propre à la vérité originaire à la réalité temporellement finie de l'existence.

Ainsi, une nouvelle conceptualisation de l'ekstasité (irréductible à celle qui est thématifiée par Heidegger) vient-elle se délivrer : l'idée d'une ekstasité originaire dépourvue, en ce qui concerne sa réalisation et donc sa signification ontologique radicale, de tout finitude temporellement définie³⁶. Cette nouvelle conceptualisation de l'ekstasité nous ouvre à une interprétation encore inaperçue de la thèse phénoménologique fondamentale du monisme ontologique, d'après laquelle la réception propre au phénomène de l'être (ou « compréhension ontologique ») doit pouvoir se réaliser *indépendamment de tout type de réception ou de compréhension existentielle*. Comme Henry lui-même l'explique en se référant à la *parousie*, c'est-à-dire au savoir absolu constituant la vérité même de l'être en tant que vérité originaire : « La compréhension ontologique de l'être est radicalement indépendante à l'égard de toute compréhension existentielle. Que la compréhension existentielle de soi de l'existence soit [...] "authentique" ou "inauthentique", cela ne change rien à la nature originaire [...] de la compréhension ontologique de l'être dans sa structure universelle. [...] L'indépendance [...] nous amène à établir une opposition absolue entre ce que l'existence est en soi et la façon dont cette existence [...] se comprend elle-même »³⁷.

Finalement, l'incompatibilité de cette dernière perspective ouverte par l'*Introduction à la vie bienheureuse* de Fichte par rapport à la conception heideggérienne de la transcendance devient ici évidente. Tout en s'opposant manifestement à l'herméneutique développée par Heidegger dans son commentaire à l'*Introduction à la Phénoménologie de l'esprit* de Hegel³⁸, c'est en se référant à la thèse fichtéenne de l'autonomie

cette contribution. Elles feront l'objet de travaux ultérieurs. Les arguments ici exposés en constituent pourtant les prémisses essentielles.

36 Cf. *ibid.*, p. 249-255.

37 *Ibid.*, p. 184.

38 Il s'agit de l'essai *Hegel et son concept de l'expérience* [*Hegels Begriff der Erfahrung*], où Heidegger développe son interprétation du concept hégélien et dialectique de *parousie* en tant que « dia-logue » [*dia-logos*] entre la conscience naturelle et le savoir absolu : cf. M. Heidegger, *Holzwege* [GA, vol. V], F.-W. von Herrmann (éd.), Frankfurt am Main, Klostermann,

de la compréhension ontologique à l'égard de la compréhension existentielle que Michel Henry discute de la *parousie*, à savoir de la « structure interne » de la vérité originaire³⁹. Pourquoi ce choix ? Parce que c'est précisément cette thèse de l'indépendance de la compréhension ontologique qui permet à la problématique henryenne de dépasser toutes les difficultés propres au mode de questionnement heideggérien. En effet, la conceptualisation de la *parousie*, interprétée à la lumière de l'*Introduction* de Fichte et développée dans le sens de l'indépendance de la compréhension ontologique, rend possible ce que, chez Heidegger, l'unité de la temporalité ekstatique empêchait même d'envisager, à savoir la thématization de *la transcendance considérée dans sa structure et dans sa signification ontologique pure, vide de toute implication ontique ou existentielle*. Ainsi, la dissociation de la compréhension ontologique et de la compréhension existentielle nous dévoile des conditions théorétique et méthodologique essentielles pour statuer sur la question décisive de *L'essence de la manifestation* à propos de la *Selbständigkeit* de l'essence, c'est-à-dire sur l'« autonomie » de la transcendance. C'est, en effet, précisément à la lumière du concept moniste et fichtéen de *parousie* que Henry arrive finalement à démontrer l'incapacité totale de la transcendance et de l'ekstasité pure et simple à se recevoir en tant que telle, c'est-à-dire à donner elle-même, dans l'acte même de son dévoilement, un fondement phénoménologique à son propre apparaître⁴⁰.

4. Considérations conclusives

Comme les considérations précédentes viennent de le montrer, pour que la richesse de la critique henryenne du concept de transcendance – tel qu'elle est développée dans *L'essence de la manifestation* – puisse finalement être dégagée en sa plénitude, il est nécessaire avant toute chose que soit éclairé l'*horizon problématique* à l'intérieur duquel une telle critique s'inscrit. À la lumière de cet éclaircissement, il s'est avéré que les prémisses qui soutiennent la problématique concernant le monisme ontologique ne renvoient pas uniquement aux conceptualisations propres

1977, p. 115-208 (tr. fr. F. Fédier : *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, p. 109-172).

39 Cf. *EM*, p. 173-186.

40 Cf. *ibid.*, p. 277-278.

à l'ontologie phénoménologique heideggerienne, mais aussi et surtout à la *doctrine de la religion* de Fichte. L'irréductibilité des paradigmes heideggerien et fichtéen, au sein d'une même et unique perspective, celle du monisme ontologique, nous révèle que le concept de transcendance critiqué dans *L'essence de la manifestation* ne découle pas seulement de ce que Henry lui-même appellera, en la réduisant à une seule formule, la «phénoménologie historique»⁴¹ de Husserl et Heidegger. En effet, c'est aussi en se référant au concept fichtéen d'existence que Henry arrive à construire *son propre* concept de transcendance. Celui-ci, cependant, doit être vu comme le résultat d'une réflexion totalement autonome et originale sur l'essence du phénomène. *Philosophique* de part en part⁴², cette réflexion trouve enfin dans la *religion*, à savoir dans la «compréhension religieuse (chrétienne) de l'être», son fil conducteur privilégié. L'élaboration de la notion moniste de *parousie* au sens indiqué par la «conscience religieuse» fichtéenne en est la confirmation la plus évidente⁴³.

41 Cf. M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, 1990; mais aussi *Id.*, *Fenomenologia della vita* [transcription en italien d'une conférence donnée à l'Université de Turin (Italie), le 9 février 1995], *Filosofia e teologia*, vol. 2, 1996, p. 219-231.

42 Et donc, ni «théologique» (cf. D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, L'Éclat, 1991, p. 57-73) ni «métaphysique» (cf. M. Haar, *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique*, Paris, PUF, 1999, p. 113-141), s'il est vrai que c'est à partir de la position d'une question de *méthode* interne à la phénoménologie («Comment la phénoménologie peut-elle avoir accès et ainsi fonder la possibilité de réfléchir sur l'essence du phénomène originaire, *considérée dans sa réalité?*») et en dévoilant à la lumière de celle-ci les limites propres à l'ontologie phénoménologique contemporaine, que M. Henry *arrive* à réévaluer l'alternative représentée par l'interprétation phénoménologique de certains parcours propres à la pensée religieuse. À cet égard, cf. G. Dufour-Kowalska, *op. cit.*, en part. p. 19-29.

43 Cf. *supra*, §4, note 39. En réalité, l'importance de l'éclaircissement du concept de *parousie* dans *L'essence de la manifestation* ne se limite pas, *stricto sensu*, à la destruction du monisme ontologique. En raison de cette destruction et de la «libération» qui en découle, il s'avère que le lien phénoménologique fondamentale de l'apparaître et du savoir *ne peut plus être interprété par la réflexion phénoménologique au sens de la co-appartenance de l'être et de la compréhension d'être*, car toute réduction du savoir accomplissant l'apparaître originaire au sens de simple ekstasité est devenue interdite. La destruction du monisme a par conséquent l'effet immédiat de placer

la question de la réceptivité de l'apparaître originaire *exclusivement sur le plan du rapport du phénomène de l'être à soi-même, indépendamment de toute réalité transcendante* (cf. *EM*, p. 281) fondée sur cet apparaître. Même après la destruction du monisme ontologique, on observe la persistance de l'idée de la *parousie* de l'être, maintenant interprétée comme *indépendance à l'égard de toute transcendence possible en générale*. Par la même, il s'avère finalement que la critique n'est pas celle de la validité du concept religieux (chrétien) de *parousie* en tant que tel, mais seulement de son interprétation « moniste ». La *parousie* est désormais libérée non seulement de la temporalité (tel qu'elle apparaît à l'intérieur du « paradigme moniste » heideggérien) mais aussi de la présupposition fondamentale du monisme en général, c'est-à-dire de l'ekstasité en tant que telle. Dans *L'essence de la manifestation*, ce changement de perspective devient évident lorsque, en s'éloignant de Fichte, Henry se réfère finalement à Maître Eckhart (cf. *ibid.*, p. 371-385). En effet, c'est à la lumière des lectures eckhartiennes que Henry parvient à la définition « positive » de l'essence de la transcendence, et donc de la *parousie* elle-même (cf. *ibid.*, p. 355), en tant qu'*immanence* (Sur le rapport Henry-Eckhart, cf. : G. Dufour-Kowalska, Michel Henry lecteur de Maître Eckhart, *Archives de Philosophie*, vol. 36, n. 4, 1973, p. 603-624 ; N. Depraz, « Seeking a phenomenological metaphysics: Henry's reference to Meister Eckhart », *Continental Philosophy Review*, vol. 32, n. 3, 1999, p. 303-324 ; S. Laoureux, « De « L'essence de la manifestation » à « C'est moi la vérité ». La référence à Maître Eckhart dans la phénoménologie de Michel Henry », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 99, n. 2, 2001, p. 220-253 ; R. Formisano, « Pensare l'immanenza. La prospettiva ontologica della "fenomenologia della vita" » di Michel Henry, in C. Canullo (éd.), *Michel Henry: narrare il pathos*, Macerata, EUM, 2007, p. 103-130). Cette idée de la *parousie* définit finalement la structure de la phénoménalité originaire de même que sa réalité, c'est-à-dire son « savoir », celui-ci étant désormais entendu non plus comme « représentation » ou, plus généralement, comme « compréhension » (i.e. « pensée ekstasique »), mais bien plutôt comme *sentiment* ou « *auto-affection* ». Ainsi donc, sur la base de ce concept de la *parousie*, Michel Henry arrive à montrer l'« essence » dans son effectuation phénoménologique concrète, la condition ultime de la phénoménalisation originaire en tant que « sentiment de soi », un « s'éprouver-soi-même » qui, en se recevant dans sa totalité, exclue la possibilité même d'un écartement entre l'acte de son apparaître et la réalité de son accomplissement (cf. *EM*, p. 578). Sous la forme de l'auto-affection, la *parousie* conduit la réflexion phénoménologique au-delà du critère de la co-appartenance, en dévoilant plutôt la signification « non objective » de l'*ipséité* de l'apparaître originaire au sens d'une *unekstatische Selbstheit* : une « ipséité non-ekstasique » où l'identité du « soi » constituant la réalité de cet apparaître, irréductible à tout type possible d'egoité constituée *um der Welt willen*, en-vue-du monde, n'est que l'unité immédiate (cf. *ibid.*, p. 340-347), indissociée et indissociable, de l'acte originaire d'apparaître et de sa propre réception (cf. *ibid.*, p. 667-668).

Le dévoilement de l'origine plurielle du concept henryen de transcendance n'est toutefois qu'une conséquence de l'approfondissement du problème concernant le dédoublement des réalités constitutives de la vérité de la transcendance, c'est-à-dire de sa réception. Par là même, il faut noter que la conception henryenne de la transcendance requiert nécessairement la problématisation de la catégorie de monisme ontologique pour qu'elle soit comprise dans sa complexité. En effet, problématiser cette catégorie signifie opérer *dès le début de cette herméneutique* la radicalisation de la question de la réceptivité originaire, cette opération décisive annonçant déjà non seulement le moment final de la destruction⁴⁴, mais aussi la condition même pour l'accomplir. À bien y réfléchir, c'est pour cette même raison que, dans cette perspective herméneutique, toute tentative de réduction du monisme ontologique à la condition de simple artifice ne peut qu'être naturellement rejetée. Bien loin d'être une simple construction artificielle la problématique concernant le monisme ontologique s'est révélée comme étant *elle-même* la voie, le « *methodos* » qui trace le chemin à l'un des principes fondamentaux de la philosophie henryenne, le geste radical sur lequel trouve appui son idée de la phénoménologie⁴⁵, à savoir la reconduite de la question transcendentale relative à l'essence du phénomène vers celle qui concerne la *réalité* de l'essence elle-même.

44 Cf. *ibid.*, § 22-27, p. 206-259.

45 Cf. *ibid.*, § 8, p. 59-72.