



Alter

Revue de phénoménologie

20 | 2012

Eros

Désir, négativité, spectralité : Michel Henry et le problème de l'érôs

Grégori Jean



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/alter/1030>

DOI : 10.4000/alter.1030

ISSN : 2558-7927

Éditeur :

Association ALTER, Archives Husserl (CNRS-UMR 8547)

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2012

Pagination : 55-73

ISBN : 978-2-95-223748-2

ISSN : 1249-8947

Référence électronique

Grégori Jean, « Désir, négativité, spectralité : Michel Henry et le problème de l'érôs », *Alter* [En ligne], 20 | 2012, mis en ligne le 01 juillet 2019, consulté le 28 juillet 2019. URL : <http://journals.openedition.org/alter/1030> ; DOI : 10.4000/alter.1030

DÉSIR, NÉGATIVITÉ, SPECTRALITÉ : MICHEL HENRY ET LE PROBLÈME DE L'ERÔS

Grégori Jean

La problématique de l'erôs dans la pensée de Michel Henry semble condamner le lecteur à une sorte d'hésitation quant à la place qu'elle y occupe. D'une part, ce qui frappe est son extrême marginalité. En effet, les textes qu'il lui consacre explicitement sont rares et se résument approximativement à la conclusion de *Philosophie et phénoménologie du corps* et aux paragraphes 39 à 43 d'*Incarnation* qui d'ailleurs en répètent l'essentiel – et pour cause, puisqu'une exploration des notes préparatoires à ce dernier ouvrage montre qu'alors qu'il les rédigeait, Michel Henry avait constamment sous les yeux la conclusion de son premier livre, dont il recopiait et commentait abondamment de larges passages¹. Mais d'autre part, et en contraste avec ce premier constat, il est difficile de se départir de l'impression qu'une « sexualité obscure » ne se contente pas de « parcourir le monde et de le transir » – selon une formule de *L'Essence de la manifestation*² – mais qu'elle parcourt et transite l'œuvre henryenne tout entière, à un point tel qu'aussi rares que soient les textes qu'il lui consacre explicitement, la problématique de l'erôs semble nous projeter au centre de son dispositif. Tout se passe donc comme si sa marginalité et le mode finalement aporétique sur lequel, nous le verrons, cette question de l'erôs se trouve envisagée, témoignaient *et* pour la nécessité *et* pour l'impossibilité, au sein d'une métaphysique de la « duplicité de l'apparaître », d'affronter l'érotisme sur le terrain

¹ Cf. Fonds Michel Henry, Université catholique de Louvain, *Plate-Forme technologique* « Fonds Alpha », Ms A 5-35.

² M. Henry, *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF, « Epiméthée », 1990, p. 570 : « Une sexualité obscure parcourt le monde et le transir ».

qui est le sien, signant en quelque sorte le recul de Henry devant l'exigence mais aussi le danger proprement phénoménologique de le faire.

Ce terrain, ce recul et ce danger, c'est la problématique du *désir* qui nous permettra dès maintenant de les circonscrire. Une note préparatoire à *Incarnation* la formule avec une grande simplicité :

L'érotisme nous apparaît comme [...] la tentative, la tentation de saisir la vie, de la voir, dans le monde. Tel est le désir, tel est son échec.³

Ainsi l'érotisme se trouve-t-il subordonné à la question du désir, et celle-ci reconduite à une problématique architectonique précise qui ne se confond ni avec une typologie des types d'apparaître et de leur structure eidétique, ni non plus avec celle de la fondation de l'un sur l'autre et de la dépendance ontologique de l'un par rapport à l'autre, mais qui interroge *la possibilité pour l'un d'apparaître dans l'autre et à travers lui*. Cette problématique, tranchant avec tout souci typologique ou fondationnel, et relative à la possibilité pour un mode d'apparaître d'apparaître non pas *en lui-même* mais *dans un autre* et précisément *à travers lui*, nous proposons ici de la nommer problématique du « *trans-paraitre* ». Ce que vise le désir, ce sur quoi il se fonde en tout cas comme désir proprement érotique, ne serait autre que *le transparaître de la vie dans le monde*, de sorte que son statut – sa réussite ou son échec – ne ferait qu'exprimer celui que l'on est prêt à accorder – ou non – à ce lieu intermédiaire, à cette « croisée » des modes d'apparaître, et finalement à la manière dont on traitera le « danger » en quelque sorte permanent qu'il fait peser sur la structure même de la « phénoménologie de la vie » – danger permanent qui explique précisément qu'il ne cesse de travailler sa mise en œuvre là même où il n'en est presque jamais question.

Dès lors, lorsque Henry écrit, dans la conclusion de *Philosophie et phénoménologie du corps*, que « l'intentionnalité sexuelle se heurte à un échec prescrit par l'ontologie »⁴, cette expression doit être entendue au sens fort : cet échec n'est peut-être pas tant la sienne que celui auquel la condamne l'ontologie henryenne pour autant qu'elle recule devant le règne du transparaître et, bien plus, ne cesse d'en conjurer l'effectivité phénoménologique lors même que, dans ses descriptions, elle se trouve contrainte d'en attester la réalité. D'où la structure de

³ Ms A 35-7-26025.

⁴ M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris, PUF, « Epiméthée », 1997, p. 298.

notre étude : nous voudrions commencer par indiquer la manière dont Henry, dès *L'essence de la manifestation*, pose mais neutralise le problème du transparaître et efface ainsi la réalité de l'expérience érotique derrière les « prescriptions de l'ontologie » ; puis nous tenterons de réinvestir, positivement cette fois et en nous appuyant sur un certain nombre de textes de jeunesse récemment édités, la question du désir dans son lien avec le type de « négativité » qu'elle nous engage à mobiliser, et de telle sorte que la question du transparaître nous achemine, dans un troisième temps, vers l'édification d'une « ontologie spectrale » ; enfin, nous concluons en indiquant en quoi la conjuration « métaphysique » d'une telle spectralité rejaillit *in fine* sur la conception henryenne de l'érôs et de son *langage*.

I. Le transparaître et les prescriptions de l'ontologie

Afin donc de circonscrire cette problématique du transparaître, reportons-nous d'abord à un passage précis du § 61 de *L'essence de la manifestation*, dans lequel Henry s'en saisit, mais d'abord au prisme de son impossibilité de principe :

L'essence originelle de la vie ne se lève jamais dans la transcendance et ne peut non plus se montrer en elle [...]. Rien de transcendant précisément, aucune entité, aucune détermination objective, ne la contient ni ne l'exhibe.⁵

Mais Henry fait un pas de plus en proposant, au fil d'une description du « masque tragique », de distinguer les étants qui se contentent de *ne pas laisser se phénoménaliser la vie dans le monde*, de ceux qui *phénoménalisent le fait qu'ils en sont incapables* :

Le masque n'exprime rien, en cela réside son pouvoir expressif infini. Il dit que, là du moins où se lève et fulgure sa présence nue, dans l'espace qu'il pétrifie, il n'y a rien à dire, rien qui concerne l'essence. Ce qu'il couvre et cache à notre vue n'est pas précisément ceci ou cela. Cette forme trop quotidienne, il ne la rejette pas pour une autre, plus héroïque, et la face qu'il tourne vers nous n'est plus tout à fait un visage. [...] Dans l'immobilité du masque, dans sa fixité effrayante, s'annonce ce qui précisément ne se manifeste pas en lui et ne peut non plus s'y manifester, l'élément radicalement autre dans son étrangeté foncière à tout ce qui revêt la forme de l'être-là, le non-visage.⁶

⁵ M. Henry, *L'essence de la manifestation*, op. cit., p. 568.

⁶ *Ibid.*, p. 569.

Bien entendu, il y aurait beaucoup à dire sur ce texte, notamment dans la lecture bien déterminée du monde grec dont il témoigne, mais nous nous contenterons ici de quelques remarques destinées à marquer ce qui s'y décide déjà en termes de conquête mais aussi de recul :

1/ L'intérêt du masque n'est pas d'exprimer la vie, mais de manifester *dans le monde la différence de la vie et du monde*. Aussi faut-il dire du masque ce que le § 45 disait de la pudeur : qu'en elle – et donc par lui – « l'homme éprouve sa différence d'avec l'être extérieur et étranger, et en prend conscience »⁷. Ce qui signifie que, pour Henry, *le visage exprime davantage la vie dans le monde que le masque qui le recouvre*, qu'il l'y manifeste par conséquent, et de telle sorte que le masque est justement revêtu pour neutraliser cette expression. Le visage d'un côté, le masque de l'autre, sont donc bien deux modalités phénoménologiques du transparaître : *transparaître de la vie dans le monde d'un côté, transparaître de la différence de la vie et du monde dans le monde lui-même de l'autre* – le premier menaçant le second. D'où la fonction du masque : recouvrir l'un pour laisser se phénoménaliser l'autre, et ainsi nous préserver du *brouillage*, de l'*ambiguïté*, du *mélange* précisément des modes d'apparaître, dont nous avons plus haut reconnu qu'ils caractérisaient pourtant le règne propre du désir.

2/ Or ce n'est pas seulement le visage qui, laissant transparaître la vie dans le monde, mélange les modes d'apparaître et rend ainsi impossible le transparaître *de leur différence irréductible*, mais bien, comme le reconnaît immédiatement Henry, *le corps lui-même*, et de telle sorte qu'il ne fait justement naître le désir que pour autant qu'il bloque la phénoménalisation de cette *différence* et maintient le phénomène dans son *ambiguïté* :

L'attitude que, par exemple, nous prenons devant notre corps, devant ce corps qu'on voit et qu'on peut toucher, ne le montre-t-elle pas suffisamment ? Car partout où ce qui apparaît laisse paraître en lui comme son envers ou le donne à deviner, là où il nous semble que se creuse, comme une fissure dans l'être sans paroles, le chemin vers l'intériorité de ce qui est vivant, se lève le désir, et ce que nous appelons la sexualité n'est que notre façon de percevoir dans l'effroi l'ambiguïté de ce qui ne se réduit plus tout à fait à lui-même.⁸

3/ Dès lors est-ce la question de l'échec du désir, et avec lui de l'érotisme, qui se repose avec d'autant plus d'urgence : le désir était

⁷ *Ibid.*, p. 482.

⁸ *Ibid.*, p. 570.

décrit plus haut comme la tentative et la tentation de voir la vie dans le monde, tentative et tentation vouées à l'échec en raison même de la duplicité de l'apparaître ? Or Henry dit ici explicitement qu'elle s'y montre, qu'elle y transparait par conséquent, mais de telle sorte que c'est le transparaître de sa différence d'avec le monde, que c'est sa « pudeur » qui s'en trouve recouverte. D'où le statut indécidable du désir : s'il se heurte ainsi à une impossibilité eidétique, le brouillage de la différence phénoménologique et la transgression de son architectonique dont il fait l'expérience en tant que désir n'en est pas moins, aussi illusoire soit-elle, tout à fait *effective*. On ne niera dès lors pas que le désir puisse échouer : mais son échec ne se situerait nullement dans l'impossibilité de se rapporter à son objet – le transparaître de la vie dans le monde, comme phénomène ambigu en raison du mélange phénoménologique dont il est le lieu –, mais dans sa suppression pure et simple, laquelle n'advient, conformément aux dires de Henry lui-même, que lorsque cette ambiguïté se trouve neutralisée. En ce sens, il n'y aurait aucun « échec » de l'érotisme, seulement un double échec à le maintenir contre sa propre disparition, et contre le devenir-univoque du phénomène ambigu auquel il se rapporte. Or c'est ce règne de l'ambiguïté que nous voudrions maintenant tenter d'aborder positivement dans les termes d'une « ontologie de la spectralité ».

II. Désir et négativité

Cette tentative de chercher chez Henry ce que l'on pourrait nommer une ontologie latente de la spectralité – qui doublerait, comme son envers, sa métaphysique de la duplicité de l'apparaître – se justifie, malgré tout ce qu'elle peut avoir de transgressif, par trois aspects de l'œuvre que nous tenterons de développer pour eux-mêmes.

Le premier est la manière dont, avant même d'en dénoncer l'impossibilité et l'échec, Henry *décrit*, dès *Philosophie et phénoménologie du corps*, le double versant, noétique et noématique, de l'expérience érotique. Sur son versant noématique, et dans un passage auquel feront non seulement écho les paragraphes plus haut commentés de *L'essence de la manifestation*, mais aussi, et explicitement, le § 39 d'*Incarnation*, Henry qualifie l'objet propre du désir de « mystérieux », d'« obscur », de « sacré » – ensemble de déterminations que vient synthétiser l'expression à plusieurs reprises employée d'« objet magique ». Or est magique, écrit Henry, un objet « dont tous les

caractères ne se recouvrent pas avec ceux du milieu ontologique dans lequel cet objet se manifeste pourtant »⁹. On ne peut illustrer et décrire plus clairement la problématique plus haut circonscrite : ce qui fait la magie du corps réside dans sa capacité à laisser paraître de la vie dans le monde, à l'y laisser transparaître par conséquent, et ainsi à constituer le lieu de la synthèse paradoxale des termes de la duplicité de l'apparaître.

Or c'est précisément cette ambiguïté propre au transparaître qui, par un effet en retour, permet à Henry de caractériser l'intentionnalité qui vise « l'objet magique », et ainsi le versant « noétique » du désir, comme « angoisse », « effroi », « fascination »¹⁰, « adoration »¹¹ ou encore « culte »¹². De cet ensemble de déterminations, nous dégagerons l'unité en nous appuyant sur une note préparatoire à *Incarnation* dans laquelle Henry décrit le désir comme un processus *incantatoire* :

Désir : tentative de saisir la vie de l'autre sur son corps objectif, pratique d'*incantation* pour [provoquer l']incarnation de [sa] chair réelle [dans son] corps objectif...¹³

Si nous nous proposons ici de retenir ce concept d' « incantation », c'est d'abord parce qu'il se rapporte intrinsèquement à l'idée du corps érotique comme « objet magique » – l'incantation étant justement définie comme un ensemble de paroles magiques mais aussi dire de gestes destinés à provoquer un effet « surnaturel » –, mais c'est aussi parce qu'il permet d'accentuer l'un des traits les plus frappants de la description de l'expérience érotique proposée par *Philosophie et phénoménologie du corps* : celui de nous faire pénétrer dans le champ du « fantastique ». Sans doute ce lien entre le fantastique et l'érotisme a-t-il souvent été noté, et d'abord par celui qui constitue en la matière l'une des références principales de Henry, à savoir le Kierkegaard du *Concept d'angoisse* : « Si l'on observe les enfants, on trouvera cette angoisse plus nettement caractérisée comme une recherche du fantastique, du monstrueux, de l'énigmatique »¹⁴. Mais

⁹ M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, op. cit., p. 297.

¹⁰ Cf. M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, op. cit., p. 300 ; *Incarnation*, op. cit., p. 292 ; « Art et phénoménologie de la vie », dans *Phénoménologie de la vie*, t. 3. *De l'art et du politique*, Paris, PUF, « Epiméthée », 2004, p. 293.

¹¹ M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, op. cit., p. 297.

¹² *Ibid.*, p. 301.

¹³ Ms A 35-1-25904 ; nous soulignons. Un passage de « Pour une phénoménologie de la communauté » parle aussi, à ce sujet, d'*invocation* : « La caresse suit à la trace le plaisir de l'autre, elle l'invoque » (dans *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, « Epiméthée », 1990, p. 176).

¹⁴ S. Kierkegaard, *Le concept d'angoisse*, trad. fr. P-H. Tisseau dans *Œuvres complètes*, Paris, éd. de l'Orante, 1973, tome VII, p. 144.

un tel rapprochement n'a justement de sens que parce que l'un et l'autre partagent la propriété de ne se déployer que dans un *règne intermédiaire*, une zone de limbes où le statut ontologique de l'expérience et de ses objets est à proprement parler *indécidable*. Nous pensons bien sûr ici aux travaux classiques de T. Todorov qui, dans sa fameuse *Introduction à la littérature fantastique*, caractérise le fantastique par « l'hésitation éprouvée par un être qui ne connaît que les lois naturelles, face à un événement en apparence surnaturel »¹⁵ – le fantastique *disparaissant* dès lors que cette ambiguïté se trouve « métaphysiquement » tranchée en faveur de l'un ou l'autre de ses termes. En ce sens, la proximité entre une telle approche du fantastique et la manière dont Henry se saisit du phénomène érotique – avant de le supprimer métaphysiquement en tranchant justement son ambiguïté constitutive – nous semble tout à fait patente. Mais il y a plus, et plus important.

Partons ici d'une série de notes préparatoires à *L'essence de la manifestation*. La première de ces notes, intitulée « Ego et néant », s'ouvre sur la question tout à fait décisive de « l'origine véritable de l'idée de néant », question à laquelle Henry, après avoir passé en revue un certain nombre d'expériences du néant ou du rien – dont celle, évoquée d'ailleurs à différentes reprises dans l'œuvre publiée, de l'absence du Christ dans son tombeau – répond de la manière suivante :

Ce rien, c'est l'absence de l'Ego constaté dans l'être transcendant, et comment en serait-il autrement ? Il faut qu'une certaine intentionnalité amène l'Ego dans l'être transcendant mais ne l'y trouve pas. *Une telle intentionnalité contradictoire, c'est le désir. C'est pourquoi le désir suppose le néant. Ce néant n'est pas celui de la subjectivité ontologiquement envisagée dans sa nature même (immanence transcendante) mais un néant dans l'être transcendant.*¹⁶

Certes, cette note exprime déjà ce que Henry dira plus tard, nous l'avons vu, du désir – qu'il est « la tentative, la tentation de saisir la vie, de la voir, dans le monde ». Mais elle le fait de telle sorte que *la problématique du désir rejoint celle du rapport entre la vie et la mort*. Si le désir suppose le néant en effet, ce néant n'est pas un néant *d'être* – ni un néant *d'étant comme être*, conformément au motif heideggérien – mais un néant de *subjectivité*, c'est-à-dire de *vie*. « Rien », dira *C'est*

¹⁵ T. Todorov, *Introduction à la littérature fantastique*, Paris, Le Seuil, 1970, p. 29.

¹⁶ Ms A 5-2-2727, dans *Revue internationale Michel Henry*, n° 3 : « Michel Henry. Notes préparatoires à *L'essence de la manifestation* : la subjectivité », Presses universitaires de Louvain, 2012, p. 116.

moi la vérité, « non pas du néant *mais de la mort* »¹⁷. Ainsi s'explique la manière dont, dans une autre note préparatoire, Henry assimile le désir ainsi défini à un désir de mort – « aller dehors, se transcender, croyant *se trouver* – c'est un *instinct de mort* »¹⁸ –, de même que s'éclaire l'allusion à Luc 24 : 5 : « Pourquoi chercher parmi les morts Celui qui est vivant », s'entendent dire celles qui s'étonnent de la vacuité du tombeau. Mais justement, l'important n'est pas que le tombeau soit vide, l'important est qu'elles l'y cherchent, qu'elles y cherchent la vie dans la mort et, en ce sens précis, un « mort vivant » – qu'elles en aient le *désir* par conséquent, celui-ci trouvant dans ce mouvement même sa propre essence. Or d'où vient un tel désir, qu'est-ce qui en constitue le fondement, qu'est-ce qui le rend effectif lors même qu'il n'est, aux yeux d'une métaphysique de la duplicité, qu'une pure et simple impossibilité de principe ?

Précisément, *une autre impossibilité* – et plus exactement *l'impossibilité inverse* : non plus l'impossibilité pour la subjectivité vivante d'apparaître dans le monde, mais au contraire, en raison de son être même, l'impossibilité de ne *pas y apparaître d'une certaine manière* – de ne pas y *transparaître* par conséquent. C'est ce qu'établissent deux autres notes préparatoires à *L'essence de la manifestation* :

L'acte de négation de soi est une détermination de la subjectivité [...]; mais comme la subjectivité ne peut agir contre soi qu'avec elle-même, elle postule encore et affirme dans cet acte suprême ce qu'elle prétend nier [...]. C'est sur cette impossibilité pour la subjectivité de se fuir que repose la véritable impossibilité de mourir : et ceci non en vertu de l'être irrémédiable (Shakespeare), ceci non à la façon de Lévinas, mais à cause de *l'être même de la subjectivité*.¹⁹ Une seule chose est absurde : la disparition d'une subjectivité, la mort de quelqu'un [...]. La mort d'un autre n'est possible [...] que pour autant qu'on se place dans le monisme ontologique. Ce qu'on fait encore quand on veut penser sa mort et que l'on se pense alors *un autre* ; ie on se détruit (on sort de soi, ce qui est impossible) précisément pour pouvoir se trouver détruit.

* [À la suite, au crayon :] Encore dans le transcendant l'ombre de l'Ego apparaît-elle indestructible : « fantômes », « esprits ».²⁰

On le voit, l'intérêt de ces notes n'est pas seulement de définir la subjectivité par *l'impossibilité de la mort* – et plus exactement d'indiquer comment et pourquoi elle se confond, *dans sa phénoménalité*

¹⁷ M. Henry, *C'est moi la vérité. Pour une phénoménologie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996, p. 264.

¹⁸ *Revue internationale Michel Henry*, n° 3, *op. cit.*, p. 177, Ms A 6-8-4102.

¹⁹ *Ibid.*, p. 199, Ms A 6-12-4434.

²⁰ *Ibid.*, p. 195, Ms A 6-12-4415.

même, avec le phénomène de cette impossibilité – mais de reconnaître sa propre duplicité. Impossible, en effet, et en raison de sa définition même, est la manifestation de la subjectivité dans le monde, c'est-à-dire de la vie dans la mort, mais impossible est, corrélativement, et sur le fondement de son indestructibilité, le non-apparaître, le disparaître total de la vie – et de sorte qu'entre cette double impossibilité s'étend le règne de l'ombre de l'ego, de son transparaître fantomatique et spectral. Or, qu'une telle remarque ne soit ni arbitraire ni contingente, qu'elle touche au cœur même de la pensée henryenne et à la manière dont elle se saisit de la problématique de l'intersubjectivité en général et de l'expérience érotique en particulier, c'est ce dont témoignent deux choses :

1/ D'une part, le fait que Michel Henry fut toute sa vie hanté par le projet d'un *Livre des morts* destiné, selon une expression de ses *Carnets de guerre* inédits, à exhiber « la vérité de la mort surmontée »²¹ ; et à plusieurs reprises dans son œuvre publiée, Henry non seulement revient de manière assez mystérieuse sur la nécessité d'explicitier *le mode d'être des morts* et le sens de la communauté que nous entretenons avec eux, mais exprime également l'idée tout aussi étrange qu'une telle communauté pourrait constituer comme le modèle même du type d'intersubjectivité dont il était en quête²². Or comment ne pas penser, sur le fondement de nos développements précédents, l'expérience érotique elle-même comme un « mode » de ce rapport aux « fantômes » et aux « esprits » que circonscrit idéalement la communauté avec les morts ? Que cette dernière se passe davantage du monde que la relation érotique ne peut en tout cas gommer leur fondement commun : l'impossibilité pour la subjectivité vivante d'apparaître pleinement dans le transcendant, certes, mais aussi et surtout l'impossibilité pour elle de ne pas y apparaître *d'une certaine manière* – d'une manière *spectrale*.

2/ Mais la seconde raison pour laquelle le dispositif esquissé dans ces notes doit être pris au sérieux réside dans l'allusion à Shakespeare et à Lévinas – à Shakespeare, à vrai dire, *via* Lévinas. Plusieurs notes de jeunesse attestent en effet que Henry avait été fort impressionné par les textes lévinassiens des années 1950, réunis plus tardivement dans *De l'existence à l'existant*, et notamment par la manière dont Lévinas y envisageait le lien entre la subjectivité et l'« il y a » au prisme de « l'impossibilité de la mort » et de « l'universalité de l'existence

²¹ Cf. l'entretien entre A. Henry et J. Leclercq dans le « Dossier H » Michel Henry, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2009, p. 18.

²² Cf. notamment *Phénoménologie matérielle*, *op. cit.*, pp. 154-155.

jusque dans son anéantissement ». Or c'est dans ce contexte – où l'on retrouve évidemment la problématique du « fantastique » comme règne de l'entre-deux – que Lévinas en appelle à Shakespeare – « ce retour de la présence dans la négation, cette impossibilité de s'évader d'une existence anonyme et incorruptible constitue le plus profond du tragique shakespearien »²³ – et au thème général de la « spectralité » :

Les spectres, les fantômes, les sorcières ne sont pas seulement le tribut de Shakespeare à son temps ou le vestige des matériaux utilisés : ils permettent de se mouvoir constamment sur cette limite de l'être et du néant où l'être s'insinue dans le néant même [...]. L'apparition du spectre [...] constitue [...] une expérience décisive du « sans issue » de l'existence, de son retour fantomatique à travers les fissures par où on l'avait chassée [...]. C'est l'ombre de l'être qui horrifie Macbeth : l'être se profilant dans le néant...²⁴

Comment, à la lecture de ces textes, ne pas reconnaître, dans « l'ombre de l'être » par laquelle il se profile dans le néant sous la figure du spectre, cette « ombre de l'ego » dont parlait plus haut Henry et qui, signant son indestructibilité dans le transcendant même, délimitait la manière dont il y « transparaisait » ? Comment ne pas reconnaître dans ces « fissures » par lesquelles s'accomplit le « retour fantomatique de l'existant », cette « fissure dans l'être sans paroles » dans laquelle se creuse, dira *L'essence de la manifestation* dans le texte plus haut cité, « le chemin vers l'intériorité de ce qui est vivant », intériorité vers laquelle, précisément, « se lève le désir » ? Et comment ne pas voir enfin que, en décrivant « la sexualité » comme « notre façon de percevoir dans l'effroi l'ambiguïté de ce qui ne se réduit plus tout à fait à lui-même », c'est bien l'horreur lévinassienne devant la spectralité que retrouve Henry ? Sans doute les problématiques henryenne et lévinassienne du désir ne s'en recouvrent pas, et pour une raison que Henry indique lui-même : car l'impossibilité de la mort ne repose justement pas pour lui sur cet « être irrémis-sible » en deçà et au-delà duquel se situent, pour Lévinas, l'hypostase du sujet comme existence « privée » d'une part et le désir métaphysique d'autre part, mais sur l'être de la subjectivité en tant qu'il constitue cette irrémis-sibilité même. Mais cette distance entre l'un et l'autre auteur, qui justifie la distinction entre les tonalités affectives de l'horreur d'un côté et du désespoir de l'autre – cette dernière

²³ E. Levinas, *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 2004, pp. 100-101.

²⁴ *Ibid.*, p. 101.

n'étant du reste pas étrangère à Lévinas –, ne fait qu'accentuer le lien intrinsèque chez Henry entre la problématique du désir et celle de la spectralité – le spectre, comme transparaître de la subjectivité dans le néant de la transcendance en vertu de l'impossibilité qui est la sienne d'y disparaître complètement, étant par là même désigné comme l'objet du désir et le fondement de son existence en dépit de l'impossibilité que lui prescrit l'ontologie.

III. La spectralité, entre apparaître et disparaître

Faisons dès lors un pas de plus. Dans une note fameuse de *Spectres de Marx*, Derrida reproche à la lecture henryenne de Marx sa « référence univoque au vivant »²⁵, et lui oppose la problématique de la « spectrologie », en tant qu'elle « interdit d'opposer simplement le vivant au non-vivant » et se situe bien plutôt dans le « pli » des deux²⁶. Et c'est dans la lignée de Lévinas commentant Shakespeare qu'il définit le spectre :

Ni dans la vie ni dans la mort seules. Ce qui se passe entre deux, et entre tous les « deux » qu'on voudra, comme entre vie et mort, cela ne peut que s'entretenir de quelque fantôme...²⁷
[...] On ne sait pas si c'est vivant ou si c'est mort. [...] Cette chose qui nous regarde vient à défier la sémantique autant que l'ontologie, la psychanalyse autant que la philosophie... La Chose est encore invisible, elle n'est *rien* de visible.²⁸

Et plus important pour nous :

Le spectre est une incorporation paradoxale, le devenir-corps, une certaine forme phénoménale et charnelle de l'esprit. Il devient plutôt quelque « chose » qu'il reste difficile de nommer : ni âme ni corps, et l'une et l'autre.²⁹

Or une fois encore : comment ne pas être frappé par la proximité entre cette approche du spectre comme des enjeux ontologiques de l'entre-deux de la spectralité, et la définition que donnera *Incarnation* de l'objet du désir ?

²⁵ J. Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, pp. 178-179.

²⁶ *Ibid.*, p. 178.

²⁷ *Ibid.*, p. 14.

²⁸ *Ibid.*, pp. 25-26.

²⁹ *Ibid.*, p. 25.

Parce que notre corps objectif est un objet magique, [il] n'est jamais un corps sensible, il est déterminé de fond en comble par *une sensualité primordiale* dont la réalité et l'essence véritable ne sont rien d'autre que notre chair originaire, que la vie. C'est ainsi que s'accomplit la synthèse kierkegaardienne de l'âme et du corps dans l'esprit, de telle façon que celui-ci est présent en celui-là, la vie invisible en notre corps objectif. [...] Ce corps sensuel [...], c'est le corps de l'autre *pour autant qu'il porte en lui son esprit*. C'est cette synthèse inconcevable d'un corps et d'un esprit qui prend place devant le regard, *sous la main...*³⁰

Or, qu'est-ce qu'un corps portant un esprit si ce n'est un spectre, qu'est-ce que cette *sensualité* – concept ici proposé par Henry, pour la première et dernière fois dans toute son œuvre³¹ –, et qu'est-ce qui manifeste cette « synthèse inconcevable », si ce n'est ce qui possède le mode d'être de la spectralité ? Il est difficile de déterminer si Henry avait lu *Spectres de Marx*, mais une chose est sûre : la spectrologie dont Derrida regrette l'absence dans la lecture henryenne de Marx, il l'aurait trouvée – si ce livre n'avait pas été publié sept ans après le sien – dans le traitement qu'*Incarnation* proposera de l'érotisme.

Et pourtant : il ne l'y aurait trouvée qu'à titre de phénoménologie ne parvenant pas à se pourvoir d'une ontologie à sa hauteur – ou comme une ontologie manquée et manquante, contrainte de s'absenter sous la pression d'une « métaphysique » incapable de lui reconnaître une place. Cette absence, ou cette carence, il est possible d'en circonscrire le sens. Dans une note préparatoire à *Incarnation*, Henry dresse pour lui-même ce qu'il nomme le « *Tableau d'une phénoménologie exhaustive du corps* », lequel, conformément au schème de la fondation en cascade auquel obéira l'ouvrage publié, prend la forme suivante :

Tableau d'une phénoménologie exhaustive du corps :

L'Archi-chair ;

La chair → le je peux, le corps se mouvant et le touchant/touché ;

La chair auto-constitué ;

Le corps organique ;

Le corps résistant ;

Le corps objectif de l'expérience courante de la science ;

L'image du corps.³²

³⁰ M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000, p. 287.

³¹ Dans *Philosophie et phénoménologie du corps*, Henry se contente d'employer l'adjectif de « sensuel » : « L'intentionnalité [...] s'oriente d'une façon décisive vers le fini [...], de telle manière que la détermination devient l'objet d'un culte et que, par exemple, le sensible se fait le sensuel... » (*op. cit.*, p. 301).

³² Ms A 35-7-26001.

Que manque-t-il, à la lumière de nos précédents propos, à un tel « tableau », pour que la problématique de la spectralité acquière une densité architectonique ? Qu'au terme de cette « procession », et au niveau de la question de l'image – qui n'est ici conçue que comme la représentation du corps objectif, image d'image ou représentation de représentation – la corporéité indique, montre encore son origine, qu'elle ait à tout le moins la possibilité ontologique de la laisser transparaître. Ce qui s'avère ici manquant, c'est donc la possibilité d'une image non pas du corps, *mais de la chair*, et plus précisément encore, que le corps lui-même se fasse image, image de sa propre chair – image spectrale, spectre. Ce n'est pas un hasard, à vrai dire, si *Généalogie de la psychanalyse* évoquait déjà les conséquences de cet échec du désir dans les termes d'un « hyperdéveloppement de l'imaginaire et avec lui d'un univers fantasmatique et, à la limite, hallucinatoire »³³. Et un passage de *Phénoménologie matérielle* dans lequel Henry décrit, une fois de plus, l'échec de l'érotisme « prescrit par l'ontologie », est plus significatif encore :

Les amants ne recherchent-ils pas une sorte d'exhibition réciproque dans la lumière du monde, ne veulent-ils pas se voir, se toucher ? Que veulent-ils toucher ? La sensation de l'autre, sa vie. Et c'est ce qui n'advient jamais car si j'éprouvais le plaisir de l'autre tel qu'il l'éprouve, c'est-à-dire en réalité tel que ce plaisir s'éprouve lui-même, je serais l'autre, ou il serait moi. Ainsi quand la pulsion est devenue le désir, le désir de l'autre en ce sens radical, il faut affirmer : ce désir est sans objet, c'est-à-dire qu'il n'y a pas d'objet pour lui. C'est pourquoi il erre à travers le monde comme un fantôme, il se lie à des images.³⁴

Or ces textes, pour autant que nous les lisons sans préjugés, nous confrontent à une alternative : soit ils nous enjoignent à considérer que le désir, ne pouvant qu'échouer puisqu'il élimine *a priori* l'objet qu'il vise, n'a pas à proprement d'objet – et nous comprenons cette absence d'objet comme le lieu même de son échec ; soit, comme nos analyses précédentes nous y encouragent, nous considérons justement que *le désir n'est désir que pour autant qu'il neutralise le règne de l'objet*, et nous prenons au sérieux, comme une sorte de détermination positive, la thèse selon laquelle l'érotisme lui-même, en tant qu'il circonscrit le lieu architectonique de ce que nous avons nommé le « transparaître », appartient au règne du « fantasmatique », du « fantomatique », de « l'image », de l'imaginaire et

³³ M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, PUF, « Epiméthée », 1985, p. 368.

³⁴ M. Henry, « Pour une phénoménologie de la communauté », *op. cit.*, pp. 175-176.

de l'hallucinatoire, en un mot du *spectral*. Mais alors une question se pose : pourquoi, lors même qu'il ne cesse, dans les descriptions qu'il propose de l'érotisme, d'en reconnaître l'effectivité phénoménologique, Henry ne parvient-il pas à prendre parti pour la seconde branche de cette alternative ? Ou encore : qu'est-ce qui rend le spectre si *vulnérable*, et comment comprendre la perpétuelle menace qui pèse sur lui ?

Une telle menace, à vrai dire, possède un double versant, métaphysique et phénoménologique. D'une part, nous l'avons vu, la menace du « masque », dont le propre est de poser une équivalence entre le transparaître spectral de la vie et l'apparaître mondain des étants en général, et ainsi de substituer au transparaître de la vie dans le monde celui de leur différence irréductible. Alors notre rapport érotique au spectre, reconduit à sa « réalité », ne diffère en effet plus dans son principe de notre communauté avec les morts, ni du reste de notre rapport à autrui en général : la perception – fût-elle celle, dans le désir, de la sensualité spectrale des corps – se trouve privée de fonction fondatrice, et nous sommes reconduits, selon l'enseignement fondamental d'une métaphysique de l'incarnation, à un rapport *a priori* à autrui en vertu de notre commune participation à l'archipséité de la vie absolue. Mais si nous semblons dès lors fondés à voir dans une telle métaphysique la décision elle aussi *a priori* de masquer le transparaître spectral de la vie – la philosophie henryenne se présentant comme le masque par excellence – il est crucial de comprendre qu'elle n'est à son tour que l'expression d'une menace *pesant intrinsèquement sur la phénoménalisation du spectre lui-même* – la décision henryenne, dans laquelle se concentre l'ensemble de son traitement de l'erôs, résidant finalement dans le choix d'accompagner cette violence phénoménologique plutôt que de la conjurer. Cette menace ou cette violence intrinsèque, c'est celle que décrit de manière extrêmement précise Derrida dans *Spectre de Marx* :

La chair et la phénoménalité, voilà ce qui donne à l'esprit son apparition spectrale, mais disparaît aussitôt dans l'apparition, dans la venue même du revenant ou le retour du spectre. Il y a du disparu dans l'apparition même comme réapparition du disparu.³⁵

Ce à quoi, dans son apparaître précaire et sa vulnérabilité phénoménologique, serait confronté le spectre, *c'est à une logique de la phénoménalité établissant une équivalence entre l'apparaître du spectre et son disparaître mondain* – l'essence du transparaître ne résidant juste-

³⁵ J. Derrida, *Spectres de Marx*, *op. cit.*, p. 25.

ment pas dans son apparaître, mais dans son disparaître en faveur de son apparition mondaine dans laquelle, précisément, son transparaître n'apparaît plus. Or cette *équivalence entre l'apparaître et le disparaître*, c'est exactement celle par laquelle, dès *Philosophie et phénoménologie du corps*, mais plus frontalement dans *L'essence de la manifestation*, Henry se saisit du traitement « moniste » de l'apparaître en général, qu'il s'opère dans le cadre d'une philosophie de la conscience – « L'apparaître de la conscience [...] est son propre disparaître »³⁶ – ou, dans une équivalence explicitement mise en lumière, dans le cadre d'une philosophie de l'être, dans laquelle « *la manifestation est le mouvement de périr* »³⁷, et « *le devenir phénoménal de l'essence de la phénoménalité [...] l'autosuppression de cette essence pure* »³⁸. Ce n'est donc pas seulement la métaphysique du masque, mais bien le « monde » lui-même qui menace le spectre et l'entraîne dans son mouvement de disparaître en faveur d'un apparaissant dès lors privé de toute vie – la première se contentant de pactiser en quelque sorte avec le second et d'entériner sur un mode théorique la violence phénoménologique qu'il fait subir au transparaître spectral.

Une telle complicité entre la métaphysique du masque et le mouvement par lequel le monde fait disparaître le spectre, rien ne l'exprime mieux que la manière dont, dans l'appendice de *L'essence de la manifestation* consacré à Hegel, Henry fait d'abord sienne et entérine la conception hégélienne de la phénoménalisation « mondaine » comme auto-disparaître, avant de lui opposer massivement, et dans un refus de tout mélange, l'auto-apparaître de la vie :

Comme l'essence, dans sa venue au jour, est soumise à la loi de la disparition, l'entité dans laquelle cette venue s'accomplit n'est plus, dans la lumière, qu'un être-là mort et sans secret. Le culte et l'adoration rendus à la figure du divin ne peuvent en fait s'adresser qu'à ce qui est mort, au moment même où cette figure a pris forme. Mais la croyance dont l'objet a disparu n'est qu'une *superstition*. En vain cette croyance prétend-elle s'adresser à l'objet *plein de sens*, non à l'idole absurde.³⁹

Ce qui frappe dans une telle description, c'est qu'elle court-circuite sciemment la problématique de l'érotisme – du transparaître –, problématique dont l'expression d'« être-là [...] sans secret » par laquelle, dans *Philosophie et phénoménologie du corps*, Henry désignait le « sexe »

³⁶ M. Henry, *L'essence de la manifestation*, *op. cit.*, p. 146.

³⁷ *Ibid.*, p. 883.

³⁸ *Ibid.*, p. 147 ; nous soulignons.

³⁹ *Ibid.*, p. 898.

lui-même « dans la lumière nue de la transcendance »⁴⁰, laisse justement deviner que c'est bien d'elle, et précisément de sa conjuration, qu'il est ici question. Or comment s'accomplit-elle et quelles en sont les conséquences ? Précisément au fil d'une « transposition architectonique » qui dénature le sens même de l'expérience érotique : sans doute l'essence, dans sa venue au jour, est-elle soumise à la loi de la disparition ; mais elle ne disparaît dans sa phénoménalité qu'une fois sa venue au jour *effectuée*, qu'une fois *effectivement apparue* dans la lumière de la transcendance ; au contraire, sa venue au jour elle-même, « en train de se faire », et telle qu'elle se montre dans *l'éclair* du désir, laisse transparaître quelque chose de cette phénoménalité – ce « moment spectral » n'étant que cet instant en quelque sorte « clignotant » où l'essence transparaît dans le monde avant d'être prise dans le mouvement de son propre disparaître et ainsi de son devenir purement mondain . Or, alors que c'est justement sur ce transparaître, sur cet « objet magique » que se concentraient, dans *Philosophie et phénoménologie du corps*, le culte et l'adoration, c'est à *ce qui est mort, à cette figure qui a pris forme et non à la prise de forme elle-même* qui, avant de disparaître, laisse se manifester dans le monde ce qui est encore vivant et constitue l'objet du désir, qu'ils sont ici dit s'adresser. Envisagé ainsi *après coup*, l'objet du désir, lors même qu'il était la vie transparaissante, a en effet disparu : la relation avec les spectres est devenue, comme le dit clairement Henry, une *superstition*, et le spectre lui-même, dont la spectralité a disparu dans son apparaître mondain, n'est plus qu'une « idole absurde ». Mais c'est dire, une fois encore, qu'il n'y a pas d'échec du désir, mais seulement un échec à faire échec à la menace que fait peser sur lui et sur son corrélat spectral la phénoménalité du monde comme auto-disparaître de l'apparaître – menace que toute théorie de l'échec de l'érotisme accompagne et entérine, et dont la pensée de Henry constitue à cet égard comme le modèle.

Conclusion

Conformément à nos propres analyses, il n'y a de désir érotique que comme corrélat noétique du transparaître spectral de la vie, et à titre d'intentionnalité capable de suspendre le mouvement d'auto-disparaître propre au monde. Aussi se présente-t-il comme une intentionnalité *contre-intentionnelle* qui, *retardant* la téléologie de

⁴⁰ M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, op. cit., p. 298.

l'apparaître mondain, *soutien*, *porte* ou *supporte* le spectre pour *différer* son disparaître dans l'actualité d'un être-là, et jouit précisément de ce *suspens*. En ce sens, Henry a raison de faire, dans *Incarnation*, de « la sensation paroxystique de l'orgasme »⁴¹ le signe d'un échec ; mais cet échec est celui du désir à se *maintenir dans son essence propre*, à se *soutenir comme désir*, à soutenir le désiré dans son transparaître – et à *jouir* de ce plaisir proprement érotique pris au suspens, celui-là même auquel l'orgasme met en effet fin. Or en dissociant, dans *Incarnation*, le désir du suspens de l'angoisse, et en concevant le premier comme une sorte d'actualisation ou de passage à l'acte de la seconde – et bien plus, en situant dans ce passage à l'acte l'équivalence entre le désir et le péché⁴² – Henry confond le désir avec ce qui en signe à proprement parler la disparition. Loin que le péché soit propre à l'érotisme, il est bien plutôt péché *contre* l'érotisme, contre le désir et contre les spectres. Et à cet égard, le retour ou la répétition du désir n'est pas une manière de nous condamner irrémédiablement à pécher de nouveau, mais l'occasion de laisser au désir une autre chance.

Seulement, une telle approche inversée du désir ne menace pas seulement le désir lui-même et avec lui les spectres, mais également *leur parole*. Que la problématique du transparaître en effet touche tout autant la question de l'érotisme que celle du langage, c'est ce que nous ne montrerons pas ici en détail – notamment parce que cette question nous contraindrait à réinvestir très précisément la lecture henryenne de la *IV^e Méditation cartésienne* de Fink⁴³. Nous nous contenterons donc d'indiquer en quoi la conjuration d'une ontologie de la spectralité condamne Henry à recouvrir fondamentalement le sens de la parole érotique – en l'envisageant au prisme de la question de la *simulation*. Chaque fois en effet que la possibilité – et la réalité – de la simulation est évoquée par Henry, c'est à l'appui, et comme un phénomène-indice, de l'échec du désir, entendu en ce sens dérivé pourtant et à cet égard falsifié, comme le désir *en acte* de toucher *en acte* le plaisir *actuellement* éprouvé par l'autre. Nous ne citerons ici qu'un passage d'*Incarnation*, particulièrement significatif :

Que [...] les deux flux du désir restent séparés, c'est ce que porte à l'évidence ce fait aussi incontestable que tragique : au sein même de cette expérience limite dont les amants attendent qu'elle ne soit

⁴¹ M. Henry, *Incarnation*, *op. cit.*, p. 303.

⁴² Cf. *Ibid.*, notamment p. 277 et pp. 289-290.

⁴³ Sur cette question, nous nous permettons de renvoyer à notre *Quotidienneté et ontologie. Recherches sur la différence phénoménologique*, Louvain-Paris, Peeters, « Bibliothèque Philosophique de Louvain », n° 80, 2011, § 15, pp. 168-179.

pas seulement celle de l'extraordinaire mais de l'absolu, qu'une sorte de fusion voire d'identification s'établisse entre eux, *la possibilité de la feinte demeure*. Combien de femmes ont fait croire à celui à qui elles se donnaient, par amour ou pour toute autre raison, qu'elles tenaient de lui un plaisir qu'elles n'éprouvaient pas, qu'elles n'éprouvèrent peut-être jamais ?⁴⁴

Or ce qui frappe dans ce texte, c'est son évident parallogisme. Que la simulation soit possible, qu'elle existe même en fait, c'est ce dont on ne doutera pas ; mais ce n'est justement *que* dans la simulation que ce dont il est ici question – le regard des partenaires, leurs soupirs voire leur cris – peut être interprété comme un simple *signal*, ou comme un signifiant séparé de son signifié par toute la duplicité de l'apparaître. Ce n'est pas, autrement dit, parce qu'un soupir ou un cri simulé sert à indiquer un plaisir lors même qu'il n'est pas réellement éprouvé, qu'à l'inverse, un soupir ou un cri non simulé peut lui-même être considéré comme un signe servant à indiquer qu'un plaisir est réellement éprouvé – comme si cris et soupirs possédaient intrinsèquement une structure propositionnelle et référentielle. Il serait même plus juste de dire qu'un cri ou un soupir *relèvent de la simulation dès lors même qu'ils indiquent quelque chose*. Car l'amant qui soupire ou qui crie ne « signifie » pas, comme s'il s'agissait pour lui d'envoyer volontairement des signaux : *cris et soupirs sont la manière dont les amants se maintiennent et se soutiennent dans leurs chairs érotisées* – non pas la manière dont ils *montrent*, mais dont ils *vivent* leur présence dans le monde, présence qui disparaît précisément dès lors qu'ils se font langage articulés et propositions. Cris et soupirs sont la voix des spectres, leurs manières d'être présent-absent, de maintenir leur présence dans l'absence, de s'y soutenir l'un l'autre.

Le paradoxe est que nul autre mieux que Michel Henry n'a su lui-même le dire, non seulement à propos de la souffrance, mais aussi à propos de tout ce qui, dans le monde et sur un mode magique et fantastique, exprime la vie, de tout ce qui constitue ses « expressions ». Ainsi dans l'article de 1996, « Phénoménologie matérielle et langage » :

De la relation intentionnelle de la vie aux significations noématiques dans lesquelles il lui est toujours loisible de se signifier elle-même, doit être soigneusement distinguée la relation immanente de la vie à ce qu'on appelle de façon équivoque ses « expressions ». Le cri de la souffrance est une expression de la vie totalement différente d'une proposition langagière telle que « j'ai mal ». La propo-

⁴⁴ M. Henry, *Incarnation, op. cit.*, pp. 302-303.

sition est une irréalité noématique étrangère à la réalité de la souffrance qu'elle signifie. Le cri, au contraire, appartient à l'immanence de la vie comme l'une de ses modalités au même titre que la souffrance qu'il porte en lui. Son appartenance à la vie ne peut être reconnue, il est vrai, que si le cri est saisi dans sa profération subjective, comme un acte de phonation du corps vivant possédant le statut phénoménologique de la vie – non comme un comportement du corps objectif se découvrant à nous dans le monde.⁴⁵

Et si, comme l'écrira M. Henry dans la toute dernière phrase de *Du communisme au capitalisme* avant d'en faire le titre de l'adaptation théâtrale du *Fils du roi*, « la vérité est un cri [...], le cri de la vie »⁴⁶, c'est parce que le cri est sa vérité, son expression ou son transparaître dans le monde, la mise en suspens de son disparaître mondain et sa manière à elle d'habiter l'entre-deux spectral de cette « duplicité » rigide dans laquelle la « métaphysique » henryenne tente de la contenir.

⁴⁵ M. Henry, « Phénoménologie matérielle et langage », dans *De la phénoménologie*, t. 3, *op. cit.*, pp. 340-341.

⁴⁶ M. Henry, *Du communisme au capitalisme*, Paris, Odile Jacob, 1990, p. 203.