

L'universel et l'individu: l'héritage de l'idéalisme dans l'œuvre de Michel Henry¹⁾

Yukihiro HATTORI

1/ La critique de l'idéalisme

Dans *L'essence de la manifestation*, la tentative henryenne de surmonter la philosophie occidentale, qualifiée de « monisme ontologique », se concentre sur la critique de l'idéalisme allemand, qui suppose l'objectivation de l'universel. En quoi consiste l'essentiel de l'idéalisme? Soulignons-en les trois points essentiels.

En premier lieu, ce qui fait le propre de l'idéalisme, c'est de considérer l'essence de la réalisation de l'être et de tout ce qui est comme « division ». Dans le cas de Fichte, par exemple, dans son *Initiation à la vie bienheureuse*, on peut lire que l'être, qui est absolu, autonome et identique, se sépare de lui-même et se divise lui-même pour « exister » et devenir effectif. La réalisation de l'être requiert un tel processus de division interne d'avec soi, qui conditionne tout ce qui existe. Si exister ou se réaliser c'est bien « apparaître », alors tout qui apparaît doit se séparer et se diviser. La séparation, la division, le redoublement, c'est-à-dire en somme l'auto-déchirement d'avec soi de l'être, n'est rien d'autre que l'essence de la manifestation de tout étant possible, disjonction qui constitue, selon Henry, le présupposé constant de l'idéalisme. Il est vrai que, pour Fichte, et aussi pour Schelling, l'absolu précède principalement une telle division, mais, pour se réaliser lui-même, il doit aussi se diviser lui-même. Et cela parce que la finitude de la conscience exige la détermination

du soi par la réflexion, alors que l'infini demeure en soi sans sortir de lui-même.

Le deuxième trait caractéristique tient au fait que l'idéalisme prend la division pour un seul mode d'apparaître de tout ce qui est, c'est-à-dire, non seulement de tout objet, mais aussi et surtout du sujet lui-même, qui est dans son essence un existant singulier. Si la division est la position de ce qui apparaît devant le sujet, ce sujet ne cesse alors de se poser devant l'objet, en prenant distance par rapport à lui. Il est donc désormais ce pouvoir fondamental à l'origine de l'établissement d'une distance, à partir duquel l'objet est présent. L'établissement du rapport à l'objet est le sujet lui-même, la « conscience » elle-même. Henry écrit : « La conscience est elle-même cette relation comme telle »²⁾, et « le sujet est l'être de l'objet »³⁾.

Subjectivité comme surgissement du rapport, la conscience est essentiellement la condition de la possibilité de l'apparaître de tout objet, et ainsi, elle se confond avec l'objectivité de l'objet. En tant que « poser devant », « se diviser », « se séparer », « se redoubler », et ainsi « prendre distance », la conscience coïncide avec le mode d'apparaître de tout objet, et donc avec l'objectivité. Pour s'apparaître à elle-même, la conscience ne va pas sans se diviser elle-même, et c'est en ce sens-là que la subjectivité du sujet peut identiquement être dite l'objectivité de l'objet. Henry reformule une phrase de la *Critique de la raison pure*, en disant que « les conditions de la possibilité des objets d'expérience ne sont rien d'autre que les conditions subjectives de la pensée »⁴⁾. Sous l'assimilation pure et simple de la subjectivité à l'objectivité, c'est le monisme ontologique qui persiste dans toute la tradition de l'idéalisme de Kant à Hegel.

Le troisième aspect essentiel consiste dans le fait que l'idéalisme procède à l'« abandon » des éléments singuliers à l'universalité idéale sous le mouvement de l'objectivation. Quelle est l'essence de l'objectivité? Elle réside dans l'action conçue comme l'acte de réalisation de ce qui est et par laquelle l'essence rend l'étant manifeste. Elle désigne donc l'acte de « médiation », qui est un mouvement d'objectiva-

tion. Si, pour Hegel, l'objectivation est bien la « médiation », Henry fait ressortir la médiation comme « la loi universelle de tout ce qui est » et par là comme « prétention à l'universalité »⁵⁾. L'objectivité se résume de la sorte à un mouvement d'objectivation, par laquelle tout ce qui est se rend manifeste dans la conscience. La conscience consiste à réduire par son mouvement du retour à soi les éléments singuliers et individuels de l'objet, mais aussi et surtout du sujet, à elle-même. Lorsque l'objectivation, qui ne cesse de *désirer l'universalité concrète*, réduit toute réalité particulière à l'auto-déploiement de l'universel en la conservant au sein même de l'universalité de l'Idée, il en résulte l'« abandon de toute réalité effective »⁶⁾ et de l'existant singulier comme un des résultats principaux de l'idéalisme.

Par conséquent, ce qui caractérise l'idéalisme, d'après *L'essence de la manifestation*, c'est de considérer le mode d'apparaître comme une division, qui, en tant qu'objectivation, identifie la subjectivité à l'objectivité et, en fin de compte, prétend à l'universalité pour y intégrer toute la singularité de l'individu. Ce dernier moment de l'idéalisme, Henry l'envisage dans son analyse originale de Marx, en commençant par la lecture de la *Critique de la philosophie de l'État de Hegel*. C'est à travers « la question de l'entrée de l'individu dans l'universel »⁷⁾ qu'il tente de saisir l'essentiel de l'idéalisme.

Il s'agit ici de comprendre l'essence idéale et objective de l'universalité hégélienne par rapport à la réalité singulière. Il va sans dire que Henry n'ignore à aucun moment que l'universalité hégélienne se présente avant tout comme universalité concrète ou encore comme « identité du particulier et de l'universel », qui s'accomplit par la réalisation de l'Idée. C'est l'État qui s'exprime comme une telle identité, et Henry cherche à préciser un sens perdu de la réalité lors de l'établissement de l'État, considéré par Hegel dans ses *Principes de la philosophie du droit* comme l'Idée réelle, laquelle n'est autre que la réalité même de la société civile et de la famille.

Cette Idée réelle, Henry la considère, avec Marx, comme demeurant pourtant

objective. L'identité du particulier et de l'universel en question nous conduit à une discussion qui porte sur celle de l'intérêt privé et de l'intérêt général. L'être de celle dernière question s'éclaire comme l'« affaire générale [universelle] » [*allgemeine Angelegenheit*] de l'État, qui n'est autre que l'idéalité politique. En traitant d'un commentaire de Marx concernant une analyse hégélienne de cette « affaire générale » — critique qui constitue, aux yeux de Henry, l'« apport philosophique le plus essentiel »⁸⁾ de Marx —, Henry se propose, à l'encontre de l'analyse hégélienne, de montrer qu'il s'agit en réalité d'un rapport « abstrait » du particulier et de l'universel.

Henry souligne que la généralité de l'affaire générale *n'existe pourtant pas en soi*, et n'est ni substantielle ni par soi-même concrète, parce que son être s'édifie et « ne prend forme que dans et par sa relation aux individus dont elle est l'affaire »⁹⁾, en étant leur œuvre consciente. Si la généralité de l'affaire générale s'enfermait dans l'idéalité d'un genre autonome et suffisant comme généralité comme telle, elle devrait être « abstraite » pour Hegel, et c'est pourquoi, afin d'être concrète et effective, la généralité se rapporte aux œuvres conscientes des individus, ou encore à leur pour-soi.

Le pour-soi des individus ne désigne néanmoins plus la subjectivité concrète des individus, mais la « subjectivation de l'essence universelle », et par là un devenir-pour-soi de l'être-en-soi de l'universel, parce que l'affaire générale existe *déjà* en soi, préalablement aux individus, et qu'il est possible de subsumer n'importe quoi sous ce qui a réellement conscience de l'affaire générale, que ce soient les hauts dignitaires, les bureaux, ou les gouvernants, etc. C'est l'universel qui a besoin des individus, non pas inverse, et dans cette simple « revendication » de ce mouvement de l'universel en vue de sa réalisation, l'« existence » de l'affaire générale n'est alors considérée, comme l'a vu Marx, que comme *formelle*, et non pas comme *substantielle*. Si l'universalité de l'affaire générale apparaît « abstraite » aux yeux de

Henry, c'est qu'elle se trouve « hyostasiée » comme existant hors de la vie effective et quotidienne de la société civile, et ainsi comme indifférente aux individus concrets et réels.

Dans le devenir-pour-soi de l'être-en-soi de l'universel, l'individu n'est au fond qu'un moment de ce mouvement, à savoir de l'objectivation de l'universel; et donc la subjectivité du sujet s'explique comme « processus d'auto-position par lequel l'Idée se phénoménalise en s'opposant à soi sous forme d'objet »¹⁰. Lorsque Henry confirme dans sa lecture de Marx que la subjectivité est l'objectivation, l'opposition, l'extériorisation, c'est cette subjectivité ekstatique qui est remise en cause. Si la tentative hégélienne de surmonter le formalisme lui apparaît insuffisante, c'est que la subjectivité ekstatique « laisse être ce qui est dans l'extériorité et comme extérieur »¹¹. Tant que le processus d'auto-position opère le déchirement de l'être et de son existence, de l'en-soi et du pour-soi, ce qui demeure en amont de cette auto-position, ce n'est qu'un sujet vide.

2/ De l'universel à l'individu vivant

La mise en question de l'essence « abstraite » de l'universel dans la critique henryenne de l'idéalisme nous mène ainsi à affirmer le caractère « vide » de la subjectivité du sujet, privée de sa vie concrète et réelle. L'individu ne peut acquérir sa réalité qu'au sein de l'objectivation de l'universel, et sans cela elle serait formelle et vide.

L'essence de l'individu se réduit préalablement au processus d'objectivation de l'universel, qui est pourtant indifférente à la réalité concrète et individuelle. C'est en ce sens-là que l'universalité hégélienne peut être dite « abstraite », malgré sa concrétisation constante. Derrière la critique henryenne de l'universalité, se trouve assurément sa lecture de Marx, qui insiste sur la réalité irréductible de l'individu à

travers ses textes de 1842, 44 et surtout 45. En soutenant par avance que la volonté libre qui se présente comme développement de l'essence universelle de la volonté, enferme néanmoins une « structure monadique »¹²⁾—laquelle constitue l'enjeu fondamental de la lecture henryenne de Marx—, Henry s'efforce de préciser le sens proprement concret et réel de l'activité individuelle et vitale, telle qu'elle se fait jour dans le « besoin » et dans le « travail », activité qui joue le rôle d'un fil conducteur dans l'analyse de Marx. Cependant, cette structure monadique de l'individu est si intérieure et si pure qu'elle échappe par principe à la description de Marx lui-même.

Il s'agit donc de parvenir à l'éclaircissement de la structure monadique de l'individu, dont relève le « besoin » vital, et qui constitue la société civile chez Hegel. Henry affirme que, si l'intérêt général ne peut se définir qu'à partir de tous les individus dont il est l'intérêt, « la conscience de cet intérêt et l'action en vue de le réaliser sont chaque fois celles de ces individus ». Le besoin ne se laisse pourtant pas réduire en son essence au processus du déploiement effectif de l'universel, qui n'est autre que l'objectivation, parce que le besoin *se donne à lui-même* avant d'être *visée vers* ce dont on a besoin. En considérant l'acte du besoin vers ce dont il manque comme « projet », Henry affirme que c'est précisément « avant le projet de se nourrir », « avant le projet de se vêtir », qu'« il y a le froid, l'expérience subjective concrète du malaise »¹³⁾.

Avant de se dépasser lui-même vers ce dont il a besoin au sein du processus de l'objectivation, l'individu ne cesse d'éprouver immédiatement comme tonalité affective cet acte lui-même de vouloir. Le besoin est vécu *avant* de se rapporter à un objet. Il faut donc dire que le besoin n'est plus, comme Hegel, un « besoin pris comme un universel », mais un « *besoin subjectif* »¹⁴⁾, au sens où sa satisfaction s'accomplit originairement au sein de l'épreuve immédiate de son acte de vouloir lui-même.

Il s'ensuit que, loin d'être vide, la subjectivité du sujet désirant relève essentiellement de ce besoin subjectif, qui se réalise dans sa satisfaction immédiate et in-

terne sans se diviser, ni s'assimiler à l'objectivation. Une telle relation immédiate du besoin avec lui-même précède toute médiation et, par là, son ipséité en tant que telle ne constitue rien de moins que le sens fondamental de l'individu. Si l'universel requiert des individus pour se réaliser, c'est qu'ils portent alors en eux-mêmes leur réalité propre comme besoin, et celui-ci, qui appartient à la réalité de l'individu, se réalise dans son rapport immédiat avec lui-même sans que soit requise aucune intervention de l'objectivation. Car tout acte d'objectivation ou de position se donne et se reçoit lui-même dans sa réceptivité immédiate, dans sa passivité radicale à l'égard de lui-même. Henry écrit dans son article: « Singularité et individualité appartiennent à l'effectivité phénoménologique de l'être, à sa donation concrète, et c'est pourquoi Hegel n'a pu méconnaître ces caractères ontologiques, mais il les falsifie d'emblée en les interprétant comme des moments du processus de développement de l'universel lui-même, c'est-à-dire de la pensée »¹⁵). Si le besoin accomplit son individualité avant d'être intégré à l'objectivation de l'universel, ce n'est plus au désir d'universalité que le besoin se réfère, mais bien plutôt au désir d'individualité.

L'individu, qui n'est plus un mode de l'universel, doit être ici considéré comme « Soi transcendantal »¹⁶) irréductible à tout autre. Il s'oppose pourtant à l'« Unique » de Stirner, puisque celui-ci ne saurait se réaliser sans le « pouvoir de se poser lui-même », qui est, aux yeux de Marx-Henry, identique à l'esprit hégélien¹⁷). L'individu n'est alors pas « unique », mais « monadique » ou encore « vivant ».

La prise en compte du besoin subjectif en vue de l'éclaircissement de l'individu vivant, dont l'analyse repose entièrement sur celle des concepts d'immanence et d'affectivité dans *L'essence de la manifestation*, nous ramène assurément à établir la distinction entre deux sphères hétérogènes: l'objectif et le subjectif, la médiation et l'immédiat, la transcendance et l'immanence. Au regard de cette distinction, en laquelle se marque la duplicité de l'apparaître, il convient de remarquer qu'elle signifie, du même coup, la distinction de *deux modes de réalisation*, qui supposent

l'« hétérogénéité ontologique »¹⁸⁾ de deux réalités, l'une appartenant à l'ipséité de l'individu et l'autre appartenant à l'idéalité de l'universel.

Si l'universel exige l'auto-position, l'auto-objectivation pour produire par lui-même la réalité concrète, l'individu vivant demeure en revanche foncièrement étranger à une telle division pour parvenir à sa propre réalité. Et ce dernier mode de réalisation, Henry le considère comme « travail vivant », « activité réelle », ou encore « *praxis* », qui constitue l'enjeu principal de sa confrontation avec l'universalité hégélienne, dont la figure ultime se dit comme « pensée », comme « *theoria* ». L'individualité de l'individu n'est plus comprise à partir de la pensée, mais de la praxis.

3/ De l'individu vivant à la totalité immanente

Toutefois, comment l'individu vivant purement identique porte-t-il en lui-même sa réalité propre, lui qui est particulier, déterminé, et articulé, sans faire appel à aucune position, à aucune division? D'abord, il importe de rappeler que l'ipséité pure de l'individu vivant n'est pas simplement formelle, mais *matérielle* en un sens tout différent de Marx, pour autant que, loin d'être liée à l'extériorité de la nature comme chez Marx, la « matérialité » de l'ipséité vivante se confond avec la multiplicité intérieure des besoins individuels. La réalité est « une réalité brisée, multiple, plurielle »¹⁹⁾, et l'ipséité de l'individu comporte, pour ainsi dire, d'ores et déjà la pluralité, les modalités multiples des besoins comme matière intérieure, ou comme contenu en puissance et virtuel. « La subjectivité comme subjectivité monadique [...] est l'unité subjectivée de ces puissances elles-mêmes subjectives [...] qui sont ces besoins »²⁰⁾. Le besoin est toujours au pluriel, et il est en puissance; et il est la puissance elle-même comme force vitale, qui ne s'identifie pourtant pas à la volonté aveugle comme *Je veux* privé de son ipséité, mais qui est vécue dans son épreuve immédiate comme *Je peux*.

Ces besoins multiples et virtuels ne cessent de s'effectuer comme le travail vivant, qui porte en lui-même la « pluralité qualitative des travaux des différents individus »²¹⁾. Par conséquent, le mode de réalisation propre à l'individu vivant, ou aux « individus vivants »²²⁾ est l'« actualisation des potentialités subjectives de la vie individuelle »²³⁾, ou l'« actualisation des potentialités motrices de la subjectivité individuelle »²⁴⁾. C'est ainsi que, pour parvenir à la réalité, il substitue à l'objectivation de l'universel l'actualisation des potentialités de l'individu vivant, et son « venir en soi » se propose en lieu et place du devenir-pour-soi de l'être-en-soi de l'universel.

Cependant, comment l'individu porte-t-il en lui-même la multiplicité des besoins particuliers et donc déterminés dans son ipséité immédiate? Dans *L'essence de la manifestation*, Henry a déjà mentionné une telle multiplicité au sein même de l'ipséité pure, en disant que le sentiment vécu est « toujours un sentiment particulier », et cela en raison de son essence comme « une conséquence de l'affectivité elle-même »²⁵⁾. Car, soulignons-le, l'épreuve immédiate de l'individu surgit d'abord comme sentiment d'être-rivé-à-soi-même, de ne pas aller en dehors de soi-même, de ne pas pouvoir se défaire de son propre être, de ne pas se jeter hors de soi-même. Cette impossibilité irrésistible s'éprouve comme se-souffrir-soi-même, et comme sentiment *néгатif* de soi. Le contenu de l'épreuve immédiate se détermine déjà comme négative.

D'ailleurs, il faut dire qu'un tel « se-souffrir-soi-même » est identiquement « se recevoir soi-même », « s'affecter soi-même », « jouir de soi-même », et donc un sentiment *positif* de soi comme « jouissance ». Aussi longtemps que toutes les épreuves du soi sont déterminées et articulées en tant que souffrance et jouissance dans leur auto-réception, ou plus précisément dans leur auto-affection, cette différenciation immédiate de la tonalité affective constitue donc la particularité de l'individu sans aucune auto-position de l'universel. C'est à partir de la dichotomie de la souffrance et de la jouissance que s'expliquent principalement toutes les modalités multi-

ples de l'individu. Il est désormais possible de dire que l'ipséité de l'individu comporte sa pluralité et sa richesse de contenu, provenant de la dichotomie de la souffrance et de la jouissance, qui ne cesse de se produire dans l'auto-affection de soi-même. Et un incessant passage de la souffrance à la jouissance constitue un flux temporel qui en est comme l'historigène.

Une telle substitution de l'auto-affection de l'individu à l'auto-position de l'universel conduit en effet à redéfinir non seulement le sens du temps, mais aussi le sens de l'universalité. Après avoir dit que toute opposition objective présuppose une opposition subjective, à savoir la dichotomie de la souffrance et de la jouissance, Henry ajoute que « ce n'est pas tout »²⁶⁾: car l'opposition subjective ne présuppose pas seulement la pluralité des épreuves, « elle présuppose encore, écrit Henry, le fait que les vécus qui se distribuent ainsi entre des flux différents appartiennent en réalité, à titre de virtualités subjectives, [...] à *un seul et même flux* »²⁷⁾. Ce seul et même flux, comme potentialité subjective, Henry l'appelle la « vie ».

La vie, dite « omniprésente »²⁸⁾ à tous les besoins individuels, ne se confond cependant pas avec la vie telle que l'entend le romantisme allemand. Le contraste entre les deux concepts éclate notamment dans ce qui distingue la vie henryenne de la vie au sens du jeune Hegel. « La vie [...] n'est pas, comme chez Hegel, une essence universelle, transcendante à l'individu », et « ce fleuve de la vie » est pour Hegel « indifférent à la nature des roues qu'il fait tourner »²⁹⁾. Dans un ouvrage ultérieur, Henry reprend la même opposition à la vie hégélienne: « La vie apparaît alors comme une puissance impersonnelle, anonyme et, parce qu'exclusive de la singularité de l'individu, "universelle". [...] La vie universelle n'est pas seulement supérieure à l'individu, elle lui est étrangère et comme telle indifférente. C'est un flux impersonnel submergeant ce qu'il rencontre, étranger donc à tout ce qu'il recouvre, entraîne ou actionne. "A ce fleuve de la vie, dit Hegel, est indifférente la nature des roues qu'il fait tourner"³⁰⁾. » La vie comme « flux » n'est donc plus la totalité

objective, idéale, autonome, pré-existante et ainsi transcendante à l'individu, mais elle désigne bel et bien la totalité immanente à l'individu: « totalité monadique »³¹⁾.

Il importe ainsi de souligner que l'individu vivant n'est pas seulement ipséité pure, mais aussi et surtout totalité. Cette totalité n'est plus l'idéalité, mais elle s'identifie à l'individu lui-même. « C'est l'individu qui est la totalité³²⁾. » « La totalité, [...] c'est la subjectivité monadique elle-même³³⁾. » Il convient de dire que c'est à partir de l'épreuve immédiate que s'établit non seulement l'individualité concrète, mais aussi la « totalité concrète »³⁴⁾ comme vie. Si l'universalité objective se constitue dans l'Idée et son auto-position, la totalité concrète et monadique le fait alors dans la vie et son auto-affection. Si la réalisation de la première s'accomplit dans l'objectivation, celle de la seconde le fait dans l'actualisation des potentialités de la vie. C'est pourquoi l'universalité « ne s'entend qu'à partir de la monade »³⁵⁾.

En quoi consiste alors, plus précisément, la différence entre l'universalité objective de l'Idée et la totalité monadique de la vie? D'abord, l'analyse du « temps de travail » chez Marx montre d'une part que l'universalité objective consiste à rendre « commensurables » et « échangeables » tous les éléments qualitativement différents des travaux réels et vivants, en prenant leurs mesures en dépit de leur « hétérogénéité qualitative » et de leur « diversité irréductible ». C'est le « travail abstrait » qui sert à produire la valeur d'échange comme détermination quantitative et objective des travaux réels, et qui ne saurait s'accomplir sans nier leur particularité pour la réduire à son essence commune³⁶⁾. De l'autre, la même analyse affirme que la totalité monadique se compose de la diversité irréductible des travaux réels, et qu'elle n'appartient plus au temps objectif de travail abstrait, mais au « temps réel » de travail réel et vivant, qui est au fond « inquantifiable »³⁷⁾. C'est ce temps réel qui permet de créer la valeur d'usage et qui est immédiatement donné comme la « durée subjective de l'effort vécu »³⁸⁾.

En outre, et c'est le second point, si l'universalité objective est susceptible

d'être séparée des individus, il n'y a, au contraire, aucune division entre la totalité monadique et ses modalités particulières, car toutes sont vécues, pour ainsi dire, d'un seul coup. La durée subjective de la vie se donne elle-même comme flux, impression immédiate. L'individu n'éprouve donc pas seulement son individualité, mais aussi sa totalité monadique. C'est au sein de l'unité de la multiplicité des besoins que se trouve décrite avec le plus de relief une telle relation immédiate de la totalité et de la particularité, de la vie et des individus: « Car le besoin, tel que l'entend Marx, ne désigne pas seulement une détermination de la vie, [...] il est plus profondément le lien de toutes ses déterminations, leur *intérieurité réciproque* sur le fond de leur immanence essentielle, le mouvement même de la vie³⁹⁾. » Cette relation, qui se déploie ultérieurement dans la lecture de l'évangile johannique comme *intérieurité réciproque* de la vie et du vivant⁴⁰⁾, rend possible l'intersubjectivité des individus vivants. En effet, Henry écrit: « L'Être-avec est un faire-ensemble et repose sur lui. Comme l'être, l'intersubjectivité trouve son essence originelle dans la praxis. C'est à partir des cheminements intérieurs de la subjectivité corporelle et de ses prescriptions impérieuses que s'organise dans le couple, dans la famille, dans le clan, et chaque fois comme modalité déterminée de la praxis, toute humaine co-présence⁴¹⁾. »

Pour autant que la praxis de l'individu vivant s'accomplit dans sa multiplicité que fait en elle le venir-en-soi de la vie, et qu'elle ne cesse de s'y livrer pour s'intégrer au sein de l'unité de la totalité monadique, la prétention de l'individu à l'individualité, loin de privilégier leur solitude, s'identifie en dernier ressort avec la prétention des individus à la « communauté ». C'est ainsi que le désir d'universalité s'approfondit, en passant par le désir d'individualité, jusqu'au désir d'une « universalité » purement immanente⁴²⁾.

4/ l'héritage de l'idéalisme

De ce qui précède, nous pouvons conclure que c'est à partir de la vie (et non pas de l'Idée), ou à partir de l'individu (et non pas de l'universel), que Henry entreprend d'atteindre la réalité en même temps que sa structure universelle. Ici s'imposent toutefois deux questions:

Premièrement, comment déduire, à partir de la totalité monadique, l'universalité objective? Comment passer de la vie immédiate au savoir ou au concept dans son essence comportant la médiation? Certes, dans le *Marx*, en s'appuyant sur un processus d'auto-négation de la vie, Henry y répond, sous les titres de la « genèse des idées » et de la « genèse transcendantale de l'économie ». Mais, l'effort permanent de Henry pour y parvenir ne suffit pas, nous semble-t-il, à expliquer la genèse de l'universalité objective à partir de la totalité immanente.

Deuxièmement, comment comprendre la réalité de *la nature* et son altérité dans le cadre de la réalité de la vie immanente? En effet, la réalité de la vie n'est rien d'autre que la réalité du soi, et non pas de ce qui est autre que lui-même. La réalité est assurément la réalité d'individu, mais cet individu vit dans le monde et auprès d'autres individus. Certes, Henry déploie une investigation sur le monde de la vie, et aussi sur la communauté intersubjective de plusieurs vivants, qui s'accomplit dans le « co-pathos ». Mais, il le fait en se passant de l'explicitation du sens de la réalité de l'extériorité⁴³. Si l'extériorité se montre d'abord comme l'univers matériel, le mot « matériel », qui signifie l'être sensible, se réduit au pouvoir de s'ouvrir à l'être extérieur⁴⁴, et donc un côté passif de l'homme à l'égard du matériel n'est pas pris en vue. C'est pourquoi Henry peut écrire que l'adjectif « matériel veut dire "subjectif" », à la place d'« objectif » et de « sensible »⁴⁵.

La reconduction du matériel au subjectif permet de voir que le monde matériel

n'est que le produit de la vie subjective elle-même, et que cette vie est à son tour considérée comme « naturant invisible sis dans la subjectivité radicalement immanente de la praxis »⁴⁶⁾. Certes, la vie est passive, mais cela exclusivement à l'égard d'elle-même, non pas de ce qui lui est extérieur et hétérogène. D'où vient cette affirmation constante de Henry, selon laquelle la vie est dans son essence la « vie spontanée immédiate »⁴⁷⁾.

Il est vrai que la vie spontanée rencontre la « résistance » à l'égard du monde, comme l'a explicité la lecture henryenne de Maine de Biran⁴⁸⁾. Pourtant, il n'est pas possible de tirer de la passivité à l'égard de soi-même un sens passif de la résistance. Car, qu'on soit passif à l'égard de cette résistance, cela implique que la résistance du monde subordonne le sujet et le conditionne invinciblement. Cette subordination du sujet à l'autre ne va pas sans l'inversion du conditionnement de l'un sur l'autre, dans laquelle réside l'essence de la réalité matérielle. S'il en est ainsi, il apparaît alors absolument nécessaire d'expliquer ce sens de la passivité proprement sensible de ce qui est extérieur à partir de la passivité purement affective du soi-même.

La passivité proprement sensible, Marx l'a déjà vue dans sa critique de Hegel, en disant que l'homme sensible est « aussi un être *souffrant*, dépendant et borné »⁴⁹⁾; et donc, pour Marx, la sensibilité suppose la limitation de l'homme par la nature, non l'inverse. Même dans *L'Idéologie allemande*, qui joue un rôle essentiel à travers l'itinéraire de la lecture henryenne, la nature est bien saisie comme le monde matériel, qui détermine historiquement les hommes dans les « circonstances ». Marx écrit encore: « les circonstances font les hommes tout autant que les hommes font les circonstances »⁵⁰⁾. C'est ainsi que rien empêche de dire qu'il a bien conçu « un type de réceptivité aux circonstances »⁵¹⁾.

Si ontologiquement naïve qu'elle puisse paraître aux yeux de Henry, cette critique pourrait néanmoins valoir pour toute la tradition de l'idéalisme, lequel repose en principe sur le sujet libre, volontaire et souverain. À propos de cette passivité du

sensible, en réduisant dans son *Marx* le « sensible » à l'« affectif », et en substituant au « matériel » le « subjectif », Henry ne cesse d'intégrer la passivité sensible de la nature à la passivité affective du soi dans le cadre de l'épreuve immédiate, pour laisser indéterminé le sens de l'extériorité⁵²⁾.

On pourra alors se demander si le geste de refuser la passivité à l'égard de l'autre et de privilégier la subjectivité—fût-elle réelle—cela ne nous conduit pas paradoxalement à rejoindre l'idéalisme par une voie contournée, loin de nous rapprocher du matérialisme et même de la phénoménologie classique. En effet, partir de l'Idée ou partir de la vie, partir de l'auto-position de l'universel ou partir de l'auto-affectation de l'individu, ces deux chemins ne vont pas, nous semble-t-il, sans admettre le privilège décisif du soi au sein de leur « auto » (que ce soit celui de l'auto-position ou celui de l'auto-affectation), qui recueille et intègre toute altérité dans sa mêmeité. C'est en ce sens-là que le « vitalisme » phénoménologique de Henry, en dépit de certaines dénégations de surface, peut néanmoins être dit recueillir silencieusement l'héritage de l'idéalisme.

Note

- 1) Conférence prononcée le 8 novembre 2017 à l'ENS de la rue d'Ulm, lors du colloque « Le Désir d'universalité. Rencontres internationales sur l'idéalisme ».
- 2) M. Henry, *L'essence de la manifestation*, PUF, 1963, p. 105.
- 3) *Ibid.*, p. 107.
- 4) *Ibid.*, p. 112.
- 5) *Ibid.*, p. 346.
- 6) *Ibid.*, p. 30.
- 7) M. Henry, *Marx*, tome. I, Gallimard, 1976, p. 73.
- 8) *Ibid.*, p. 49.
- 9) *Ibid.*
- 10) *Ibid.*, p. 51.
- 11) *Ibid.*, p. 52.
- 12) *Ibid.*, p. 42.

- 13) *Ibid.*, p. 207.
- 14) *Ibid.*, p. 294.
- 15) M. Henry, *Phénoménologie de la vie*, tome. III, PUF, 2004, p. 27.
- 16) M. Henry, *Du communisme au capitalisme*, Éditions Odile Jacob, 1990, p. 33.
- 17) *Marx*, tome. II, Gallimard, 1976, p. 26.
- 18) *Ibid.*, p. 207.
- 19) *Marx*, tome. I, p. 187.
- 20) *Ibid.*, p. 264.
- 21) *Marx*, tome. II, p. 160.
- 22) *Ibid.*, p. 193.
- 23) *Marx*, tome. I, p. 264.
- 24) *Marx*, tome. II, p. 239.
- 25) *L'essence de la manifestation*, *op. cit.*, p. 825.
- 26) *Marx*, tome. I, p. 219.
- 27) *Ibid.*, souligné par nous.
- 28) *Marx*, tome. II, p. 209.
- 29) *Ibid.*, p. 273.
- 30) M. Henry, « Le berger et ses brebis » (premièrement publié dans *Le Nouveau Commerce*, n° 94-95, 1995, p. 13-31), in *Phénoménologie de la vie*, tome. IV, PUF, 2004, p. 172. Cf. M. Henry, *C'est moi la vérité*, Éditions du Seuil, 1996, p. 152.
- 31) *Marx*, tome. II, p. 64.
- 32) *Ibid.*, p. 41.
- 33) *Marx*, tome. I, p. 263.
- 34) *Ibid.*, p. 265.
- 35) *Ibid.*, p. 275.
- 36) Cf. *Marx*, tome. II, p. 163-175.
- 37) *Ibid.*, p. 247.
- 38) *Marx*, tome. II, p. 162. Cette « durée » est « la temporalité subjective de la praxis réelle », « la temporalité subjective immanente », sur laquelle repose le temps « spatialisé » de travail abstrait (*Ibid.*).
- 39) *Ibid.*, p. 64, souligné par nous.
- 40) Cf. *C'est moi la vérité*, *op. cit.*, p. 89.
- 41) *Marx*, tome. II, p. 119.
- 42) Le mot « universalité » équivalent à la totalité de la vie paraît une fois dans *Marx*: « C'est le plein développement de sa vie individuelle [...] que désigne l' "universalité" de cette vie, c'est l'actualisation de toutes les potentialités constitutives de sa

- subjectivité propre. » (*Marx*, tome I, p. 210.)
- 43) Pour dénoncer l'« erreur du matérialisme », Henry écrit : « Il faut au contraire *concevoir cette réalité sociale et ses lois spécifique comme étrangères aussi bien à la sphère des représentations de la conscience qu'à l'univers matériel.* » (*Du communisme au capitalisme, op. cit.*, p. 42.)
- 44) Cf. *Marx*, tome I, p. 288 sq.
- 45) M. Henry, « Introduction à la pensée de Marx », in *Revue philosophique de Louvain*, tome. 67, n° 94, 1969, p. 242.
- 46) *Marx*, tome II, p. 355.
- 47) *Marx*, tome I, p. 215. La spontanéité de la vie peut également signifier sa liberté : « La liberté ne signifie ici pas autre chose que l'immanence de la vie » (*Marx*, tome II, p. 67.)
- 48) « En élucidant de façon radicale l'essence de l'action, [...] la pensée de Maine de Biran revêt une importance décisive pour toute interprétation sérieuse de Marx et d'une manière générale, du "travail matériel" » (*Marx*, tome I, p. 342, note 1.)
- 49) K. Marx, *Economie politique et philosophie*, in *Œuvres philosophiques*, tome. VI, traduit par J. Molitors, Alfred Costes, 1937, p. 76.
- 50) K. Marx, *Idéologie allemande*, in *Œuvres philosophiques*, tome. VI, p. 185.
- 51) P. Ricœur, « Le "Marx" de Michel Henry » (1978), in *Lectures 2, La contrée des philosophes*, Éditions du Seuil, 1992, p. 285.
- 52) Il nous semble qu'une telle attitude de Henry nous permet enfin de comprendre sa position à l'égard de l'histoire de la phénoménologie. Car, si le sens de l'extériorité en question se déploie d'une façon différente au sein de cette histoire—depuis la mise au jour phénoménologique de la *hylé* sensible par Husserl, en passant par l'analyse existentielle de la mort par Heidegger, jusqu'à celle de la sensibilité chez Levinas—force est de constater que Henry n'accorde aucune importance effective à ce contexte d'extériorité dans le cadre de sa phénoménologie de la vie.

