Avec Michel Henry, pour une monadologie radicale

Vincent Moser

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cps/2472>

DOI : 10.4000/cps.2472

ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Date de publication : 15 décembre 2011

Pagination : 143-159

ISBN : 978-2-354100-40-7

ISSN : 1254-5740

Référence électronique

Vincent Moser, « Avec Michel Henry, pour une monadologie radicale », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 30 | 2011, mis en ligne le 15 mai 2019, consulté le 09 novembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/cps/2472> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.2472>

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/>

Avec Michel Henry, pour une monadologie radicale

Vincent Moser

«L'invocation henryenne de la «structure monadique de l'être» ne doit pas prêter à confusion. En particulier, on ne saurait assimiler les individualités pathétiques aux monades leibniziennes, qui «n'ont point de fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir»: la «monadologie» de Michel Henry ne consiste point en une juxtaposition d'idéalités repliées sur elles-mêmes et coordonnées du dehors par une harmonie préétablie [...]»¹. Ces lignes d'Olivier Tinland nous donnent aujourd'hui à penser, même si, de prime abord, le vocable de «monadologie» paraît renvoyer à de vieilles lunes métaphysiques. S'il n'a jamais été revendiqué par Michel Henry, au contraire de Husserl, pouvons-nous alors l'appliquer à sa pensée, sans lui faire violence? D'emblée, est-il donc légitime de parler d'une «monadologie henryenne»? Et si oui, en quel sens? Xavier Tilliette, dès les années 80, avait lui aussi vu dans *l'Essence de la manifestation* une «nouvelle monadologie»: cette qualification ne serait donc pas dépourvue de toute légitimité, ce qu'atteste la signification précise de «la structure monadique de l'être»² – expression qui ne renvoie bien entendu ni à la monade idéaliste, ni à «l'être» métaphysique ou ekstatique, ni au structuralisme, mais qu'il est possible de comprendre positivement à partir de *l'Essai* biranien:

- 1 Tinland O., «Auto-affection et individuation chez Michel Henry», in *L'individu*, Paris, Vrin, 2008, p. 115
- 2 Henry M., *Marx* II, Tel, Paris, Gallimard, 1976, p. 18: «En celui-ci [l'individu], c'est une autre essence qui s'annonce, c'est la structure monadique de l'être comme constituant la possibilité ultime et la réalité de l'être lui-même».

*Je suis l'unique [...] tout simplement parce que je sens. "On" ne sent pas. Sentir, c'est faire l'épreuve, dans l'individualité de sa vie unique, de la vie universelle de l'univers, c'est être déjà "le plus irremplaçable des êtres"*³.

Nous avons ici – c'est incontestable – une affirmation de type monadologique. Pour Henry, la Vie absolue ne se donne jamais qu'en première personne, elle s'effectue à chaque fois selon la structure concrète d'une ipséité individuelle qui s'identifie à ce moi irréductible que je suis: ce noyau de vérité originaire nous autorise à parler d'une «monadologie henryenne». Toutefois, celle-ci ne saurait se confondre avec le modèle classique, si la monade leibnizienne n'est qu'une idéalité close. Cette dernière, d'abord, si elle est repliée sur elle-même, constitue un obstacle méthodologique qui nous interdit de comprendre la possibilité d'une communauté intersubjective: «Ce n'est jamais d'un Soi ou d'un moi autonome qu'il faut partir. Considéré de cette façon, le Soi n'est jamais qu'une monade, chacune enfermée en elle-même, éprouvant ses impressions comme ce qui n'est donné qu'à elle»⁴.

Henry, comme l'auteur de la cinquième *Méditation cartésienne*, s'est senti obligé de répondre à l'objection du solipsisme, du fait qu'il est lui aussi parti de l'*ego cogito* comme certitude première et apodictique à partir de laquelle se pose le problème de l'accès à autrui. Et la réponse qu'il a donnée à ce problème consiste dans la thèse du «*pathos-avec*», qui a polarisé toute l'élaboration du triptyque *C'est moi la vérité / Incarnation / Paroles du Christ*. C'est pourquoi ses derniers textes ont pu être interprétés comme un dépassement de sa «monadologie» initiale. Mais cela signifierait-il que la monadologie ne désignerait chez lui qu'un moment provisoire, à ne surtout pas isoler, sous peine de briser son articulation avec la thèse du *pathos-avec*? Laissons pour l'instant la question en suspens. La monade leibnizienne, ajoute-t-on, en plus de barrer tout accès à autrui, n'est qu'une idéalité. Or, Henry s'est toujours voulu un «philosophe de la réalité», avec Marx. Par conséquent, s'il y a une monadologie henryenne, elle ne peut que s'inscrire en faux contre toute la tradition des monadologies idéalistes qui ont culminé dans le romantisme allemand et chez Stirner. Ce dernier serait en effet un

3 Henry M., *Philosophie et phénoménologie du corps, Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris, PUF, 1965, p. 148.

4 Henry M., «Eux en moi: une phénoménologie» in *Phénoménologie de la vie I*, Paris, PUF, 2003, p. 204-205, je souligne

héritier direct de Leibniz, l'harmonie préétablie en moins. Or, «Saint Max», juge Henry, a doublement tort : d'une part, son «Unique» n'est qu'une représentation sans chair ; d'autre part, l'auto-position ontologique absolue à laquelle prétend l'Égoïste n'est qu'un symptôme de l'illusion transcendante de l'*égo*⁵. Bref, s'il paraît impératif d'opposer Henry à Leibniz, c'est parce que Leibniz semble un précurseur de Stirner et que le ver était sans doute déjà dans le fruit. Alain Renaut, dans *L'ère de l'individu*⁶, a accusé Leibniz d'être à la source philosophique de l'individualisme contemporain. Cette thèse de second plan s'appuierait sur le fait que la monade idéaliste serait, dans son essence, littéralement condamnée : «sans porte ni fenêtre», répète-t-on ironiquement (on alourdit la condamnation, Leibniz ne mentionnait que la fenêtre). Est-il donc vraiment judicieux de parler, à propos de la phénoménologie de Henry, de «nouvelle monadologie»? Ne vaudrait-il pas mieux, une bonne fois pour toutes, barrer l'usage de ce vocable douteux, de crainte que le spectre décharné de l'idéalisme ne revienne par la fenêtre (ou la porte)? Au terme de «monade», Henry a nettement préféré celui d'«individu», ce n'est certainement pas par hasard.

Pourtant, cette réputation fantastique qui s'attache à la monade est-elle vraiment justifiée? De la monade (du grec *monas*, mot aussi vieux que celui de *philosophia*), les Anciens – Pythagore, Platon, Plotin... –, tout au contraire de nous, se faisaient une très haute idée, voyant en elle le principe de toute chose, un reflet en miniature de tout l'univers, une image de Dieu. Et les Modernes, à leur suite, l'ont exaltée, jusqu'à la démesure de l'idéalisme absolu. Or, chez la plupart des penseurs contemporains, la monade subit tout au contraire une dépréciation sans précédent. Pourquoi? Peut-être d'abord parce qu'elle serait l'emblème du mal qui ronge nos sociétés : le repli égoïste de l'individu dans sa sphère privée, la mutilation «autiste» par rapport aux autres hommes et au monde. Cette dépréciation sociologique ou moralisante⁷, demanderons-nous pourtant, fait-elle vraiment justice à la notion de monade? Indépendamment de toute nostalgie illusoire, ne

5 Cf. Henry M., *C'est moi la vérité*, Paris, Seuil, 1996, p. 168 sq.

6 Paris, Gallimard, 1989

7 Pour nuancer ce point, on pourra se reporter aux actes du récent colloque de Cerisy consacré à *L'individu aujourd'hui, Débats sociologiques et contrepoints philosophiques*, sous la direction de P. Corcuff, C. Le Bart, F. de Singly, Presses Universitaires de Rennes, 2010.

pourrions-nous voir là le symptôme d'un déficit de sens? Ne se pourrait-il que nous projetions sur Leibniz les phantasmes pessimistes de notre propre temps? En tout cas, l'œuvre philosophique de Michel Henry rend à la notion en question une part d'équivocité: d'une part, le Soi n'est pas une monade au sens idéaliste; mais, d'autre part, l'être se définit par une structure monadique. En dépit des apparences, cette équivocité n'équivaut pas à une contradiction. Henry nous dévoile bien plutôt un autre visage de la monade: le vrai visage de la monade, par delà nos phantasmes de désocialisation, c'est l'Individu⁸, c'est-à-dire *le procès absolument indivisible par lequel tout vivant se trouve engendré dans la Vie*. Voici la monade dont nous souhaitons nous faire l'avocat. Comment procéder? Si nous admettons qu'il y a bien une monadologie henryenne, il s'agirait alors de déterminer précisément, au moyen d'une exégèse interne, sa nature et son extension, ainsi que d'examiner si la thèse du *pathos-avec* parvient vraiment à surmonter le solipsisme. Ces questions sont importantes et méritent notre attention, mais nous opérons ici, dans les limites de cet article, pour une autre démarche. Nous allons, premièrement, interroger l'opposition de fait entre la monadologie henryenne et la tradition des monadologies issues de Leibniz: en dépit des raisons avancées, une telle opposition ne serait-elle pas trop massive et tranchée? Aussi séduisante qu'elle puisse paraître à qui voudrait y reconnaître la puissante antithèse que l'auteur de la *Phénoménologie matérielle* a voulu ériger face au bloc du monisme ontologique, cette opposition monolithique ne mériterait-elle pas d'être nuancée, révisée, voire déconstruite? Nous allons nous y employer dans un premier moment – ce qui va nous permettre d'esquisser à grands traits la reconstruction d'une genèse monadologique qui sera orientée par un *télos* déterminé, à savoir l'Individu. Celui-ci pourrait-il incarner quelque chose comme un accomplissement de «l'ère des monadologies»? Cette hypothèse se heurte en particulier à une difficulté que nous examinerons dans un deuxième moment: si l'individualité pathique⁹ exclut toute *ekstasis*, que devient alors le perspectivisme inhérent à l'idée

8 Nous n'insisterons pas ici sur l'équivalence logique entre l'un (*monas*) et l'indivis (*individuus*).

9 Nous privilégions «pathique» (employé par H. Maldiney notamment) à «pathétique», pour écarter toute confusion sémantique et alléger quelque peu l'expression.

monadologique depuis Leibniz? Pour terminer – troisième moment –, pourquoi accorder tant d'intérêt à la monade, pourquoi vouloir plaider en faveur d'une monadologie radicale? Si nous devons bien entendu, après Hegel et Heidegger, nous méfier des grandes fresques historiques, l'esprit du geste henryen ne pourrait-il cependant justifier la thèse, certes ambitieuse, d'un autotélisme de l'Individu? Cette antithèse, sur quoi repose-t-elle? Sur l'opposition, avons-nous dit, de l'Individu auto-affecté à la monade idéaliste et close. Idéaliste, c'est incontestable, le destin de chaque monade, selon Leibniz, étant en effet déterminé en son fond par le calcul du meilleur qui s'opère dans l'entendement divin. Mais close sur soi, est-ce vraiment sûr? Examinons si la thèse monadologique exclut nécessairement toute possibilité d'une communication intersubjective. Intuitivement, cette exclusivité tiendrait au fait que les monades se juxtaposeraient *partes extra partes*, à la façon de compartiments verrouillés. Mais en fait, cette représentation est trompeuse, les monades ne se juxtaposent pas, puisque, par définition, elles ne se situent pas dans l'espace: « La MONADE dont nous parlerons ici n'est autre chose qu'une substance simple, qui entre dans les composés, simple, c'est-à-dire sans parties [...] Or, là où il n'y a point de parties, *il n'y a ni étendue, ni figures, ni divisibilité possible* »¹⁰. Au contraire des étants composés, la monade n'appartient pas à l'espace objectif du monde, elle demeure absolument étrangère à ce que Henry appelle l'horizon ekstatique de visibilité où les corps physiques se montrent les uns à côté des autres. Notons qu'Aristote définissait déjà l'unité monadique par l'absence de position spatiale. Au contraire du point géométrique qui occupe un lieu, la monade est atopique: « [...] ce qui est indivisible absolument et sans position s'appelle unité (*monas*) »¹¹. Mais alors pourquoi « sans fenêtre »? Leibniz, on le sait, voulait récuser, à la suite de Descartes, la conception scolastique des espèces sensibles, conception qui tentait d'expliquer la perception par des émissions de particules douées d'une nature intermédiaire: ni pure matière, ni pure forme, ces sortes de répliques étaient censées se détacher des choses extérieures et pénétrer par nos organes sensoriels jusque dans notre esprit. Or, Leibniz reprochait à cette conception de réifier l'esprit. Bref, retenons que, n'étant pas étendue, la monade n'a aucun dehors. Il

10 Leibniz G. W., *Monadologie*, Paris, PUF, 1986, § 1, 3, p. 68-69, *je souligne*.

11 Aristote, *Métaphysique*, Delta 6, Paris, Vrin, 1991, 1016b23-25, p. 178.

est donc absurde de lui reprocher d'être incapable de sortir d'elle-même, une telle sortie étant exclue par principe.

Un tel reproche présuppose que toute communication nécessiterait une extériorisation, une rupture du moi, l'activité d'une transcendance me jetant hors de moi et m'exposant sans dérobaie possible à l'autre. Or, un tel présupposé, qui n'a quant à lui rien de gratuit, gouverne l'ensemble de la pensée lévinassienne qui apparaît viscéralement anti-monadique : dans l'homme qui, dirait-on, « se referme comme une monade », « tout s'absorbe, s'enlise et s'emmure dans le Même »¹². Sans simplification abusive, on pourrait dire que Levinas, après avoir traduit les *Méditations cartésiennes*, a bâti pas à pas toute son éthique comme une sublime antithèse à l'ego constituant que Husserl avait choisi, dans sa quatrième *Méditation*, de rebaptiser du vieux nom de « monade ». Cependant, ce n'est pas parce que Husserl recourt à ce vocable qu'il se heurte à la difficulté du solipsisme, mais c'est tout au contraire pour surmonter cette difficulté, qu'il fait appel à la monade. Loin de constituer la condition d'impossibilité de l'intersubjectivité, la monade était apparue aux « yeux lucides » du père de la phénoménologie bien plutôt comme la condition de possibilité de toute communication : en effet, c'est dans la mesure où je suis un ego monadique, dans la mesure où je ne me confonds avec aucun autre, dans la mesure où mes propres vécus de conscience me sont donnés à moi seul en original, et ceux de chaque autre à lui seul, c'est la présupposition d'une telle séparation monadique originaire entre les individus, qui permet de faire droit à la possibilité pour ma subjectivité de rencontrer d'autres subjectivités analogues à la mienne. Cela, l'auteur de *Totalité et infini*, détruisant l'*en kai pan* des Anciens au profit d'un être en archipels, l'avait compris mieux que personne, mais il n'a pourtant jamais remis en cause l'opposition entre ce qu'il appelle la *séparation* – entendons l'impossibilité absolue d'épuiser en moi l'altérité qui me transit dès l'origine – et la condition de monade, estimant que cette dernière ne pouvait que voler en éclats sous l'irruption de la transcendance radicale de l'Autre. Mais justement : l'exposition nue à l'Autre ne menacerait-elle pas d'impossibilité la relation intersubjective – d'un défaut d'ouverture, on aurait basculé dans un excès d'exposition –, de sorte que pour rétablir la possibilité de toute relation humaine, il serait urgent de faire retour à la monade ? Nous soutiendrons en effet que

12 Lévinas E., *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1992, p. 31.

la «structure monadique de l'être», comprise ici comme la séparation d'une différence égologique originaire, s'avère une condition *sine qua non* pour l'intersubjectivité, même si elle suppose en outre une autre opération : un transfert appréhensif selon Husserl, ou bien le *pathos-avec* selon Henry, débat qui excède notre présent sujet.

Le bloc est donc fissuré : en réalité, il n'y a aucune antithèse absolue entre la monade henryenne et la monade leibnizienne ; tout au contraire, celle-ci pourrait être réinterprétée à partir de celle-là. Leibniz n'est pas le précurseur direct de Stirner, les choses sont plus complexes. Il se pourrait même que les monadologies issues de Leibniz comportent quelques points de résistance inaperçus qui seraient capables de retarder l'avancée du monisme ontologique et qui nous permettraient d'établir une certaine continuité – relative – avec la monadologie de Henry. S'il n'y a rien de paradoxal à considérer l'individu monade comme un concept-clef pour déchiffrer la modernité philosophique, cette intuition peut et doit de plus se justifier par la mise en évidence d'une filiation entre Leibniz, Hegel et Nietzsche notamment. Cette filiation, essayons à présent de la reconstruire *comme si* elle était orientée par ce *télos* qui consiste dans la monade véritable de Henry. Nous nous en tiendrons ici à une proposition de type programmatique : prenons pour principe et fin l'Individu, qui peut se définir à partir de plusieurs thèmes essentiels, nous retiendrons les quatre suivants : le *pathos* qui met en crise le monisme ontologique, l'égoïté originaire, la subjectivité comme processus, la finitude enracinée dans la Vie absolue. Ces quatre thèmes principaux nous fournissent quatre paramètres applicables au devenir des monadologies à l'époque moderne. A l'intérieur de ce devenir, tâchons d'esquisser une genèse qui équivaille à l'histoire d'un dévoilement, mais aussi d'une trahison, de l'Individu henryen. Nous allons voir qu'une même pensée donnée peut tout à fait, selon tel paramètre, s'approcher de l'Individu, et en même temps, selon tel autre, s'en éloigner. Une telle genèse se gardera bien entendu de toute prétention à récapituler le tout du réel sous l'unique chef d'un ultime substitut de l'Esprit ou de l'Être. Elle visera simplement à prendre une coupe sur le devenir monadologique de l'ontologie depuis Leibniz, autrement dit à dégager un point de vue éclairant et légitime, mais n'excluant nullement d'autres perspectives possibles.

1. Le paramètre du degré

Un premier paramètre nous permettrait de mesurer le degré de participation des diverses monadologies à l'emprise du monisme ontologique. Ce degré varierait en fonction inverse de la promotion de la différence pathico-ekstatique¹³, selon cette règle: plus une pensée tend à s'ouvrir à la différence originaire des deux modes fondamentaux de l'apparaître, moins elle se rend complice de l'oubli de la vie, dont Henry a retracé une histoire dans la *Généalogie de la psychanalyse*. La distinction cartésienne âme / corps, par exemple, peut se lire, plutôt que comme l'artifice d'un dualisme arbitraire, comme un pressentiment de la différence du *pathos* et de l'*ekstasis*. Or, à cette distinction correspond l'opposition leibnizienne des monades et des substances composées. De plus, en identifiant le fond de l'ego à la force, Leibniz a en un sens préparé l'analyse biranienne de l'effort. Maillon entre Descartes et Maine de Biran, le penseur des petites perceptions, en dépit de son intellectualisme (la sensation n'est qu'une idée confuse), a pu contribuer à la redécouverte de la vie par Schopenhauer, Nietzsche et Freud. L'existence d'une continuité entre Leibniz et Nietzsche a été, on le sait, mise en évidence par Heidegger: Nietzsche, ce serait Leibniz – c'est-à-dire le principe des indiscernables, la thèse de la force comme essence du réel, le perspectivisme –, moins la théodicée d'origine platonicienne. Question: cette analyse heideggérienne n'omettrait-elle pas une différence essentielle? En effet: tandis que chez Leibniz, il y a, indépendamment de l'étendue, du non-étendu que nous pourrions assimiler à du pathique, chez Nietzsche, en revanche, même si l'essence

13 Nous entendons par cette expression la distinction tout à fait essentielle, que Henry a dégagée de manière décisive, entre les deux modes fondamentaux selon lesquels s'effectue l'unique donation originaire de la phénoménalité, à savoir, d'une part, le *pathos* comme venue en soi de l'auto-affection, et, d'autre part, l'*ekstasis* comme sortie hors de soi ou venue à l'existence. La question du rapport entre ces deux modes d'activité transcendante – le vivre et l'être – donne lieu à plusieurs conceptions: si Henry a soutenu que le *pathos* est plus originaire que l'*ekstasis*, ne serait-il cependant pas plus conforme à la rigueur de la méthode phénoménologique de suspendre une telle thèse et de laisser ouverte la possibilité d'une *co-originarité* de ces deux modes antagonistes, *a fortiori* si nous ne faisons jamais l'expérience (pas plus que celle, inverse, d'une existence sans chair) d'une vie pleinement immédiate et pure de toute néantisation ontologique?

de l'être est identifiée à la vie qui est donc très loin d'être oubliée, les monades comprises comme points de volonté de puissance sont pour ainsi dire projetées sur un même plan d'extériorité, que Deleuze a appelé le «plan d'immanence»: un tel glissement ne serait-il pas symptomatique d'un effacement de la différence pathico-ekstatique? En effet, Nietzsche a remis la vie au premier plan, mais a rabattu le *pathos* sur une interprétation ekstatique¹⁴. Pour lui, la vie est forcément une guerre de monades, parce que celles-ci tendent naturellement à prendre la place les unes des autres, les plus fortes se soumettant les plus faibles. Or, s'il y a, au fond de cette métaphysique, un problème de promiscuité qui a pour corrélat la violence perpétuelle résultant de la contradiction des efforts individuels pour intensifier sa puissance en conquérant un plus grand espace vital¹⁵, c'est parce que les monades sont d'emblée projetées dans un dehors où elles empiètent les unes sur les autres. Or, une telle expulsion de la monade qui la précipite dans la guerre se retrouve chez Levinas (bien entendu, l'Autre rompt absolument avec tout plan d'immanence) qui, contre l'injonction nietzschéenne au surhumain, assigne le moi à la passivité la plus passive. Contre Nietzsche, mais tout contre lui, Levinas rejoue en quelque sorte Socrate contre Calliclès: il vaut infiniment mieux subir l'injustice que la commettre! Mais la subir permet-il de vaincre la guerre? Ce n'est pas sûr: la victime qui répond infiniment de son bourreau sauve-t-elle l'humain ou bien se fait-elle complice de l'inhumain? Il y a ici une lourde ambiguïté. Avec Nietzsche, Levinas contribue d'une certaine manière à promouvoir le règne de la gêne – la géhenne –, cela ressort dès l'introduction de *Totalité et infini*. Mais dès lors que la monade est aliénée au dehors – peu importe ici qu'il s'agisse d'un dehors immanent ou bien absolu –, alors plus personne n'a de lieu propre et l'être revient inéluctablement à la guerre. Or, cette expulsion équivoque est exclue par principe chez Henry comme chez Leibniz: chaque monade jouit d'une séparation absolue dont aucune altérité ne peut la priver – voici une signification essentielle de la structure monadique de l'être. C'est en ce sens que Henry cite saint Jean:

14 Désocculter la vie et la valoriser, mais sans pour autant la thématiser à partir d'elle-même, c'est donc rester tributaire du monisme ontologique.

15 Cette remarque ne légitime en aucun cas une confusion de la pensée de Nietzsche avec sa récupération par les nazis.

« Dans la maison de mon Père, il y a beaucoup de demeures »¹⁶ – ce qui veut dire que mon moi et les autres moi ne sont jamais interchangeables réellement, étant donné que chaque monade jouit d'un « ici » hors du monde et absolument inexpugnable, à partir duquel elle naît au monde et à une communauté possible. Dans cette perspective, la vie ne se définit plus par l'exigence indéfinie de prendre la place de l'autre – nous sortons de l'antinomie du vitalisme et de l'éthique –, mais suppose l'accueil par chaque individu du lieu originaire et acosmique auquel il se trouve assigné en propre par une donation infiniment généreuse qui, pourrait-on dire, ne néglige aucun cheveu.

2. Deuxième paramètre : la fidélité égologique à Descartes

Chez Henry, comme chez Husserl et chez Leibniz, il y a identité entre l'ego individuel et la monade. Or, cette identité se trouve brisée chez Nietzsche et chez Hegel. En effet, chez Nietzsche, l'ego se dissout en une multitude de points de volonté de puissance, tandis que chez Hegel, les ego individuels sont, à l'inverse, ramenés à des moments particuliers qui ne servent qu'à l'auto-déploiement historique de cette Monade gigantesque et rusée qu'est le Sujet absolu. Nous avons là un double « égicide »¹⁷ qui se perpète, pourrait-on dire, l'un « par le bas », l'autre « par le haut ». L'ego réel et concret – moi – est à chaque fois trahi, au profit de fausses monades qui ne sont que des fictions, des hypostases macroscopiques ou microscopiques. Or, une telle trahison implique un enjeu infini, s'il y va ici de la question de l'immortalité de l'« âme » ou, pour le dire autrement, de la possibilité d'une *résurrection* du moi-chair individuel. Cette possibilité qui était tenue pour acquise par Descartes (création continuée) et Leibniz (une monade ne saurait s'anéantir sans miracle), a été envisagée par Husserl (même comme un sommeil indéfini et sans rêve); Henry, pour sa part, l'a manifestement considérée comme absolument digne de foi. Chez Hegel, au contraire, seul le savoir absolu est destiné à subsister (quand bien même il n'y aurait plus personne pour incarner sa représentation), tandis que chez Nietzsche, l'expérience de

¹⁶ Jean XIV, 2

¹⁷ Ce néologisme que nous empruntons à J. Rogozinski (cf. *Le moi et la chair. Introduction à l'ego-analyse*, Paris, Cerf, 2006), caractérise toute théorie qui « tue » l'ego.

pensée de l'éternel retour n'implique aucune survie individuelle, car « il n'y a pas d'unités dernières et durables, pas d'atomes ni de monades »¹⁸. À rigoureusement parler, les points de volonté de puissance ne sont pas des monades, des données absolument in-divisibles. Excluant toute unité égologique première, stable, indestructible, Nietzsche récuse toute croyance à l'immortalité personnelle – croyance fétichiste qui reposerait sur une illusoire substantialisation du moi. Ce double égicide n'aurait-il pas été rendu possible par Leibniz lui-même, qui, plutôt que de réserver comme Husserl le concept de monade à notre *ego* humain, l'a appliqué à l'ensemble de tous les étants, ouvrant ainsi la voie au vouloir impersonnel de Schopenhauer et de Nietzsche, ainsi qu'à Dieu, que Hegel nommera « la Monade des monades » ? À tout le moins, Leibniz a pris soin de distinguer deux espèces de monades : si toutes les âmes reflètent l'univers, seuls les esprits, c'est-à-dire les moi humains (ou angéliques), parce qu'ils sont en plus des images de la divinité, sont capables d'entrer en relation avec leur Créateur et d'accéder à la Cité éternelle¹⁹.

3. Troisième paramètre : la subjectivité comme processus

Ce double égicide hégélien-nietzschéen ne tend-il qu'à nous éloigner de l'Individu henryen ? Non, car en un sens il contribue à mettre fin aux ambiguïtés de la subjectivité substantielle. Chez Descartes et Leibniz, en effet, l'*ego* était encore conçu sur le modèle ontique d'une chose (*res*), d'un étant subsistant ou d'une essence éternelle. Or, c'est justement à cette illusion métaphysique que se sont attaqués Hume, Nietzsche, Wittgenstein et les autres « fossoyeurs du moi ». Cent cinquante ans avant que *Sein und Zeit* n'achève de vider l'*ego* de toute substantialité, la critique kantienne des paralogismes de la psychologie rationnelle avait conclu à l'impossibilité d'une connaissance de l'âme en soi. Or, cette critique, Henry l'aura réfutée dans un texte ancien, publié récemment²⁰. Non pas pour rétablir un *ego* réifié, mais pour faire droit à une subjectivité

18 *La volonté de puissance*, t. I, livre II, trad. G. Bianquis, Gallimard, Tel, § 58, p. 239.

19 Cf. *Monadologie*, op. cit. § 83-84, p. 120-123. À l'encontre de toute religion seulement « optique », Henry a voulu faire droit, avec saint Jean, à une relation mystique d'intériorité réciproque du vivant et de la Vie.

20 « Destruction ontologique de la critique kantienne du paralogisme de la psychologie rationnelle », in *Michel Henry's radical phenomenology*,

qui se décrit comme une activité originaire que je commence par subir passivement et qui consiste dans un processus continu d'ipséisation qui me fait advenir à moi-même comme ce « je peux » que je suis, capable de s'affirmer en tant qu'*ego* actif – conception d'une subjectivation processuelle qui avait été plus ou moins anticipée par Hegel dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, quoique sur un mode encore purement ekstatique et à une échelle supra-individuelle. Notons que le passage de l'*ego* substantiel classique à l'*ego* processuel de Henry – passage qui a été, dans une certaine mesure, favorisé par la critique égicide – a en outre supposé de dépasser le sujet transcendantal kantien, c'est-à-dire le *cogito* non plus chosifié, mais réduit à une pure fonction logique assurant *a priori* « l'unité originairement synthétique de l'aperception ». Bref, par-delà les échecs du monisme ontologique et de la réification, l'auto-affectation henryenne est parvenue à définir enfin le procès non substantiel de subjectivation par lequel l'expérience s'unifie dans un moi-chair qui assure à l'existence ekstatique une consistance concrète.

4. Quatrième paramètre: le point de référence, entre finitude et infini

Héritier du *cogito* comme point de référence absolu, Henry a veillé à bien distinguer entre le moi fini et passif et l'Archi-Soi infini du Premier Vivant capable de s'apporter en soi-même. Mon *ego* se décrit ainsi comme une finitude radicale qui trouve son fondement dans la Vie absolue. L'Individu-monade ne désigne pas seulement mon propre *ego*, mais plus précisément *le rapport d'intériorité réciproque, circonscrit par la réduction radicale, dans lequel ma subjectivité se reçoit de la Vie*, rapport qui, selon Henry, se trouve médiatisé par l'Archi-Soi. Comme chez Descartes, mon *ego* se saisit dans sa finitude, en se détachant sur le fond d'un Infini qu'il touche ou dont il se trouve touché, mais qu'il ne peut comprendre. Chez Leibniz, en revanche, les choses sont un peu différentes, puisque les innombrables points de vue finis sont considérés comme du dehors, hors de toute réduction à ma sphère de finitude, depuis le point de vue de surplomb qui est réservé à Dieu seul. Or, cet aspect de la pensée leibnizienne, Henry l'intègre d'une certaine

manière: en se référant à Maître Eckhart, il revendique en effet une certaine coïncidence entre le point de vue de Dieu et mon propre point de vue: la Vie et moi-même connaissons par le même Œil. Mon sentir subjectif et fini comporte ainsi dans son fond une dimension qui l'élève à une saisie de la réalité *sub specie aeternitatis*: la Vie s'éprouve en ma chair, nous sentons et expérimentons que nous sommes éternels. Cette possibilité est au contraire exclue par Nietzsche qui a évincé la « Monade des monades » leibnizienne-hégélienne: « Dieu est mort », « il n'y a pas de faits, mais seulement des interprétations », parce qu'il n'y a plus de point de vue du meilleur, ou plutôt, parce que c'est moi seul, désormais, qui a à déterminer le point de vue du meilleur. La fable du surhomme érige ainsi une nouvelle monade suprême, capable de « voir le monde par *le plus grand nombre d'yeux possible* »²¹.

Toute monade est un « miroir vivant de l'univers »; à cette formule célèbre de Leibniz, Henry a fait directement écho: « Sentir, c'est faire l'épreuve, dans l'individualité de sa vie unique, de la vie universelle de l'univers » – à une différence près, cependant, mais de taille: ici, le *pathos* rompt avec toute métaphysique de la représentation. En effet, la monade henryenne ne reflète plus, mais *fait l'épreuve affective*: nous avons affaire à ce qu'on pourrait appeler un perspectivisme purement pathique. Mais cette expression a-t-elle un sens, si le mot même de « perspectivisme » renvoie littéralement au champ du voir, à une prise de vue opérée par un regard intentionnel qui s'élance à travers l'espace (*per-spicere*)? Un perspectivisme acosmique, sans perspective, serait une contradiction dans les termes. Si la réduction radicale à l'immanence exige la mise hors-circuit de tout voir ekstatique, il paraît alors impossible à une monadologie de la pure auto-affection de ne pas exclure l'optique traditionnelle du moi-microcosme, qui s'était perpétuée depuis Leibniz jusqu'à Husserl. Or, pour savoir ce qu'il en est, il s'agit d'interroger le statut phénoménologique qu'il convient d'accorder à l'*ekstasis*. L'alternative est la suivante: ou bien l'originare circonscrit par la réduction s'identifie strictement à l'auto-affection, et alors la monade henryenne privée de fenêtre ekstatique; ou bien l'originare se partage, dans son essence même, entre une double activité de venue en soi et de sortie de soi, de telle sorte qu'une transcendance dans l'immanence

21 Nietzsche F., *La volonté de puissance*, op. cit., t. II, livre III, § 581, p. 215, cf. aussi § 493.

déclôt d'entrée de jeu l'immédiateté pathique en y ouvrant l'éclaircie d'un monde. Les textes de Henry nous permettent-ils de la trancher ? Ceux-ci présentent un certain flottement. Le plus souvent, l'horizon du visible n'a aucun droit de cité dans la sphère originaire, qui est définie comme le propre de la vie pure. Le voir ekstatique est déclaré « trompeur ». La vie n'a pas besoin du monde pour venir en soi, elle s'accomplit *avant* (au sens non pas chronologique, ni logique, mais phénoménologique) le monde et elle assure la matérialisation de celui-ci. Mais il arrive aussi que la vie et le monde soient considérés comme les deux modes originaux de l'apparaître, presque sur un pied d'égalité. *Qu'est-ce donc qui est précisément originaire dans notre propre expérience vécue ?*

Nous allons risquer une hypothèse, correspondant au second membre de l'alternative que nous venons d'évoquer. Cette hypothèse est celle de la *co-originarité* du *pathos* et de l'*ekstasis*, ce qui revient à penser l'identification de l'originaire à la donation du monde-de-la-vie (*Lebenswelt*). La critique du monisme ontologique a établi qu'il n'y a pas de monde concret sans vie ; or, notre hypothèse suppose qu'aucune vie ne se donne sans du même coup se soumettre à un évidement ontologique, alors même que l'accomplissement du *pathos* ne doit absolument rien à une telle opération ekstatique. Il arrive à Henry, en particulier dans ses réflexions sur l'esthétique et la culture, de faire valoir une opposition qui n'est plus celle du pur *pathos* et de la pure *ekstase*, mais bien plutôt celle de la sensibilité comme donation du monde-de-la-vie et de l'objectivisme du monde-de-la-science : « En définissant de la sorte un monde-de-la-science comme le seul monde vrai et réel, [l'objectivité galiléenne] [...] éliminait tout ce par quoi ce monde est un monde esthétique »²². Or, ce monde esthétique s'identifie effectivement au monde-de-la-vie, dans lequel s'enracine toute superstructure abstraite : « Ce monde-de-la-science, peuplé d'idéalités abstraites repose en réalité sur le monde-de-la-vie, monde sensible, monde du froid et de la faim, de l'angoisse et de la beauté, des couleurs et des formes »²³. Dans ce syntagme de « monde-de-la-vie », ne pourrions-nous reconnaître une expression de la « structure monadique de l'être » entendue comme donation unitaire et co-originaire du *pathos* et de l'*ekstasis* ? Henry

22 « Kandinsky et la signification de l'œuvre d'art » in *Phénoménologie de la vie*, III, Paris, PUF, 2004, p. 210.

23 *Ibid.* p. 226.

identifie le monde réel à la *Lebenswelt*, qui n'est point la nuit du pur *pathos*, mais un horizon vivant de lumière et de visibilité : « Le monde réel, ce monde-ci donc, est composé de formes et de couleurs, tout comme un tableau »²⁴. Ce serait un contresens que de croire que Henry aurait cherché à dissoudre le monde de la sensibilité ou à l'engloutir dans une obscurité acosmique. Il s'est bien plutôt efforcé de sauver le monde du naufrage objectiviste, en le rapatriant sur la terre ferme de la vie. Michel Henry aimait trop l'expérience esthétique et était trop peu indifférent aux ravages de la barbarie, pour vouloir mutiler la sensibilité en lui barrant tout accès ekstatique au monde des couleurs, des formes, des sonorités, des esquisses qui se croisent et se répondent, au monde terrestre des apparences. Ainsi, l'hypothèse de lecture que nous risquons ici nous conduit à voir dans la monadologie henryenne une monadologie de l'ipséité telle qu'elle se reçoit dans sa naissance au monde-de-la-vie. Ce qu'elle s'attache à décrire, c'est l'expérience inaugurale de la réalité sensible, illustrée par ce fameux passage de la *Seconde promenade* :

La nuit s'avavançait, j'aperçus le ciel, quelques étoiles et un peu de verdure. Cette première sensation fut un moment délicieux. Je ne me sentais encore que par là. Je naissais dans cet instant à la vie, et il me semblait que je remplissais de ma légère existence tous les objets que j'apercevais. Tout entier au moment présent, je ne me souvenais de rien [...]»²⁵.

Si ce récit peut se lire comme une description de la phénoménalité dans son surgissement originaire, il y a alors lieu de penser que l'originaire ne s'épuise ni dans la pure *ekstase* – comme le prétendait le monisme ontologique –, ni dans le pur *pathos* privé de fenêtre sur le monde – comme le soutiendrait un « monisme pathique », qui ne serait qu'une réplique inversée du monisme ontologique. Nous estimons qu'il y a donc bien, chez Henry, une pensée de la structure unitaire du monde-de-la-vie, dans laquelle il serait permis de voir une radicalisation des analyses de la *Krisis* ou même de l'esthétique transcendantale kantienne²⁶. Mais pourquoi Henry n'a-t-il jamais envisagé explicitement l'hypothèse d'une

24 *Ibid.* p. 239.

25 Rousseau J.-J., *Les rêveries du promeneur solitaire*, Paris, GF, 1997, p. 68.

26 Pour rendre plus manifeste la richesse infinie du monde-de-la-vie pré-objectif et son irréductibilité absolue au concept, nous renvoyons à la théorie des phénomènes saturés – qui désigne un débordement de la constitution intentionnelle par un surcroît d'intuition sensible – développée par J.-L. Marion.

co-originarité pathico-extatique²⁷? La principale raison nous paraît résider dans son refus inébranlable de toute concession au monisme ontologique, dont la déconstruction a été entreprise par l'*Essence de la manifestation*.

Pourquoi une apologie de l'Individu monadique? Cela ne reviendrait-il pas à se faire le complice de l'individualisme qui tendrait, dit-on, à désintégrer nos sociétés d'Occident? Paradoxalement, Henry nous conduit à répondre par la négative: en réalité, ce phénomène sociologique et historique complexe qui marque notre temps implique l'oubli de l'Individu véritable et a pour corrélat le règne de la fausse monade «sans porte, ni fenêtre». Si l'individualisme règne, c'est parce que nous n'habitons pas authentiquement le séjour originaire de notre individualité, parce que nous passons notre temps à fuir notre moi véritable. Or, l'esquive de soi s'enfonce dans la souffrance qui désespère de se renverser en jouissance, selon cette loi élémentaire de la vie que Henry a su mettre en lumière. «Si le suicide est permis», écrivait Wittgenstein, «tout est permis [...] Ceci jette une lumière sur la nature de l'éthique. Car le suicide est, pour ainsi dire, le péché élémentaire [...]»²⁸. Si la tentation du suicide menace tout homme, du fait que vivre, c'est d'abord avoir à se souffrir soi-même, l'éthique ne devrait-elle pas consister alors dans un travail pratique sur soi permettant la conversion de la souffrance en jouissance? Qui se suicide était déjà mort, disait Spinoza. Or, le premier critère de non-mort, nous suggère Henry, réside dans la capacité constante à se réjouir de naître, ici et maintenant, au monde-de-la-vie, à travers la mise en oeuvre active des pouvoirs corporels ou spirituels qui nous sont donnés. Pour résister à la menace de la mort, je dois donc adhérer de toutes mes forces à la Vie, m'unir à la Source absolue qui jaillit du fond de ma chair, la laisser déployer librement son oeuvre. Le terme de «monade» désigne ainsi une tâche éthique d'unification du moi vivant avec et dans la Vie créatrice, tâche qui trouve sa possibilité transcendante dans le fait indestructible

27 Cette co-originarité, rien, *a priori*, n'exclurait la possibilité de la penser, par analogie avec l'interprétation heideggérienne du *Kantbuch*, au moyen d'une reconduction de la donation de la *Lebenswelt* à une imagination transcendante qui désignerait l'unité modale de l'*ekstase* et du *pathos* comme entrelacement de vérité (dépli) et de non-vérité (pli).

28 Wittgenstein L., *Carnets 1914-1916*, 10.7.17, Paris, NRF, p. 167.

que je me reçois originairement dans l'étreinte pathico-ekstatique du monde-de-la-vie.

Résumons l'ensemble de notre propos en trois points :

1. La monadologie de Henry, loin de surgir *ex nihilo*, se situe dans un rapport d'héritage critique avec les pensées de Leibniz, Hegel, Nietzsche et Husserl. La généalogie que nous n'avons fait qu'esquisser ne vise pas à faire dériver la phénoménologie matérielle de l'idéalisme, mais plutôt, comme le dit magnifiquement Saint Paul, à engloutir le mort – les systèmes ruinés – dans la Vie.
2. L'obligation méthodologique d'écarter toute *ekstasis* pour thématiser l'affectivité pure ne doit pas nous leurrer : d'une part, l'Individu vivant ne saurait se dépouiller de son être-au-monde comme l'âme platonicienne se défait du corps qui l'emprisonne ; d'autre part, il nous semble fécond de lire Henry en privilégiant non pas le dualisme de la vie et du monde, mais bien plutôt l'opposition du monde-de-la-vie et de l'objectivisme sous toutes ses formes – sans craindre de transgresser la lettre de sa pensée.
3. L'apologie d'une monadologie radicale se justifie comme tâche de résistance esthétique et éthique à l'individualisme, qu'il nous faut surmonter pour accéder à une authentique société d'Individus.