

L'essence de l'apparaître chez Henry et Patočka : immanence ou transcendance ?

Iván ORTEGA RODRÍGUEZ

Université Pontificale de Comillas

Comparer deux philosophes se révèle toujours utile, dans la mesure où cet exercice permet de mettre en évidence des problèmes fondamentaux sous-jacents. Cette confrontation peut contribuer à délimiter la discussion et à révéler les motifs philosophiques profonds à l'origine d'éventuels désaccords. Les phénoménologies de Michel Henry et de Jan Patočka permettent de développer une telle comparaison constructive. Bien que ces deux philosophes n'aient pas vraisemblablement eu connaissance de leurs œuvres respectives¹, lire l'une à la lumière de l'autre devrait nous permettre de réfléchir et problématiser certaines questions fondatrices pour la phénoménologie.

Pour ce faire, il nous semble pertinent de partir du thème de la corrélation entre la vie et le monde, de l'« *a priori* de corrélation ». Ce point de départ n'implique aucun examen particulier des thèses de Henry ou de Patočka ; bornons-nous à considérer le moment initial de l'analyse phénoménologique, c'est-à-dire de l'analyse de l'expérience telle qu'elle est donnée : on découvre alors qu'il y a toujours le fait d'un apparaître. Or, cet apparaître comporte le se-donner de quelque chose au sein d'un monde. Et cette donation implique elle-même toujours une « vie » à laquelle est donné ce qui apparaît. La première approche du phénomène nous place donc devant une situation pour ainsi dire archétypique de *corrélation*, qui peut être tenue pour un *a priori* en vertu de son caractère universel.

Ce qui se dégage furtivement par cette considération introductive est que le point de départ de toute analyse phénoménologique mobilise trois questions : en quoi consiste l'apparaître, en quoi consiste ce qui apparaît et en quoi consiste cette vie subjective qui semble devoir accompagner toute donation² ? Tant Patočka qu'Henry adoptent cette corrélation *a priori* comme point de départ. Et tous deux fournissent des réponses quant aux questions portant sur l'apparaître, *ce qui* apparaît et la vie à laquelle quelque chose apparaît. Bien entendu, leurs réponses s'avèrent distinctes ;

¹ D'après sa correspondance avec Robert Campbell (lettre du 10 novembre 1976), on sait que Patočka lut *L'essence de la manifestation* et qu'il n'en eut pas une impression très positive. On sait aussi qu'il avait l'intention de lire le *Marx*, car il l'avait reçu par courrier peu avant son arrestation.

² Cf. Renaud Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris, Vrin, 2008. Cf. également Miguel García-Baró, *Descartes y herederos. Introducción a la historia de la filosofía moderna*, Salamanca, Sígueme, 2014.

non seulement différentes radicalement, mais elles peuvent se révéler contradictoires. En approfondissant leurs propositions, quelques thèses et questions fondamentales s'esquisseront³.

1. Les apories husserliennes : un problème, deux diagnostics et deux alternatives

La phénoménologie commande que l'on se penche sur l'expérience de ce qui apparaît. Or, certaines apories qui, selon nos deux auteurs, se présentent dans la phénoménologie husserlienne imposent de reconsidérer le fait même de l'apparaître, car ces apories tiennent à une conceptualisation erronée de la phénoménalité. Cependant, s'ils s'accordent à penser que la phénoménologie de Husserl conduit à des apories, la nature des apories et les racines de celles-ci s'avèrent très différentes pour chacun d'eux.

Pour Henry, l'aporie majeure de la phénoménologie husserlienne réside dans le fait que Husserl ne parvient pas à rendre compte de l'impression originaire, laquelle pourtant est l'origine de tout contenu susceptible d'être décrit⁴. Ceci se révèle particulièrement dans les analyses de Husserl sur la conscience intime du temps, où l'impression originaire est posée comme origine des contenus vécus qui seront successivement retenus dans les différents moments du flux temporel. Pourtant, la thématique husserlienne ne fait que poser la conscience rétentionnelle et protentionnelle comme élément constitutif de l'expérience, et ce en dépit des quelques moments où Husserl parvient à voir l'originarité irréductible de l'impression. Selon Henry, le fondement de toutes les apories husserliennes réside dans ce présupposé erroné quant à la nature de la phénoménalité, qui conduit Husserl à concevoir le flux rétentionnel comme étant originaire, malgré l'évidence d'une originarité plus primordiale de l'impression. En effet, d'après Henry, Husserl considère que l'apparaître consiste essentiellement dans une *mise à part* qui pose un objet à distance et qui en quelque sorte rend cet objet dépendant de l'acte qui le pose. Ce présupposé l'amène au bout du compte à ignorer le caractère auto-donateur de l'impression originaire. On peut donc dire que, pour Henry, le problème de la

³ Dans le cadre de cet article, nous nous limiterons à l'examen du problème crucial de l'apparaître, tout en tenant compte de ses conséquences immédiates quant aux problèmes de la vie et de ce qui apparaît. Outre cette limitation thématique initiale, nous allons également restreindre l'étude des ouvrages des deux philosophes. Nous ne considérerons que les écrits fondamentaux de la dernière période de leur carrière, à savoir ceux qui exposent leur point de vue définitif sur les questions qui nous occupent.

⁴ Cf. par exemple Michel Henry, PM, p. 33 et suivantes. Cf. également Michel Henry, I, p. 93 et suivantes.

thématisation husserlienne de l'apparaître réside dans un privilège non justifié du caractère « extériorisant » de la phénoménalité.

Ce diagnostic henryen quant au caractère aporétique de la phénoménologie de Husserl nous conduit directement à sa théorie concernant la nature de l'apparaître. En effet, si Husserl échoue, et ce surtout lorsqu'il arrive au niveau le plus profond de son analyse, c'est parce qu'il n'arrive pas à rendre compte de l'impression originaire dans son rôle fondateur pour tout le flux temporel ; cet échec provient de sa persistance à croire que l'apparaître est donation d'une extériorité, alors que l'impression présente comme caractère essentiel une auto-donation immédiatement présente à elle-même et dépourvue de toute médiation. Lorsqu'il analyse le vécu temporel, Husserl ne peut manquer de découvrir l'impression qui se donne elle-même, mais il reste aveugle au fait que l'impression nous indique que la phénoménalité ne réside pas seulement ni d'abord dans une distance⁵.

Pour Henry, l'impression désigne une phénoménalité spécifique, une auto-donation et une présence immédiates. Cette présence est le fait d'un « être-impressionné », ce qui signifie que l'apparaître à ce niveau-là est essentiellement affectivité, passivité, *pathos*. Cette affectivité est d'ailleurs ce qui caractérise la vie dans l'expérience que nous en avons. C'est précisément cette passivité qui apporte tout contenu réel dans l'expérience, jusque dans la plus infime impression⁶. Lorsque l'on essaie de thématiser cette impressionnalité avec le langage objectif, on perd aussitôt de vue son caractère primordial :

Livrée à l'apparaître du monde pour se montrer en lui à titre de qualité d'objet, l'impression n'est pas seulement arrachée à son site originel, elle est tout simplement détruite [...]. Dans le hors de soi de l'apparaître du monde, dans son extériorité pure où tout se dis-pose et se trouve dis-posé comme extérieur à soi, aucune impressionnalité de ce genre et par conséquent aucune impression n'advient jamais.⁷

Certes, l'impression est une présence de la vie à elle-même puisqu'elle est une auto-donation qui ne procède pas d'une donation d'objet ; mais elle ne se suffit pas à elle-même, car elle exige un pouvoir de « venir en soi » qui dépasse la fugacité de

⁵ Cf. Michel Henry, PM, p. 34 et suivantes.

⁶ L'analyse de la conscience n'est d'ailleurs pas le seul endroit où Husserl, selon Henry, « toucherait » la vérité du phénomène pour le perdre aussitôt dans la théorisation qu'il en fait. C'est le cas aussi avec l'évidence du *cogito*, son auto-donation (*Selbstgegebenheit*), dans *L'idée de la phénoménologie*. Husserl dit bien que le *cogito* se donne à lui-même au sens d'une immédiateté absolue du *cogito* avec soi-même et au sens d'une coïncidence entre se-donner et être-donné. Pourtant, il perd ce résultat de vue lorsqu'il interprète cette auto-donation comme une « transcendance dans l'immanence », de telle sorte que le *cogito* serait « l'objet d'un voir », ce qui pour Henry introduit déjà une distance, même dans la forme toute particulière d'une transcendance dans l'immanence. Cf. Michel Henry, PM, p. 75-79.

⁷ Michel Henry, I, p. 74.

chaque impression particulière. Ce « venir en soi » est une condition nécessaire pour chaque nouvelle impression, et ce « venir en soi » n'est autre que la « venue en soi » de la Vie qui a lieu dans notre expérience de vivants :

L'impression, la douleur en sa souffrance, s'éprouve passive au plus profond d'elle-même pour autant qu'elle est venue en soi sans être pour rien dans cette venue [...]. En quoi consiste cette venue en soi qui précède en elle toute impression concevable ? C'est la venue en soi de la vie. Car la vie n'est rien d'autre que cela qui s'éprouve soi-même sans différer de soi.⁸

La vie qui se ressent elle-même dans l'impression est une vie finie, donnée dans une donation primordiale de la vie qui doit être pensée comme archi-donation. Par conséquent, nous nous découvrons soutenus par une affectivité première qui correspond à la Vie absolue⁹. La phénoménalité chez Henry se résume dès lors essentiellement à deux dimensions : l'affectivité et l'immanence. Ce dernier aboutit à cette conclusion en raison de la conviction selon laquelle au sein de chaque apparition se trouve une affectivité qui se pose elle-même. Pour Henry, l'apparaître d'objet — « l'apparaître du monde » — n'est que dérivé et dépourvu de toute effectivité par rapport à cette auto-donation de la vie¹⁰.

Pour sa part, Patočka livre une description et tient une position très différentes de Henry quant à l'essence de l'apparaître. Dans le cadre de cet exposé, nous avons recouru à la critique henryenne des analyses de la conscience intime du temps de Husserl, tandis que nous tenterons désormais d'examiner la critique de la réduction husserlienne¹¹ que mène le philosophe tchèque. Comme chacun sait, une fois opérée la « déconnexion » de la thèse générale de l'attitude naturelle, on est placé selon Husserl devant un domaine transcendantal dans lequel tout ce qui apparaît se trouve reconduit à son apparaître.

C'est à ce moment précis que l'on entre dans la nature même de la phénoménalité, dans le fait le plus primitif de la donation ; pourtant, dès lors que l'on « touche » le fait décisif — la corrélation, la phénoménalité et la donation —, Husserl perd de vue sa nature et y ajoute des caractères qui n'appartiennent pas à l'apparaître comme tel. Cependant, si pour Henry le problème réside dans l'oubli de la subjectivité — en tant que subjectivité de la vie, « ipséité du vivant » —, ici, au contraire, le problème consiste en un « excès » de subjectivité, ou plus exactement en une transposition

⁸ *Ibid.*, p. 89.

⁹ *Ibid.*, p. 241 et suivantes.

¹⁰ *Ibid.*, p. 59-61.

¹¹ Cette thèse est présente dans son essai sur l'épochè et la réduction et surtout dans ses manuscrits de travail. Cf. Jan Patočka, « Epochè et réduction », dans *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, Grenoble, Jérôme Million (coll. « Krisis »), 2002, ainsi que Jan Patočka, « [Epochè et réduction – manuscrit de travail] », dans *Papiers phénoménologiques*, Grenoble, Jérôme Million (coll. « Krisis »), 1995, p. 163-210.

injustifiée de caractères de la subjectivité empirique au domaine transcendantal de l'apparaître. En effet, au lieu de considérer la phénoménalité « en elle-même », Husserl transfère à celle-ci les caractères de la subjectivité empirique à laquelle l'apparaître apparaît. Il y a bien sûr une subjectivité de l'apparaître certes, mais c'est une tout autre chose que d'affirmer que l'ensemble de la phénoménalité est subjectif, qu'il a lieu au sein d'une entité subjective¹².

En quoi consiste alors la phénoménalité ? Pour répondre à cette question, Patočka recourt à une distinction entre époque et réduction et à une « universalisation » de l'époque. En effet, bien que chez Husserl ces deux concepts méthodiques soient étroitement liés, Patočka est convaincu qu'une distinction nette est possible à leur égard ; même si Husserl met l'époque au service de la réduction, selon le penseur tchèque l'époque peut être employée séparément. En outre, si elle n'est pas subordonnée à la réduction à la subjectivité transcendantale, on n'a plus alors l'obligation de « limiter » son emploi : on n'a plus à épargner le sujet de la mise entre parenthèses. Cette époque radicale est non seulement possible, mais également nécessaire pour thématiser la phénoménalité en tant que telle. Patočka croit que l'on doit employer l'époque avec une telle portée illimitée, car c'est seulement ainsi que nous sommes placés devant la sphère de l'apparaître en tant que tel. L'époque nous met ainsi « d'un seul coup »¹³ dans le se-montrer comme tel. En effet, lorsqu'on met en suspens la thèse de l'existence tant du monde que de la subjectivité, on découvre un fait primordial qui, habituellement, passe inaperçu, à savoir le fait que la subjectivité et les objets se montrent, qu'ils sont donnés. On découvre alors une structure analysable en elle-même, le domaine de l'apparaître en tant que tel, différent des étants qui apparaissent.

Si on analyse cette sphère de l'apparaître mise à découvert par l'époque, nous constatons qu'elle est donnée en tant que structure de renvois, qui se font d'une instance d'apparition à une autre, comme par exemple des renvois d'une face objective à une autre. Et tout ceci se produit dans une structure d'horizon où, à chaque moment, ce qui se montre est par essence incomplet et dirigé vers une autre apparition ; cette structure d'horizon donne finalement forme à un horizon omni-compréhensif qui est le monde comme « horizon originaire »¹⁴. Grâce à cette époque

¹² Cf. Jan Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, *op. cit.*, p. 185. Il faut noter que Henry lui aussi critique le concept husserlien de réduction, surtout lorsqu'elle signifie que l'on se « déconnecte » de la transcendance, au sens de celle d'un être mondain différent de la conscience. Cependant, contrairement à Patočka, la critique du philosophe français ne vise pas la réduction d'aucune « subjectivité ». Au contraire, Henry considère qu'une telle réduction « mondaniserait » la vie subjective et la phénoménalité, puisqu'elle impliquerait que la vie subjective apparaît comme le fait le monde. Cf. Michel Henry, *PM*, p. 79-84.

¹³ Cf. Jan Patočka, « Époque et réduction », *op. cit.*, p. 226.

¹⁴ Cf. Jan Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, *op. cit.* p. 225.

universelle, le monde est découvert comme le véritable *a priori* de toute expérience, tant des étants du monde que des étants subjectifs¹⁵ :

Grâce à l'universalisation de l'épochè, il deviendra alors clair que, de même que le soi est la condition de l'apparaître du mondain, de même le monde comme horizon originaire (et non pas comme l'ensemble des réalités) représente la condition de l'apparaître du moi. L'égoïté n'est sans doute jamais perçue en et dans soi-même... mais uniquement comme centre d'organisation d'une structure universelle d'apparition qui ne peut être ramenée à l'apparaissant comme tel dans sa singularité. Cette structure, nous la nommons monde... L'épochè conduit ainsi d'un seul coup à l'*a priori* universel qui ouvre le lieu de l'apparaître tant pour le réel que pour le sujet de l'expérience.¹⁶

La sphère de l'apparaître selon Patočka n'est donc plus caractérisée par l'« intériorité ». Au contraire, ce qui est découvert par l'épochè sont des renvois et des horizons qui comportent toujours une distance par rapport au sujet. Les renvois ne se donnent pas comme situés « à l'intérieur » d'une sphère subjective ; au contraire, ils sont donnés « là-devant », devant nous. Ces renvois nous sont pourtant donnés originellement. Un sujet doit certes être présent dans la relation, mais seulement comme pôle par rapport auquel les renvois sont situés : « Il n'y a ni "data" libres, ni "animation" de ces *data* par des intentions ; il n'y a que des références et des renvois de l'apparition à encore de l'apparaissant. »¹⁷

Par conséquent, l'apparaître constitue un domaine discernable et différent de la subjectivité — quoi qu'il soit inévitablement référé à elle, comme l'un de ses pôles. L'horizon a l'aspect d'une mise à distance tant de ce qui se place dans l'horizon que de la subjectivité :

On objectera peut-être : pourtant, l'apparaître du monde avec sa structure, ce n'est justement rien d'autre que le sujet lui-même ! Admettons, mais on aura un sujet qui n'apparaît pas en tant que moi ou quelque chose d'*égoïque*, un sujet qui se manifeste plutôt « dans » les choses mêmes et de concert avec elles.¹⁸

¹⁵ Mais avec des phénoménalisations différentes, car les uns se montrent dans l'espace et les autres se montrent comme ce par rapport à quoi les étants du monde sont donnés.

¹⁶ Jan Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, op. cit., p. 225.

¹⁷ Cf. Jan Patočka, *Papiers phénoménologiques*, op. cit., p. 124.

¹⁸ *Ibid.*, p. 171.

2. Le rôle de l'intentionnalité et la « vocation » de l'existence humaine

Patočka et Henry s'accordent sur l'idée selon laquelle l'apparaître doit être analysé en lui-même, mais ils divergent radicalement quant à la « nature » de cet apparaître. Pour le penseur français, la phénoménalité est essentiellement « matérielle », au sens où la passivité de l'auto-affection montre la suffisance de ce que Husserl appelait « l'hylétique ». La phénoménologie est pour Henry radicalement subjective et la distance n'y a aucun sens, encore moins un sens « fondateur »¹⁹.

Par contre, pour le philosophe pragois, c'est précisément la distance qui caractérise l'apparaître en vertu des horizons au sein desquels ont lieu les renvois d'une apparition à l'autre. Et si la distance — la « mise au dehors » dans un monde, comprise comme structure globale d'apparition²⁰ — constitue le trait caractéristique de la phénoménalité, on peut en conclure que « l'essence de la manifestation » chez Patočka n'est pas « matérielle », mais « formelle », car il y a bien une primauté de la *structure* d'horizon et en ce sens de la « forme ». La subjectivité ne présente plus alors la prééminence qu'elle détient dans l'esprit du professeur de Montpellier ; si pour ce dernier on devait parler d'une ipséité de nos vécus et d'une première Ipséité au sein de laquelle nous sommes fondés — et qui fonde finalement tout apparaître, même l'apparaître extérieur du monde —, pour Patočka, la subjectivité est l'un des pôles de l'apparaître, certes présumé par celui-ci, mais non pas comme instance « fondatrice », car elle se découvre en cours d'analyse comme étant « fondée » par la sphère de l'apparaître qu'est le monde, horizon des horizons²¹.

Les différences entre Henry et Patočka ressortent tout particulièrement dans leur critique de l'intentionnalité. Tous deux critiquent le rôle prépondérant que cette notion occupe dans la pensée husserlienne. Cependant, cette critique est construite selon des motifs opposés. Pour Henry, l'intentionnalité ne peut pas être considérée comme le trait caractéristique de la phénoménalité, car elle implique une position d'objet et une mise à distance : « la vie transcendantale se dérobe à toute approche intentionnelle, à l'évidence et à la "vue pure" de la réduction phénoménologique. »²² L'intentionnalité relève toujours déjà de l'apparaître du monde. Établissant une distance par rapport à ce qui apparaît, l'intentionnalité implique un éloignement de la vie immanente et de son ipséité²³. Pour Patočka, considérer l'intentionnalité

¹⁹ C'est au contraire la subjectivité en tant qu'ipséité enracinée dans l'Ipséité du premier Vivant qui fonde la possibilité de l'apparaître dans une distance. Nous reviendrons brièvement sur cette question.

²⁰ Cela constitue du moins l'une des définitions patočkienes du monde.

²¹ Cf. Jan Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, op. cit., p. 225.

²² Michel Henry, PM, p. 9.

²³ *Ibid.*, p. 42-43.

comme le trait fondamental de l'apparaître est également erroné. Cependant, le problème réside pour lui dans le fait que l'intentionnalité concerne le sujet qui s'intègre à la sphère de l'apparaître, et non à l'apparaître au sens strict. Prendre l'intentionnalité pour un trait de la phénoménalité signifie donc étendre le propre du domaine du subjectif — et de son insertion dans la phénoménalité — à l'ensemble de l'apparaître, alors que celui-ci est en lui-même plutôt une structure a-subjective²⁴. Cette structure asubjective rend évidemment compte de la subjectivité, mais dans ce cas le régime intentionnel relève de ce dont rend compte la phénoménalité asubjective et non pas l'inverse.

Par conséquent, si Henry critique la primauté de l'intentionnalité, c'est parce qu'elle « dé-subjectivise » la phénoménalité ; Patočka, au contraire, pense que le primat de l'intentionnalité comporte une extension injustifiée du subjectif à l'ensemble de la phénoménalité et donc la « subjectivation » inacceptable d'une phénoménalité en elle-même essentiellement asubjective. Ces conceptions s'avèrent non seulement différentes, mais incompatibles. Pour Henry, Patočka aurait tenu pour originaire ce qui ne peut que relever de la Vie. À l'inverse, Patočka aurait vu dans la position de Henry une subjectivation injustifiée de la sphère phénoménale, plus radicale encore que chez Husserl. Dans la perspective de Patočka, Henry aurait succombé à la « contamination de la structure d'apparition avec le sujet du moi empirique »²⁵.

De ce qui précède, on peut conclure que la racine de leur divergence tient au fait que, dans leur conception de la phénoménalité, ils placent différemment l'emphase. Pour Henry, le trait décisif de l'apparaître est le caractère affectif de tout vécu. Pour Patočka, le trait décisif est précisément celui que Henry rejette comme secondaire, à savoir, la distance inhérente à tout apparaître²⁶. Certes, l'intériorité du moi est réelle. On peut même sans doute parler de *data* de sensations, d'animation, etc. ; ces phénomènes sont peut-être bien présents dans notre existence, mais ils doivent toutefois être jugés comme faisant partie de la subjectivité empirique²⁷ et tout « transfert » de ces caractères à l'apparaître en tant que tel relèverait d'une μετάβασις εἰς ἄλλο γένος. Finalement, ce qui s'avère pour l'un fondamental s'avère pour l'autre dérivé.

Ces divergences se révèlent lourdes de conséquences pour plusieurs questions philosophiques, tant de philosophie première que de philosophie pratique. On en voit un exemple dans ce qu'on peut appeler la question de la « destinée ultime » de l'homme, c'est-à-dire de l'orientation finale de l'existence humaine, son *telos*. Ainsi, la conception henryenne de l'apparaître conduit à penser que notre vie a comme

²⁴ Cf. Jan Patočka, *Papiers phénoménologiques*, *op. cit.*, p. 171 et suivantes.

²⁵ *Ibid.*, p. 185.

²⁶ *Ibid.*, p. 245-246.

²⁷ *Ibid.*, p. 181.

terme de sa réalisation celui de prendre conscience de — et de vivre pleinement — notre rapport avec la vie absolue. Nous devons arriver à vivre et identifier notre subjectivité comme ipséité au sein de l'Ipséité du premier Vivant qui est la Vie absolue s'auto-affectant²⁸. En d'autres termes, j'éprouve en moi la « venue en soi » de la vie, et ainsi je me vis comme un « soi-même » ; mais je me vis aussi fini, je ressens que la « venue en soi » de ma vie requiert une autre « venue en soi » primordiale qui rende possible la mienne et la nôtre, et celle-ci est la Vie absolue à laquelle correspond une archi-Ipséité. Vivre au plus profond de la présence à soi signifie vivre dans l'absorption de notre immanence pour y découvrir l'enracinement qui, en réalité, nous a constitués depuis toujours.

Par conséquent, nous sommes chez Henry appelés à nous découvrir vivants dans la Vie absolue et à découvrir notre soi comme étant enraciné dans la source d'une première Ipséité. C'est dans notre vie finie, en tant qu'elle se ressent elle-même au sein du vécu — en tant que chair — que nous découvrons le chemin vers l'absolu. Notre destinée, selon le philosophe, réside dans l'approfondissement du chemin de l'immanence et dans la découverte au plus profond de nous-mêmes de l'absolu : « Au fond de sa Nuit, notre Chair est Dieu. »²⁹ La conception patočkienne s'avère bien différente. Pour le penseur tchèque, le chemin de notre réalisation et la finalité de celle-ci ne se trouvent pas sur la voie de l'immanence, mais de la transcendance. Selon lui, nous développons notre vocation propre en sortant de l'immédiat du donné et de l'attachement à l'expérience première de la vie — ce qui correspond aux premier et deuxième « mouvements de l'existence ».

Nous pouvons dire que, selon Patočka, nous réalisons pleinement notre vie lorsque nous nous absorbons dans la distance, lorsque nous la creusons vers ce qui transcende tout, ce qui nous est donné dans l'immédiateté de notre vie. Cette thèse se trouve partout dans son œuvre et déjà dans ses analyses de l'apparaître au sens strict. En effet, la structure des renvois dans des horizons se présente en quelque sorte « à distance » dans des horizons — et en tant que sphère asubjective ; ces horizons renvoient toujours au-delà d'eux-mêmes, en vertu de leur insuffisance et de leur négativité, de telle manière que la subjectivité est mue à aller toujours au-delà des horizons qui, à chaque moment, lui sont donnés. Le terme de ce mouvement de transcendance n'est rien de positif et définitif, puisqu'il ne se trouve aucun état dans lequel la subjectivité pourrait finalement demeurer. Au contraire, le terme de cette transcendance se manifeste par une négativité radicale qui ne peut nullement être comprise en des termes positifs. Patočka emploie le terme de *non aliud* (l'indéfini) pour s'y référer.

²⁸ Ceci est à notre avis l'assertion phénoménologique fondamentale — ou au moins l'une d'elles — des thèses concernant l'homme comme « Fils de Dieu » et « fils dans le Fils » dans *C'est moi la vérité*. Cf. Michel Henry, CMV, p. 120-167.

²⁹ Michel Henry, I, p. 373.

Ainsi, dans l'un de ses manuscrits, pouvons-nous lire :

Plan phénoménal — possibilités — ni étant ni pré-existant, ni individué ni même *indivisible*, *partant*, un (*Eins*) non exclusif. Pourrait-on parler ici du *non-aliud*, de l'*indéfini* qui n'est jamais à épuiser dans l'étant défini ? L'indéfini, non pas comme l'absolu *inatteignable*, mais comme celui qui nous répond en permanence et rend possible l'apparition en tant que telle [...] L'absolu de Hegel — positif. Le monde, comme celui des anciens — *non-* — *non-aliud*, inépuisable, négatif, mystère, enveloppé.³⁰

Comme Filip Karfik nous l'explique, le *non aliud* (non-autre) fait référence à Nicolas de Cues et renvoie à l'origine de tout ce qui est donné³¹. Il est non-autre en un double sens : d'une part, en son sein, il n'y a pas de différence ou d'altérité ; d'autre part, il est *non-aliud* par rapport au monde, car il est étranger à toute la diversité du monde — tout en étant son origine. Cette différence par rapport aux entités du monde ne se compare pas aux distinctions intramondaines. La différence du premier principe a le sens plus radical d'être étranger à toute distinction. En somme, le monde auquel nous sommes référés n'est pas seulement un champ de renvois dans des horizons ; il fait aussi finalement référence à une altérité première radicalement étrangère à tout ce qui apparaît. La transcendance vers laquelle nous sommes finalement dirigés dans notre existence — et on pourrait même dire « convoqués » — est ultimement la transcendance absolue du radicalement autre.

Bien que tardif — et malgré le fait qu'il n'emploie le terme que dans le texte des années 70 que nous avons cité — ce thème du *non aliud* ne fait qu'insister sur un thème qui occupait déjà Patočka dans les années 50, à savoir *la primauté du négatif* dans la vie humaine, dans l'expérience et la donation. Même l'apparaître comporte une transcendance et une négativité. En effet, si l'homme est un étant où a lieu un apparaître, alors il ne peut pas être défini par la conscience, en raison de la positivité de celle-ci : « La "conscience" [...] est toujours un étant intégralement positif qui ne peut donner lieu à aucun dépassement, qui ne peut donc être la source dont procède l'apparition. »³² En d'autres termes, notre vécu ne nous enferme pas dans le cercle du positivement donné, mais y découvre son insuffisance et se voit toujours mû vers un « au-delà » et un « tout autre ». Ce *non aliud* est par conséquent le tout autre de tout donné. Il est ce qui, finalement, meut le mouvement de notre existence. Notre existence trouve donc sa « destinée », non pas dans une richesse immanente, mais dans une transcendance motivée par l'insuffisance du donné et la tension vers ce qui est radicalement autre.

³⁰ Jan Patočka, *Papiers phénoménologiques*, op. cit., p. 122.

³¹ Cf. « Die Welt als das *non aliud* und die Geschichtlichkeit des Erscheinens bei Jan Patočka », dans *Unendlichwerden durch die Endlichkeit. Eine Lektüre der Philosophie Jan Patočka*, Wurtzbourg, Königshausen & Neumann, 2008, p. 55-68.

³² Jan Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, op. cit., p. 258.

Finalement, pour Patočka, ce n'est pas dans une absorption dans l'immanence et dans la négation de toute distance que se trouve une quelconque plénitude, mais, au contraire, dans une transcendance qui précisément creuse une distance par rapport à notre vie et à l'immédiateté de notre vécu. Si d'après Henry nous devons nous mettre en chemin vers la Vie absolue et la richesse de son immanence, pour Patočka, nous sommes appelés à suivre un chemin où notre liberté se réalise en éprouvant le négatif. Nous pourrions dire que, selon Henry, la plénitude se trouve dans une certaine *archi-positivité* — celle de la Vie absolue — tandis que pour Patočka, elle réside dans une sorte de *archi-négativité* — le *non aliud*.

Ce primat du négatif et son rôle fondateur pour la liberté sont mentionnés à plusieurs reprises dans l'œuvre du penseur tchèque. On a déjà fait mention du « platonisme négatif » de Patočka, où la négativité se manifeste dans l'insuffisance du donné et à travers le creusement de l'abîme qui nous sépare de ce vers quoi nous nous sommes à tout moment renvoyés. Il est aussi bien sûr présent dans la théorie des trois mouvements de l'existence, et surtout dans la différence du troisième mouvement par rapport aux deux premiers, au sens d'une prise de distance par rapport au maintien de la vie et à l'attachement à celle-ci. Le négatif est aussi présent dans le caractère de « mystère » qu'a la donation du monde pour Patočka³³. Finalement — en lien avec le troisième mouvement et l'ouverture du monde comme mystère —, le négatif comme moteur de notre vie et indicateur de notre vocation se fait aussi présent dans sa philosophie de l'histoire. Ainsi, dans les *Essais hérétiques* lit-on :

L'homme ne peut pas vivre sans sens, sans un sens total et absolu. C'est dire qu'il ne peut pas vivre avec la certitude du non-sens. Mais est-ce à dire qu'il ne puisse pas vivre dans le cadre d'un sens recherché et problématique ? [...]. *N'y a-t-il pas d'ailleurs, au fond même de la réalité, quelque chose comme un mystère, une dimension du mystère ? [...] Ce qui rend possible la profondeur infinie du réel, n'est-ce pas le seul fait qu'on ne puisse justement pas porter le regard jusqu'en son fond ? N'est-ce pas là un défi, mais aussi une chance pour l'homme dans son élan vers un sens qui soit davantage que l'épanouissement et l'évanouissement du lys des champs aux yeux des puissances divines ?*³⁴

En somme, si pour Henry la négativité et la distance représentent le signe de l'éloignement des sources ultimes de notre subjectivité, pour Patočka le chemin est exactement inverse. Une fois qu'on a pris la décision de tenir l'immanence ou la

³³ Cf. Jan Patočka, « Réflexion sur l'Europe », dans *Liberté et sacrifice*, Grenoble, Jérôme Millon, 1990, p. 181-213. Cf. notamment p. 209 et suivantes.

³⁴ Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, trad. par E. Abrams, Paris, Verdier, 2007, p. 124-125. C'est moi qui souligne. D'ailleurs, pour ce thème central dans la pensée patočkienne, cf. l'étude d'Émilie Tardivel, *La liberté au principe. Essai sur la philosophie de Jan Patočka*, Paris, Vrin, 2011.

transcendance pour trait essentiel de la phénoménalité, il semble inéluctable de trouver le chemin de la plénitude ou bien dans l'approfondissement dans l'immanence ou bien dans l'emphase de la transcendance ; dans le chemin vers l'intériorité ou dans celui vers l'extériorité radicale. Une divergence ponctuelle au niveau des fondements de l'apparaître conduit finalement à des divergences radicales au niveau des conséquences pratiques de la phénoménologie.

Conclusion

Au terme de ces analyses, tout semble se jouer entre Henry et Patočka dans leur conception de l'apparaître : soit la donation nous invite à nous approfondir dans notre expérience, soit elle nous invite à sortir hors de nous-mêmes. La phénoménalité et la donation sont caractérisées par Henry comme une richesse absolue dans laquelle nous devons nous plonger. Pour Patočka, au contraire, la phénoménalité nous invite à un mouvement de transcendance qui part de la conscience de l'insuffisance inhérente à tout donné. Par conséquent, nous pouvons considérer que pour Patočka la phénoménalité est marquée du sceau de la *négativité*, ce qui nous invite à la transcendance et fonde notre liberté, tandis que pour Henry, la phénoménalité est marquée par une inhérente *positivité* et une richesse immanente, qui nous invitent à aller toujours plus loin dans l'intériorité de nos vies afin de trouver la plénitude dans l'absolu qui nous habite.

Le lieu du problème à l'origine de la divergence entre Henry et Patočka est clair : il tient à la prééminence de l'immanence ou de la transcendance au sein de la phénoménalité. Il est clair que pour Henry ce qui prime est le caractère de *pathos*, d'affection, tandis que pour Patočka on doit tenir pour primordial l'aspect de « champ » que nous trouvons dans le se-montrer, qui institue une sorte d'espace où se place tout ce qui est donné. À partir de cette première décision, nous trouvons deux philosophies de l'apparaître qui divergent de plus en plus.