

Roberto Formisano

PHÉNOMÉNALITÉ ET FINITUDE
Michel Henry entre Kant, Fichte et Heidegger

PREPRINT

Texte présenté lors des Journées d'étude
« *Genèse et structure de 'L'essence de la manifestation'* »
(Fonds d'archive M. Henry - Louvain-la-Neuve, 4-5 novembre 2013)

À paraître dans le volume
L'essence de la manifestation. Genèse et structure d'une œuvre
Ch. Perrin & J. Leclercq (éds.)
[2016]

* * *

Author's Informations

Dr. Roberto Formisano, Ph.D.

e-mail: roberto.formisano@unibo.it

This paper was prepared under a grant (FP7-PEOPLE-2013-COFUND, Grant Agreement n. 267111 "IPoD") from the Marie Skłodowska-Curie Actions and a grant from FILCOM Department (University of Bologna).

This pre-print paper is copyright of the author, but it is free to be used for research purposes as long as it is properly attributed. Permissions for citations or multiple reproductions should be addressed to the author.

DOI: 10.6092/unibo/amsacta/4238

PHENOMENALITE ET FINITUDE
MICHEL HENRY, ENTRE KANT, FICHTE ET
HEIDEGGER

Roberto Formisano

Pourquoi dans ma philosophie du *Wie* originaire existe-t-il encore [un] besoin d'un problème phénoménologique, pourquoi faut-il « élucider » ? Chez Heidegger, cela s'explique parce que [l'] être est caché (à cause [du] lien finitude-transcendance). Chez moi aussi ; mais caché, il l'est tout autrement.

M. Henry, Ms A 5268, « Tâche de la phénoménologie ».

Le problème dont nous traiterons dans la présente étude¹ vise la problématisation du lien ontologique de la phénoménalité et de la finitude développée par Michel Henry dans *L'essence de la manifestation*, au fil d'une discussion serrée avec les thèses caractéristiques de la pensée de Heidegger et de Kant concernant principalement la question du temps et de l'auto-affection.

¹ Développée dans le cadre d'une recherche post-doctorale soutenue par le « Fond Spécial de la Recherche » (*FSR Incoming Post-doctoral Fellowship*) en Belgique, co-financée par les « *Marie Skłodowska-Curie Actions* » (FP7-PEOPLE-2010-COFUND, Grant Agreement n. 267111 "IPoD") de la Commission européenne. Qu'il me soit permis de remercier le directeur et l'équipe du *Fonds Michel Henry* de Louvain-la-Neuve (Belgique), pour l'ambiance amicale et propice au travail et à l'échange d'idées ainsi que pour la permission de citer les manuscrits inédits consultés.

Suivant la structure argumentative et la progression de ce que Michel Henry appelle lui-même la « problématique »² de *L'essence de la manifestation*, la référence à la philosophie transcendantale de Kant et à sa conception du temps comme auto-affection notamment intervient au § 24, au moment où, après avoir éclairé « l'interprétation de l'essence de la phénoménalité à l'intérieur des présuppositions fondamentales du monisme ontologique »³, Henry pose le problème de la réceptivité de la transcendance – problème décisif au regard de son enjeu, à savoir ce qu'on appelle généralement « la critique du monisme ontologique ». Moment conclusif de cette critique, la lecture ontologique de Kant, ou plutôt la *contre-lecture*⁴ que Henry dégage en

² M. Henry, *L'essence de la manifestation* (désormais EM), Paris, PUF, [1965] 2003, § 1, p. 2 et *passim*.

³ EM, § 22, p. 206.

⁴ Comme il a été déjà noté et plusieurs fois confirmé par les interprètes. Cf. par exemple M. Lipsitz, « Sur Kant et le problème de la métaphysique dans *L'essence de la manifestation* », dans *Michel Henry. Les dossiers H*, éd. J.-M. Brohm et J. Leclercq, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2009, p. 281-290; J. Scheidegger, « Kant-Heidegger-Henry : Geschichte und Ontologisierung », dans *Sein, Existenz, Leben : Michel Henry und Martin Heidegger*, éd. S. Grätzel et F. Séyler, München, Alber, 2013, p. 85-105. Plus généralement sur le rapport Henry-Kant, cf. aussi G. Dufour-Kowalska, *L'art et la sensibilité. De Kant à Michel Henry*, Paris, Vrin, 1996 ; J. Llewelyn, « Respect as Effective Affectivity: Michel Henry on Kant », dans *The Hypocritical Imagination. Between Kant and Levinas*, Londres/New York, Routledge, 2000, pp. 153-169 ; M. Kelly, « Self-awareness and ontological monism: Why Kant is not an ontological monist », *Idealistic Studies*, 32 (2002) 3, pp. 237-254 ; S. Kattelman, « Die Kantischen Hauptfragen und eine lebensphänomenologische Antwort darauf », dans *Wer braucht Kant heute ?*, éd. E. Graf, S. Hösel, S. Klingner et L. Leidl, Dresde, TUD, 2007, pp. 135-147 ; F.P. De Sanctis, « Le problème du temps chez Michel Henry : L'origine de l'espacement », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, V (2009) 1, texte open acces : <http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/index.php?id=302&file=1&pid=300> ; G. Green, « Kant and Henry: An Inheritance of Idealism and a 'Turn' for Phenomenology », *Analecta Hermeneutica*, 4 (2012), texte open access : <http://journals.library.mun.ca/ojs/index.php/analecta/article/view/711/611> ; F. Calori, « La vie perdue ? Michel Henry lecteur de Kant », dans *Michel Henry. Les dossiers H, op. cit.*, p. 244-257 (récemment republié

s'opposant trait pour trait aux thèses heideggériennes de *Kant und das Problem der Metaphysik*, ne constitue pourtant que le dernier versant – ou bien « la simple répétition »⁵ - d'une longue démarche critique⁶ visant « l'imbrication essentielle de l'être [...] et de la finitude de l'homme »⁷, c'est-à-dire le lien de « *coappartenance* » que, dans le sillage de Heidegger, l'ontologie phénoménologique contemporaine a désormais coutume d'établir entre l'essence de la phénoménalité et la finitude, sur le fondement de la transcendance du *Dasein*. La détermination de cette dernière structure, véritable enjeu de l'interprétation ontologique henryenne de Kant dégagée dans la première partie de *L'essence de la manifestation*, constituera l'objet de nos analyses, dont le but est de reconstituer les assises à la fois théoriques et méthodologiques sur lesquelles, en dernière instance, repose la *phänomenologische Aufweisung* – au sens (heideggérien)⁸ de « démonstration phénoménologique » et de « mise en lumière » – de l'incohérence interne aux présuppositions ontologique du monisme, constituant la *pars destruens* de l'œuvre fondatrice de la phénoménologie henryenne.

avec le même titre dans *Lectures de Michel Henry*, éd. G. Jean et J. Leclercq, Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2014, p. 293-310).

⁵ Cf. EM, § 24, p. 239-240.

⁶ Visant d'abord la définition du monisme ontologique, dont les recherches phénoménologiques de *L'essence de la manifestation* se proposent d'éclairer les présuppositions et son possible dépassement. Dans ce cadre, l'interprétation ontologique de Kant élaborée par Heidegger représente une sorte d'accomplissement : elle, écrit Henry dans une note inédite, « va au fond du monisme. L'ontologie heideggérienne répète véritablement l'instauration kantienne de la *metaphysica generalis* » (Ms A 6094).

⁷ M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* (désormais K), dans *Heideggers Gesamtausgabe*, vol. III, éd. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.M., Kolstermann, 1991, § 39, p. 220-222 ; tr. fr. par A. de Waelhens et W. Biemel, *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1953, p. 278.

⁸ Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (désormais SZ), dans *Heideggers Gesamtausgabe*, vol. II, éd. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.M., Kolstermann, 1977 ; tr. fr. par E. Martineau, *Être et temps*, Paris, Authentica, 1985, § 7/c.

I.

Souvent, on confond l'essence de la finitude avec la réceptivité propre à la connaissance ontique, dont l'étant représente non seulement le *terminus ad quem*, mais aussi la véritable limite, l'élément indépassable qui s'avère en même temps la raison d'être de la connaissance elle-même. « Finie », la connaissance l'est alors en ce sens que toute possibilité de rencontre de son objet repose sur un pouvoir qui ne relève pas de la connaissance elle-même mais de la réalité opposée à elle, en tant que réception de ce que cette réalité lui offre de l'extérieur sous la forme d'une affection. Ne reposant, uniquement et totalement, que sur l'objet, dans la mesure où celui-ci est rendu accessible à la conscience par la médiation des affections sensibles, la connaissance trouve ainsi son fondement sur la réception de l'étant. S'ensuit que, fondée en dernière instance sur cette médiation déterminant sa dépendance et, en même temps, sa passivité insurmontables à l'égard du réel, la connaissance révèle en ceci sa finitude essentielle, dans son *incapacité constitutive de se « créer » ses propres objets*.

Chez Kant, ce mode (ontique) de compréhension de la finitude est apparemment repris au moment de l'introduction de la définition préalable que, au début de sa *Critique de la raison pure*, le philosophe de Königsberg donne de l'essence de la connaissance humaine. Kant, pour qui toute connaissance en général est une intuition⁹, distingue la connaissance divine (*intuitus originarius*) de la connaissance humaine (*intuitus derivativus*) en raison de cette capacité « créatrice »

⁹ « De quelque manière et par quelque moyen qu'une connaissance puisse se rapporter à des objets, le mode par lequel elle se rapporte immédiatement à des objets, et que toute pensée, à titre de moyen, prend pour fin, est *intuition* » (I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 19, B 33, dans *Kant's gesammelte Schriften*, Akademie-Ausgabe, vol. III, éd. B. Erdmann, Berlin, Reimer, 1911², p. 49 ; tr. fr. par J. Barni, *Critique de la raison pure*, édition revue, modifiée et corrigée par A. Delamarre et F. Marty, dans *Œuvres philosophiques*, vol. I, dir. F. Alquié, Paris, Gallimard, 1980, p. 781).

précisément, laquelle lui sert d'ailleurs à établir la différence, plus qu'entre deux modalités différentes d'intuition, entre deux typologies d'objets corrélativement. La connaissance divine, « infinie » dit Kant, saisit l'étant « *im Entstand* » : en elle, l'étant se rend accessible de telle manière que ce qui est visé par l'intuition originaire n'est pas seulement l'objet tel qu'il se présente à la saisie, mais aussi son origine, c'est-à-dire l'acte par lequel la connaissance divine se rend l'étant accessible à elle-même. Ainsi, la connaissance de l'étant *im Entstand* n'est pas simplement la connaissance de l'étant tel qu'il est donné, mais la connaissance de l'étant saisi dans l'acte même de sa donation, celle-ci étant un acte de la connaissance elle-même. Ici, il en va de la connaissance et non pas de l'étant, ce qui établit la possibilité d'être et le mode d'accès de son propre objet. En opposition à la connaissance divine, en tant qu'exclusivement réceptive, la connaissance humaine est définie par Kant comme « finie », parce que capable de connaître l'objet seulement « *als Gegenstand* », c'est-à-dire tel qu'il se rend accessible en se posant devant (*gegen*) la conscience qui le saisit, *sans pourtant que l'origine de cette donation soit elle aussi rendue accessible et ainsi manifeste à elle*.

La finitude de la connaissance humaine, d'après Kant, est donc d'abord déterminée en raison de cette inaccessibilité insurmontable du *noumène*, qui rend l'accès à l'étant limité à sa seule apparition *als Gegenstand* et l'*intuitus derivativus* constitutivement lié au seul horizon des phénomènes objectifs. Et pourtant, à bien des égards, la distinction kantienne entre l'*Entstand* et le *Gegenstand*, constitue déjà un premier dépassement de la compréhension traditionnelle et ontique de la finitude dans la mesure où, comme les résultats ultérieurs de la *Critique de la raison pure* l'attestent, la connaissance humaine n'est pas seulement réceptive en vérité, mais est elle aussi, à sa façon, capable d'une sorte de « spontanéité ». De fait, ce dépassement s'opère lorsque Kant comprend que la possibilité de la réception de l'étant *als Gegenstand* ne repose pas dans l'objet de la connaissance. C'est le sujet, en tant que sujet transcendantal, celui qui pose, par le biais des formes pures *a priori* de ses facultés, les conditions phénoménologiques pour la rencontre de l'étant. Bien qu'incapable de saisir l'étant *im Entstand*, la connaissance humaine révèle son caractère de « spontanéité », en raison justement de cette capacité d'établir de

façon autonome *les conditions de possibilité* de l'apparaître des phénomènes, et donc les conditions pour la réception de l'étant en tant qu'objet (*Gegenstand*). Aussi l'essence de la finitude se découvre-t-elle résider non plus seulement dans la simple réception de l'étant en tant qu'objet (*Gegenstand*), mais dans *l'unité de la réceptivité et de la spontanéité* propres à la subjectivité transcendante.

Dans ces conditions, la détermination kantienne de l'unité de la spontanéité et de la réceptivité, configure déjà une compréhension au moins non-ontique de la finitude, étant donné qu'elle montre que ce n'est pas dans la simple relation immédiate à l'étant/objet que consiste la connaissance humaine, mais, essentiellement, *dans la constitution des conditions de possibilité de la relation ontique en général*. C'est dans ce type de constitution, à savoir dans l'ouverture préalable de l'horizon de la possible rencontre de l'étant, que réside le caractère ontologique de la finitude. On peut donc affirmer en ce sens, avec et comme Henry, que la finitude, dans son essence, n'est pas une catégorie de l'étant, mais une catégorie de *l'être* de l'étant : « *La finitude est une catégorie ontologique, elle trouve son fondement dans l'essence en tant que ce qui surgit dans l'œuvre de celle-ci est l'horizon fini de l'être* »¹⁰.

Or, la réduction de la signification ontologique de la finitude au sens de l'ouverture de l'horizon transcendental de l'être est aussi l'une des thèses centrales de l'interprétation heideggérienne de Kant en 1929. C'est parce que la finitude désigne un caractère eidétique de cette ouverture que, en conclusion du *Kantbuch*, Heidegger affirme qu'« il n'y a d'être et [qu'] il ne peut y en avoir que là où la finitude s'est faite existence »¹¹. Réduite au sens de l'ouverture ekstatique de l'horizon transcendental de l'être, la finitude s'avère en effet une détermination eidétique concernant *le mode de phénoménalisation de*

¹⁰ EM, § 22, p. 210. Les italiques sont de Michel Henry.

¹¹ K, § 41, p. 228 ; tr. fr., p. 284.

l'être en tant que vérité (ἀλήθεια)¹². L'être, dit la fameuse formule heideggérienne, est « l'être de l'étant ». Son mode de phénoménalisation se réalise de façon telle que, en ouvrant l'horizon fini de l'être, il rend ainsi accessible l'étant en lui, en tant que phénomène. Mais l'horizon, c'est-à-dire la réalité que la phénoménalisation de l'être constitutivement implique, est ce qui fait la structure même de la réalité humaine, autrement dit ce que Heidegger appelle aussi la transcendance constitutive du *Dasein*. Si Heidegger peut finalement affirmer que « *ursprünglicher als der Mensch ist die Endlichkeit des Daseins in ihm* »¹³, c'est justement parce que la détermination de la signification ontologique de la finitude aboutit, en tant que structure eidétique de l'essence de la phénoménalité, à l'affirmation de la *coappartenance essentielle de l'être et du Dasein au sein de la vérité ontologique*¹⁴.

Vouloir mettre en discussion le lien essentiel de la phénoménalité et de la finitude, vouloir « reposer », comme Henry prétend de le faire dans *L'essence de la manifestation*, « le problème de la finitude dans son rapport à l'essence de la phénoménalité, c'est-à-dire à l'être

¹² Cf. EM, § 36, p. 346, note : « Ainsi en est-il chez Heidegger – écrit Henry, en commentant la conception heideggérienne du rapport transcendantal de l'être et de l'étant, sur le fondement de la transcendance du *Dasein* – où [...] la vérité entendue en un sens ontologique est explicitement interprété, à la suite de Kant, comme la possibilité de la connaissance ontique, de telle manière que "si la connaissance ontologique dévoile l'horizon, sa vérité consiste à permettre la rencontre de l'étant à l'intérieur de cet horizon" ». La citation interne renvoie à K, § 25, p. 124 ; tr. fr., p. 180.

¹³ K, § 41, p. 229 ; tr. fr., p. 285 : « Plus originelle que l'homme est la finitude du *Dasein* en lui » (traduction légèrement modifiée). Les italiques sont de Martin Heidegger.

¹⁴ Cf. M. Heidegger, « Der Satz der Identität », dans *Heideggers Gesamtausgabe*, vol. XI : *Identität und Differenz*, éd. W.-F. von Herrmann, Frankfurt a.M., Klostermann, 2006, p. 31-50, en particulier p. 45 ; tr. fr. par A. Préau, « Le Principe d'Identité », dans *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 257-276, en particulier p. 270.

comme tel »¹⁵, c'est donc viser, au fond, la détermination de l'essence de la phénoménalité – à savoir son mode de phénoménalisation – en tant qu'ouverture ekstatique d'horizon. Voilà ce que, à titre de problème, la critique henryenne du monisme ontologique interroge dans l'effort d'en éclairer les déterminations eidétiques. Et c'est pour cette raison que l'éclaircissement des assises sur lesquelles la contre-lecture ontologique henryenne de Kant trouve même son fondement ne peut pas renoncer à l'analyse préalable du concept « moniste » de transcendance constituant la base de toute la problématique henryenne et de sa critique.

II.

La première caractérisation que *L'essence de la manifestation* donne de la transcendance est celle-là même indiquée par le concept de « distance phénoménologique ». Ce concept exprime la présupposition fondamentale du monisme ontologique, pour qui l'essence du phénomène *en général* consiste dans la mise-à-distance, dans l'éloignement¹⁶ entendu au sens de l'ouverture du milieu de visibilité à la lumière duquel seulement « quelque chose comme un “phénomène” s'offre à nous »¹⁷. Assimilée à la structure du monde¹⁸, la distance phénoménologique définit d'abord, et essentiellement, non seulement la condition de possibilité de l'apparaître ontique, mais le

¹⁵ EM, § 15, p. 155.

¹⁶ « *Ent-fernung* », d'après la caractérisation heideggérienne de la constitution d'être du *Dasein* : cf. SZ, § 22-24.

¹⁷ EM, § 9, p. 75.

¹⁸ « Le concept de distance phénoménologique », écrit Henry, « n'est pas seulement “lié” à celui du “monde”, *le déploiement de cette distance est un, en réalité, avec le surgissement du monde dans sa pureté*. [Elle] est l'“éloignement”, mais compris comme le veut Heidegger, “en un sens actif et transitif”. [...] La distance est [...] *l'événement ontologique qui fait surgir l'horizon* [...], elle déploie l'ultime horizon de visibilité à l'intérieur duquel toute chose peut devenir visible pour nous » (EM, § 9, p. 76. Les italiques sont de Michel Henry).

mode même de phénoménalisation de cette structure : elle est « le pouvoir qui nous donne accès aux choses, elle est cet accès lui-même, un accès dans et par le lointain »¹⁹.

La distance phénoménologique préfigure, dès sa première caractérisation, la structure même de l'être de la conscience, la phénoménalisation de l'horizon transcendantal de l'être en tant qu'existence (*Dasein*). Dans les paragraphes qui ouvrent la première section de *L'essence de la manifestation* et, partant, qui inaugurent ainsi le travail d'explicitation, d'éclaircissement et d'analyse des présuppositions du monisme ontologique, les concepts mis en œuvre pour expliquer d'emblée le sens général de la notion de distance phénoménologique sembleraient donc confirmer la dette, à tout le moins la « filiation » de la problématique henryenne à l'égard de la *Daseinsanalyse* heideggérienne. Du reste, Michel Henry ne se cache pas d'en reprendre presque fidèlement le langage et le style.

Et pourtant, lorsqu'il s'agit de mieux déterminer ce en quoi consiste cette « dimension ontologique de l'existence », lorsqu'il s'agit de préciser le sens ontologique de la coappartenance de l'être et du *Dasein* sur le fond de cette mise-à-distance de l'être constituant son ouverture ekstatique en tant que phénomène (vérité, ἀλήθεια), l'élaboration henryenne du concept « moniste » de transcendance procède en s'éloignant peu à peu, mais de façon très significative, des chemins déjà tracés par l'ontologie phénoménologique heideggérienne. Car il s'agit par là, plutôt, d'un concept déjà radicalisé de transcendance²⁰ ; si bien que c'est par le biais de la critique de ce concept (non-heideggérien) de transcendance que, dans *L'essence de la manifestation*, la « destruction » du monisme ontologique conduit à la « libération » du domaine invisible et immanent de l'essence de la manifestation en tant qu'affectivité, pathos inekstatique.

¹⁹EM, § 9, p. 77.

²⁰ Libéré non seulement de la prééminence de l'étant mais aussi de la vie factice de la conscience.

Au début de ce parcours, se trouve d'abord l'élaboration du concept d'« aliénation » traité au § 10. « L'être », affirme Henry, « n'existe que comme être-autre »²¹. Et encore : « L'être n'est un phénomène que s'il est à distance de soi »²². En tant que phénomène, l'être est par essence soumis à l'εἶδος de la distance phénoménologique. Pour apparaître, il doit nécessairement lui-aussi, de la même manière que n'importe quel phénomène transcendant, se mettre à distance, s'objectiver, se faire « autre » à l'égard de soi. L'être doit s'extérioriser. Mais puisque sa phénoménalisation est ce qui fait de celui-ci l'être de l'étant, sa mise à distance ne peut pas être comprise²³ à la manière de la simple objectivation ontique. Dans le processus d'éloignement constituant la phénoménalisation même de l'être « l'être-éloigné comme tel [...] n'est pas l'étant, mais ce qui permet à celui-ci de se manifester »²⁴. Ontologiquement comprise, l'aliénation désigne encore ici l'ouverture ekstatique de l'horizon fini de l'être, la phénoménalisation de l'être conçue comme mise-à-distance et extériorisation de l'être à l'égard de soi, l'ouverture de la dimension phénoménale et ekstatique de l'existence (*Dasein*). Ainsi, le concept ontologique d'aliénation affirme, encore une fois, l'appartenance structurelle de l'existence au sein de la vérité de l'être. En raison même de cette constitution, il en résulte d'autre part que, expliqué à la lumière des déterminations eidétiques des structures de la distance phénoménologique et de l'aliénation, le sens de cette appartenance consiste dans l'affirmation de l'*extériorité*, voire de l'*altérité*, de l'existence à l'égard de l'être considéré en tant que tel²⁵. Si la phénoménalisation de l'être implique en effet structurellement l'existence, c'est eu égard à son être en tant qu'extériorisation de l'être à l'égard de soi ; ce qui, d'ailleurs, signifie aussi que la réalité non-

²¹EM, § 10, p. 88.

²²EM, § 10, p. 81.

²³ Comme il serait typique, d'après Michel Henry, des philosophies modernes de la conscience : cf., par exemple, EM, § 14.

²⁴ EM, § 15, p. 153.

²⁵ À cet égard, cf. aussi les analyses henryennes de EM, § 31, p. 294 ss.

ontique dans laquelle l'être doit pouvoir réaliser son propre apparaître en tant que vérité définit *eo ipso* une réalité « autre » par rapport à celui-ci : n'étant que l'« être-aliéné » de l'être original, l'horizon configure ainsi une réalité « extérieure » à celui-ci²⁶. Il en découle que, pour les mêmes raisons d'ordre eidétiques pour lesquelles l'existence, en tant qu'ouverture ekstatique – mise à distance de l'être à l'égard de soi –, s'avère *appartenir constitutivement* à l'apparaître de l'être compris à la lumière de la distance phénoménologique, l'horizon fini de l'être s'avère lui-même « autre », « différent » à l'égard de l'être en tant que tel, *parce qu'*« extérieur » à lui. Selon Henry, le devenir phénoménal de l'être implique donc en son fond un « dualisme de l'être »²⁷, comme une sorte de « dédoublement », de différenciation interne au devenir phénoménal ontologique entre le mouvement constitutif d'extériorisation de l'être et la réalité effective produite par celle-ci. Ce dédoublement de l'être, au sens de ce qui fonde la coappartenance en lui de l'existence, définit une détermination eidétique « insurmontable »²⁸ de l'essence de la phénoménalité : ce « dualisme de l'être », écrit Henry, « appartient [...] à la définition même de la structure interne de la phénoménalité et apparaît à ce titre comme une prescription d'ordre eidétique, comme une condition absolument universelle, identique à l'essence de la manifestation comme telle »²⁹.

Que l'aliénation de l'être soit insurmontable signifie essentiellement qu'aucune « synthèse » (et donc, aucune connaissance ou expérience) opérée sur le fondement de son ouverture ne saurait en résoudre le

²⁶ « C'est sous la forme d'un horizon que l'essence se manifeste à elle-même. L'identité de l'essence et de son contenu [*i.e.* l'horizon transcendantal de l'être projeté par l'essence] est une identité dans la différence si le milieu de l'extériorité est aussi celui d'une altérité radicale. Si c'est l'essence qui se manifeste à elle-même, elle se manifeste toutefois comme autre qu'elle-même, comme cela même qui est l'autre » (EM, § 31, p. 295).

²⁷ Cf. EM, § 10, p. 87.

²⁸ Cf. EM, § 10, p. 87.

²⁹ EM, § 10, p. 83.

hiatus constitutif. « L'aliénation n'est pas seulement une structure eidétique parmi d'autres, elle est la structure même de l'essence, en tant qu'essence absolue. *La suppression de l'aliénation est une impossibilité d'ordre eidétique et l'idée d'une telle suppression constitue, au point de vue ontologique, une absurdité* »³⁰. Aussi n'est-ce pas un hasard si, au regard de l'éclaircissement du sens de l'aliénation de l'être, c'est à Fichte, et notamment à sa *Religionslehre* de 1806 intitulée *Die Anweisung zum seligen Leben*, que Henry choisit de se référer pour le développement de ses analyses ontologiques. « Le commentaire fichtéen du début de l'Évangile de saint Jean » écrit-il « se situe dans cette perspective, il vaut comme une répétition des présuppositions ontologiques qui ont été évoquées »³¹. En relisant l'interprétation fichtéenne de Dieu comme Verbe³², Henry retrouve formulée chez Fichte la même explicitation de la signification ontologique de l'aliénation de l'être :

Il n'y a certes pas lieu - écrit Henry en commentant le texte fichtéen - de distinguer en Dieu son être et son existence, [...] puisque l'existence est l'être de cet être, et pourtant, et pour cette raison même, parce que l'existence est l'être de cet être, cet être divin se trouve posé en dehors de lui comme un être en dehors de son être. *L'unité de l'être et de l'existence a pour conséquence la division de l'être, son auto-séparation d'avec soi et, comme le dit Fichte, son expulsion hors de soi.* Ce qui dans l'être de Dieu lui est extérieur [...] n'est pas du tout en réalité quelque chose qui serait étranger à l'être de Dieu, c'est l'être de Dieu lui-même en tant qu'il est, c'est-à-dire en tant qu'il existe³³.

D'après Fichte donc, et selon l'interprétation phénoménologique que Henry en donne, l'unité de l'être et de l'existence en Dieu ne serait

³⁰ EM, § 10, p. 88. Les italiques sont de Michel Henry.

³¹ EM, § 10, p. 84.

³² Cf. EM, § 10, p. 84-86.

³³ EM, § 10, p. 85-86. Nous soulignons.

pas du tout leur simple identité, mais plutôt leur *différence* entendue au sens de la distance phénoménologique. Fondée sur l'extériorisation même de l'être, cette différence entre l'être et l'existence est aussi la forme de leur unité. La forme de l'unité est la transcendance même de l'être, son aliénation.

Cette compréhension de l'unité et de la différence, c'est-à-dire de l'unité *dans* la différence et sur le fond de celle-ci, est ce que Fichte reconnaît comme caractéristique d'un mode déterminé d'être de l'existence – qui est pour lui la compréhension religieuse³⁴ de la coappartenance. En effet, bien que distincte de la compréhension propre à la science, c'est-à-dire à la philosophie, la religion constituerait déjà, d'après Fichte, un mode déterminé de compréhension ontologique – un mode de compréhension que, comme la détermination de l'être de Dieu du point de vue de la religion le montre, serait même *conforme au sens de l'extériorisation en tant que structure eidétique de la phénoménalisation de l'être*. C'est d'ailleurs ainsi que s'explique la caractérisation religieuse de l'existence (*Dasein*) comme « image de l'être » « car, ce qui est désigné sous le titre d'image, ce n'est rien d'autre, en ce qui concerne l'être, que sa propre extériorité par rapport à soi »³⁵. Henry note encore que « l'image est le nom de l'existence considérée comme la manifestation de l'être »³⁶ : elle est l'être mise à distance à l'égard de soi, l'être posé-devant (*vor-gestellt*) à soi-même, la projection du milieu de visibilité où s'ouvre *la représentation de l'être*. Car, n'étant que la position-devant (*vor-stellung*) de l'être en tant que tel, projection non-ontique de l'horizon de lumière dans et par lequel tout apparaît en général devient possible, l'existence est *en tant que telle*, en sa structure ontologique, la représentation de celui-ci. Ce que Henry

³⁴ Cf. J.G. Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre* (désormais AL), dans *Fichtes Werke*, vol. V, éd. I.H. Fichte, Berlin, De Gruyter, 1971, p. 470-472 ; tr. fr. par. M. Rouché, *Initiation à la vie bienheureuse*, Paris, Aubier-Montaigne, 1944, p. 160-164.

³⁵EM, § 10, p. 83.

³⁶EM, § 10, p. 83.

appelle « représentation de l'être »³⁷ est en ce sens ce que Fichte conçoit comme constitutif de l'existence et exprime comme l'« être au dehors de son être »³⁸ : c'est la manifestation même de l'être, son ouverture originaire. La représentation de l'être est l'aliénation même de l'être, son extériorisation pure ; c'est l'être-aliéné constituant l'apparaître même de l'être en tant que transcendance. C'est la structure ontologique du *Dasein*.

La structure ontologique de l'existence *est* la représentation de l'être, de même que la représentation de l'être *est* la structure ontologique de l'existence. Cependant, que la représentation de l'être constitue la structure ontologique de l'existence veut dire que celle-ci ne désigne pas une opération de la conscience, c'est-à-dire de l'existence finie de l'homme (*Dasein*). Car, la représentation de l'être *n'est pas* une représentation au sens ordinaire du terme. Elle *ne peut pas* l'être, non seulement en ce sens que l'être – le *transcendens* pur et simple – ne se donne jamais à la conscience à la manière d'un objet, comme corrélat pour une vision, mais aussi en ce sens que le mot représentation *ne désigne ici ni un acte déterminé de la conscience, ni, surtout, une réalité phénoménologique dépendante de sa vie concrète*, de sa façon toujours déterminée de se comprendre et de comprendre l'être. La représentation – autrement dit ce qui rend possible la vie de la conscience – n'appartient qu'à l'extériorisation de l'être et à cette structure seulement. Si, pourtant, la représentation est en quelque sorte liée, même en sa détermination ontologique, à l'existence, c'est parce que, en tant que mise-à-distance et projection de l'être à l'égard de soi, elle désigne aussi l'évènement dans et par laquelle la conscience est constituée, en son essence, comme horizon et comme réalité non-ontique ouverte à la compréhension de l'être. Mais, en tant que structure de l'existence en générale, la représentation de l'être ne consiste nullement dans une manifestation de l'être à la conscience et, à vrai dire, à ce type de manifestation elle doit être opposée de la

³⁷ Cf. EM, § 18, p. 175.

³⁸ AL, p. 440 ; tr. fr., p. 142.

même manière que la condition au conditionné. Ce que, dans sa signification ontologique, la représentation désigne est le caractère *absolu* de l'apparaître de l'être, en tant que *s'apparaître à soi* sous la forme d'une extériorisation originaire. La compréhension du caractère absolu de la représentation de l'être rend d'ailleurs ainsi manifeste la raison de ce que Michel Henry appelle le caractère « insurmontable » propre à l'aliénation ontologique. Car la représentation en laquelle l'être achève son apparaître est si peu conséquente à un acte déterminé de la conscience que, celle-ci en détermine plutôt la structure, c'est-à-dire l'accomplissement des conditions sous lesquelles la conscience peut se diriger vers ses objets et ainsi les représenter – présenter à soi, dans et par l'horizon de visibilité qu'elle *est* en tant qu'ouverture ekstatique.

Le caractère décisif de cette distinction se révèle en ceci que, suite à elle, toute tentative ontologique visant à fonder sur l'existence et sur son pouvoir de compréhension la possibilité même d'une « recomposition » de la scission foncière de l'être et de l'existence sur le fondement même de la transcendance, de même que le projet philosophique hégélien par exemple ou celui plus « ouvert » de Heidegger également, dans la mesure où sa phénoménologie herméneutique fait de la facticité du *Dasein* et de son concret être-au-monde un moment constitutif du dé-voilement ontologique, s'avère en dernière analyse illégitime. Car, en cette situation, aucune *Umkehrung* de la conscience, ni même le renversement privilégié par lequel, en se détachant du souci de l'étant et ne prenant ainsi garde qu'à l'être de celui-ci seulement, c'est-à-dire purement à la vérité de l'être, à la structure ontologique de l'extériorisation, ne saurait réaliser la représentation de l'être, dont la phénoménalisation est précisément ce qui rend possible cette *Umkehrung* elle-même³⁹. C'est pourquoi, pour

³⁹ Cf. Ms. A 3238 : « Existence [de l'être :] non plus être en extériorité, mais ce qui ne saurait être dépassé. Ne pouvant se dépasser, ne peut non plus revenir sur soi, se poser, se déduire, se comprendre. Impossibilité de se dépasser est celle de l'origine de l'être immanent. Existence qui, liée à elle-même, peut se dépasser est

Henry, *toute compréhension de l'être de l'étant – même la plus rigoureuse et cohérente – opérée par le Dasein « est un mode déterminé de la vie de la conscience » qui, en tant que telle, « n'a rien à voir avec [...] l'existence [...] dans son essence universelle »*⁴⁰, c'est-à-dire avec « la manifestation de soi de l'être », avec son extériorisation originaire. Au sens inspiré par la lecture de Fichte, la représentation de l'être ne désigne que la structure même de l'aliénation de l'être, la structure de son apparaître en tant qu'extériorisation, la position-devant (*Vor-stellung*) de l'être, son objectivation sous la forme d'horizon, son mouvement ekstatique d'ouverture. Ne relevant pas d'un acte déterminé de la conscience ou d'un mode déterminé de celle-ci d'être au monde, la représentation est le fait même de l'être, phénoménologiquement entendu. En fait, comprise au sens du génitif subjectif, la « représentation de l'être » désigne le mode propre de phénoménalisation de l'être en tant que transcendance.

Conformément au sens de la distance phénoménologique ainsi éclairé, ce en quoi l'apparaître de l'être trouve nécessairement sa réalisation en tant que représentation (*Vor-stellung*, « position-devant » de l'absolu sous la forme d'une extériorisation originaire, objectivation d'horizon) est bien, alors, l'existence, mais sous la réserve décisive qu'il s'agit de « *l'existence telle qu'elle est en soi et non telle qu'elle se comprend* »⁴¹.

L'« existence telle qu'elle est en soi » est la manifestation de soi de l'être ; de ce dernier et de son extériorisation, elle en est le résultat. L'extériorisation de l'être est ce qui fait la structure ontologique de l'existence, entendue au sens éminent de la représentation de l'être. Pareille structure est dite « ontologique » parce que, en tant qu'*impliquée* par la vérité même de l'être à titre d'ouverture ekstatique

indépendant à l'égard de ce qui se produit dans le dépassement, *i.e.* l'existence dans l'extériorité, [la] représentation de soi, [le] concept ».

⁴⁰ EM, §18, p. 174.

⁴¹ EM, § 19, p. 186. Les italiques sont de Michel Henry. Cf. aussi *ibid.*, § 37, p. 360.

d'horizon, elle *appartient constitutivement* à ce mode de phénoménalisation, à cette extériorisation de l'être et à son aliénation originaire. Elle n'est qu'elle-même l'être-aliéné de l'être, son « image ». Et pourtant, identifiée à la représentation de l'être et à sa simple image ne l'est que cette structure *seulement*, l'existence considérée « en soi », c'est-à-dire indépendamment des modes de compréhension que, *dans* et *par* le monde, le *Dasein* peut réaliser en sa facticité à l'égard de l'*être* de l'étant, et donc de soi-même et de son propre être. Car toute modalité de l'*Umkehrung* ou, pour reprendre ici des expressions empruntés par Michel Henry à la lecture heideggerienne de la philosophie de Hegel dans les *Holzwege*⁴², le « prendre garde à l'être » et le « ne pas prendre garde à l'être » ne désignent que des modes déterminés de vie de la conscience⁴³. Ce qui signifie que, dans la mesure où celles-ci ne concernent que l'être tel que l'existence se le représente en sa vie factice, et non pas directement la représentation de l'être en tant que tel, c'est-à-dire la réalisation effective de son extériorisation originaire, il s'ensuit alors *la non-appartenance de la vie factice de l'existence au devenir phénoménal de l'être*.

Le dédoublement des extériorisations au sens de l'opposition entre la représentation ontologique de l'être et les représentations que l'existence se donne de l'être à la lumière du monde a pour conséquence l'établissement d'une opposition très nette entre la structure ontologique du *Dasein* et sa vie factice, son effectif être-au-monde. Le sens de cette opposition est celui d'une réduction : la limitation de l'appartenance de l'existence au sein de l'extériorisation de l'être à *la seule existence* « *telle qu'elle est en soi* », c'est-à-dire à sa structure ontologique. L'implication de l'existence dans et par

⁴² Cf. M. Heidegger, « Hegels Begriff der Erfahrung », dans *Heideggers Gesamtausgabe*, vol. V, éd. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.M., Klostermann, 1977, pp. 115-208 ; tr. fr. « Hegel et son concept de l'expérience », dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, éd. F. Fédier, Paris, Gallimard, 1962, p. 101-172.

⁴³ Cf. EM, § 18, p. 177-183.

l'extériorisation originaire de l'être ne concerne que la structuration de l'ouverture du monde. L'opposition interdit de concevoir la vie concrète de l'existence et sa façon de « prendre garde à l'être » ou de « ne pas prendre garde à l'être » comme directement liées ou appartenant au devenir phénoménal de l'être. C'est pour cette raison que, après avoir indiqué le « prendre garde à l'être » ou le « ne pas prendre garde à l'être » à titre de *déterminations existentielles*⁴⁴, Henry déclare explicitement que « les déterminations existentielles sont inessentiels »⁴⁵. Car, le caractère inessentiel des déterminations existentielles est précisément référé à l'égard du processus de réalisation effective propre à l'essence de la phénoménalité interprétée comme transcendance. En tant que modes déterminés de la vie factice de l'existence, les possibilités propres à l'existence factice, bien que fondées sur l'extériorisation originaire de l'être comme modes *dérivés* d'être de l'existence dans le monde, n'apportent rien au devenir phénoménal de l'être, voir à la réalisation effective de la représentation ontologique.

Que les déterminations existentielles soient des modes dérivés d'être de l'existence par rapport à l'extériorisation originaire de l'être est ce que Michel Henry entend lorsqu'il déclare que « toute compréhension existentielle en général présuppose l'existence elle-même »⁴⁶. « Présupposer » l'existence veut dire ici trouver dans la structure ontologique de celle-ci, à savoir dans « la manifestation originaire de l'être à lui-même »⁴⁷ en tant qu'ouverture ekstatique d'horizon, son propre fondement. En effet, « *la compréhension existentielle trouve son fondement dans la compréhension ontologique de l'être* »⁴⁸. Identifiée à la structure du *Dasein*, la compréhension ontologique s'avère *opposée* à la compréhension existentielle, parallèlement à

⁴⁴Cf. EM, § 18, p. 179.

⁴⁵EM, § 18, p. 179.

⁴⁶EM, § 18, p. 182

⁴⁷EM, § 18, p. 183

⁴⁸EM, § 18, p. 183. Les italiques sont de Michel Henry.

l'opposition que la détermination de la signification ontologique de l'être de l'existence comme représentation établit entre son caractère ekstatique d'ouverture et sa facticité. Fondée sur la compréhension ontologique, c'est-à-dire sur l'extériorisation de l'être comme ce en quoi l'existence trouve toujours déjà déployée la structure dont sa vie factice n'en est qu'une modalisation dérivée, la compréhension existentielle est *opposée à son propre fondement en raison de son extériorité par rapport au devenir phénoménal de l'essence qui la rend possible, en raison de son non-appartenance au processus de réalisation de sa phénoménalité.*

Cette opposition de la compréhension ontologique et de la compréhension existentielle est ce que Michel Henry déclare explicitement au § 18 :

La compréhension ontologique de l'être est radicalement indépendante à l'égard de toute compréhension existentielle. Que la compréhension existentielle de soi de l'existence soit [...] « authentique » ou « inauthentique », cela ne change rien à la nature originaire de l'existence, à la compréhension ontologique de l'être dans sa structure universelle. L'indépendance radicale de la compréhension ontologique à l'égard de la compréhension existentielle nous amène à établir une opposition absolue entre ce que l'existence est en soi et la façon dont cette existence [...] se comprend elle-même⁴⁹.

L'affirmation de l'indépendance de la compréhension ontologique à l'égard de la compréhension existentielle a essentiellement le sens d'une réduction phénoménologique dont l'effet est la limitation du sens de la coappartenance du *Dasein* au sein de la phénoménalisation effective de l'être en tant que vérité et transcendance à *la seule structure d'Erschlossenheit*, au seul caractère d'ouverture du *Dasein*. Corrélativement, elle est aussi l'affirmation de *l'exclusion de la vie*

⁴⁹ EM, § 18, p. 184. Les italiques sont de Michel Henry.

factice du Dasein au sein du devenir effectif de l'essence de la phénoménalité. C'est pourquoi, selon Henry, ce n'est pas en sa facticité que le *Dasein* participe et contribue à la vérité de l'être. Car, à l'intérieur de l'encadrement donné par la problématique de *L'essence de la manifestation* à la question ontologique, le *Dasein*, dans son être-au-monde, *ne contribue pas au devenir phénoménal de l'être* à proprement parler pour le simple fait d'exister, pour son être-là, en raison de sa structure – il n'y contribue qu'à titre de « simple image ». Ainsi trouve finalement sa justification l'affirmation de Michel Henry selon laquelle, qu'elle soit authentique ou inauthentique, la façon dont l'existence peut facticement se comprendre « ne change rien à la nature originaire de l'existence », au regard du fait que, en définitive, à la lumière des présuppositions du monisme ontologiques ainsi éclairées, *ce n'est pas d'un mode déterminé d'être (au monde) du Dasein qui relève la compréhension ontologique de l'être.* Conformément au sens du caractère insurmontable de l'aliénation de l'être, aucun mode de compréhension que l'existence peut exercer à la lumière du monde, et sur le fondement de celui-ci, ne serait en condition ni d'accomplir ni de modifier le rapport de fondation – et de différence – qui la relie à la vérité de l'être. La compréhension existentielle ne peut rien à l'égard de son fondement, son pouvoir de compréhension étant étranger au devenir phénoménal de l'essence de la phénoménalité, dans la réalisation duquel n'y est comprise qu'exclusivement la structure ontologique du *Dasein* en tant que « représentation » (*Vor-stellung*) de l'être, son être en tant que « compréhension ontologique ».

Dans le cadre de la problématique de *L'essence de la manifestation*, la compréhension ontologique du *Dasein* désigne l'existence « telle qu'elle est en soi », l'ouverture pure et simple de l'horizon transcendantal de l'être *opposée* à « l'existence telle qu'elle se comprend ». Elle n'est que « la structure » du *Dasein*, abstraction faite de sa vie factice – ce qui, exprimé dans le langage de *Sein und Zeit*, signifierait le *Dasein* considéré en son seul caractère de projet (*Entwurf*). Reconduite à l'intérieur de cet encadrement, l'*Erschlossenheit* constitutive du *Dasein* heideggérien se montre en effet disjointe à l'égard des autres structures qui, chez Heidegger, constituent la totalité de l'*In-der-Welt-sein* – comme par exemple l'*In-*

sein, le *Sein-bei*, le *Verfallen* etc. –, et qui déchoient par conséquent au rang de « déterminations inessentiels » au point de vue strictement ontologique. Et d'ailleurs, c'est pour cette raison que Henry *peut* finalement récuser la préalable détermination heideggérienne du *Dasein* en tant qu'« étant » ; car, s'il se trouve en condition de pouvoir le faire⁵⁰, c'est essentiellement parce que ce qu'il retient du *Dasein* heideggérien, en définitive, n'est que son seul élément purement ontologique et ekstatique d'« ouverture »⁵¹.

Réduit au seul mouvement de dépassement et d'ouverture – et donc privé de toute « implication » *dans* le monde –, l'être ontologique du

⁵⁰ Cf. la critique que Henry adresse à Heidegger, au début du § 12, lorsque, à la demande : « Pourquoi le *Dasein* ne peut-il être saisi dans la pureté de sa signification ontologique radicale comme l'essence même de la transcendance ? », il répond : « Parce que l'être de celle-ci est inévitablement *compris sur le fond de ce qui advient en elle* » (EM, § 12, p. 119). Nous soulignons.

⁵¹ Considérons dans les détails cette divergence. Chez Heidegger, en tant qu'*In-der-Welt-sein*, la structure du *Dasein* est pensée de telle manière que « *Ce-qui-transcende* [...] doit [...] *se sentir* au milieu de l'existant » (Cf. Martin Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, *op. cit.*, p. 166 ; tr. fr., p. 145). Comme en témoigne d'ailleurs la *Daseinsanalyse* de *Sein und Zeit*, l'*Erschlossenheit* constitutive du *Dasein* en tant que « compréhension d'être » (*Seinsverständnis*) coimplique essentiellement les déterminations existentielles de l'« Être au milieu de... » (*Inmitten von... sein*) et de la *Befindlichkeit*. En d'autres termes, la structure du *Dasein* est conçue par Heidegger comme un rapport « dia-logique » (Cf. Id., « Hegels Begriff der Erfahrung », dans *Heideggers Gesamtausgabe*, vol. V : *Holzwege*, F.-W. von Herrmann (éd.), Frankfurt a.M., Klostermann, 1977, p. 115-208, en particulier p. 178-180 ; tr. fr. par F. Fédier, « Hegel et son concept de l'expérience », dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, p. 109-172, en particulier p. 152-153) et de coimplication réciproque entre la dimension « ontique » de la compréhension d'être, en tant que « compréhension de l'être *des étants* », et celle « ontologique » en tant qu'« ouverture ekstatique d'horizon ». Or, c'est précisément *contre cette unité* constitutive de l'*In-der-Welt-sein* heideggérien - sauvegardée par l'œuvre de la temporalité, et donc *contre l'unité même de la temporalité ekstatique* telle que Heidegger l'élabore - que la transcendance thématifiée par Michel Henry revendique la possibilité de « libérer », bien avant l'accomplissement même de la critique du monisme ontologique, la structure de la vérité de l'être de toute implication ontique ou « existentielle ».

Dasein dégagé par les analyses henryennes et non plus identifiable à la totalité de l'*In-der-Welt-sein* constitue une attestation plutôt évidente de la prise de position que, bien avant l'accomplissement même de la critique du monisme ontologique, Michel Henry établit à l'égard des recherches ontologiques heideggériennes. Sa conceptualisation de la structure du *Dasein*, opposée à la vie factice de celui-ci, configure déjà, en effet, une mise en question de l'unité propre à la *Sorge* – au sens du *Sich-vorweg-schon-sein-in-der-Welt als Sein-bei (innerweltlich belegendem Seienden)*⁵² –, ce qui signifie aussi la problématisation de l'unité de la temporalité telle que Heidegger la propose, au sens de la *Gleichursprünglichkeit* constitutive des schémas du futur, du passé et du présent, sur lesquels repose aussi sa compréhension de la coappartenance de l'être et du *Dasein* au sein de la vérité ontologique. Mais si, d'une part, l'opposition de l'existence « telle qu'elle est en soi » et de l'existence « telle qu'elle se comprend », ainsi que l'opposition de la compréhension ontologique et de la compréhension existentielle, laissent déjà préfigurer l'idée d'une différenciation interne et d'un « dédoublement » de la temporalité – au sens d'une opposition entre la temporalisation de l'être et la temporalisation de l'être-au-monde –⁵³, c'est aussi au point de vue méthodologique que, d'autre part, l'établissement de cette série d'oppositions, conformes au sens de la distance phénoménologique et à ses variations ontologiques, comporte des conséquences décisives pour notre analyse, dans la mesure où celle-ci pose en question la possibilité même d'une phénoménologie, telle que l'ontologie phénoménologique de Heidegger l'exigeait. Car la coupure entre l'extériorisation originelle de l'être et les modes de compréhension propre au *Dasein* sur le fondement de son être-au-monde signifie *en fait*, en dernière analyse, *l'interdiction de tout accès herméneutique à l'être*. Puisque la façon dont l'existence peut se

⁵² Cf. SZ, § 41.

⁵³ Ce qui fera précisément l'objet de la contre-lecture henryenne de l'interprétation ontologique de la philosophie transcendantale de Immanuel Kant. Cf. *infra*.

comprendre dans son être n'a rien à voir directement avec la phénoménalisation de l'être et avec sa réalisation effective, puisque non seulement les dynamiques de la *Faktizität* comme la structure même de l'*In-der-Welt-sein* qui la fonde n'appartiennent pas au devenir phénoménal de l'être, il s'ensuit que, malgré les indications de *Sein und Zeit*, ce n'est pas l'analyse d'un mode déterminé d'être et de compréhension du *Dasein* qui peut fournir à la phénoménologie de l'être le μέθοδος, «la voie d'accès légitimant»⁵⁴ pour la détermination de la structure interne de la phénoménalité originaire considérée en tant que tel.

Indépendant à l'égard de tout ce qui se déroule à l'intérieur du monde, l'accès à l'être peut uniquement être recherché en ce qui appartient au domaine strictement *ontologique* de son apparaître : recherché non pas à partir de l'analyse de ce qu'il rend possible, mais directement à partir de son mode de phénoménalisation constituant l'être même du *Dasein*. Si donc – en opposition à Heidegger certes, et pourtant toujours conformément aux présuppositions ontologiques du monisme – cet accès doit pouvoir être encore pensé au sens de la coappartenance de l'être, c'est à partir d'une nouvelle détermination générale de la signification ontologique de la finitude que ce μέθοδος nécessite maintenant d'être recherché.

III.

Une fois réduite la structure ontologique du *Dasein* à la seule ouverture ekstasique du monde, une fois mises entre parenthèse les structures corrélatives de l'*In-sein* et du *Sein-bei* propres à la *Sorge* elle-même constitutive de l'*In-der-Welt-sein* et ainsi écartée l'existence factice du *Dasein* hors du domaine d'intérêt de l'analyse ontologique, revenons donc à la lecture ontologique de Kant.

⁵⁴ Cf. SZ, § 7/c, p. 35 ; tr. fr., p. 48.

L'analyse du lien entre la finitude et la réceptivité chez Kant, d'abord exprimé conformément aux présuppositions de la pensée traditionnelle par l'opposition de l'*intuitus originarius* et l'*intuitus derivativus*, a montré « le caractère inessentiel de la distinction kantienne de l'*Entstand* et du *Gegenstand* »⁵⁵. En opposant l'intuition capable de se créer ses propres objets de connaissance à une intuition subjuguée à la seule réception d'étants dont elle ignore constitutivement l'origine, Kant a cru pouvoir fonder, et ainsi éclairer, le sens de la finitude propre à la connaissance humaine. Cependant, comme Henry lui-même le précise à cet égard, « le vrai problème n'est pas de savoir si l'étant procède ou non du pouvoir de connaissance lui-même, il est de comprendre comment cet étant, que la connaissance crée ou qu'elle ne le crée pas, peut cependant se manifester à elle »⁵⁶.

Le problème concerne *le mode d'accès* à l'étant à nous. Mais, éclairé dans sa signification ontologique, le mode par lequel l'étant nous est donné réside, plus originairement que dans la réception d'objets, dans l'ouverture ekstatique d'horizon. Si donc, d'après Henry, l'opposition de l'*Entstand* et du *Gegenstand* est « inessentielle », c'est parce que, au fond, ce que cette opposition vise n'est que la détermination de deux modes distincts de réception d'objets. Ce qui est manqué par cette opposition est précisément la détermination de l'essence de la finitude, au sens de la phénoménalisation qui rend possible la réception de l'étant en tant qu'objet (*Gegenstand*).

D'autre part, la réduction (moniste) de l'essence de la phénoménalité comme transcendance a confirmé la détermination de la finitude, comprise dans sa signification non-ontique, comme constituant elle-même un élément interne au devenir phénoménal de l'essence⁵⁷. Henry écrit que « la finitude concerne la structure interne de l'essence

⁵⁵ EM, § 22, p. 210.

⁵⁶ EM, § 22, p. 210.

⁵⁷ Cf. EM, § 22, p. 211 : « Aussi longtemps que cette transcendance – écrit Henry – est interprétée comme celle de la transcendance, la phénoménalité effective, pure, qu'elle promet, doit, en tant que telle, être finie ».

originnaire et pure de la phénoménalité en tant que cette essence ne se réalise que dans le processus par lequel elle s'objective sous la forme d'un horizon fini»⁵⁸. La finitude appartient à l'essence de la phénoménalité comme ce en quoi cette essence trouve sa réalisation phénoménologique effective, considéré indépendamment des réalités dont l'accomplissement même de ce devenir phénoménal constitue la condition phénoménologique ultime et originnaire. Cependant, comme l'analyse de l'opposition de la compréhension ontologique et de la compréhension existentielle a permis de le remarquer, sur le fondement de l'aliénation de l'être, cette indépendance de l'être à l'égard des réalités que son extériorisation rend possible ne se limite pas à son seul rapport transcendantal à l'étant, mais concerne aussi son rapport de fondation à l'égard de la vie concrète du *Dasein*. En épurant le mode de réalisation de la transcendance de tout élément factice, c'est ainsi que la problématique henryenne trouve dégagées pour soi les conditions générales en vue de la *Fragestellung* cruciale concernant le statut phénoménologique de la réceptivité constitutive de la transcendance de l'être, dont la contre-lecture ontologique henryenne de Kant constitue précisément le développement.

La mise entre parenthèse des dimensions phénoménologiques fondées dans et par l'extériorisation de l'être est ce qui permet à la problématique de *L'essence de la manifestation* de poser d'abord et de légitimer ensuite la question de l'*autonomie* de la transcendance, ce que Michel Henry appelle souvent la *Selbständigkeit* de l'essence. Déclarée indépendante à l'égard de tout élément ontique ou existentiel, l'être doit pour cette raison se montrer en condition de *s'assurer lui-même*, sans aucun recours à des éléments étrangers à son extériorisation originnaire, sa propre réalisation effective. C'est ainsi que « si, comme il a été montré, le devenir phénoménal de l'essence pure de la phénoménalité réside dans la manifestation de l'horizon, la question de la possibilité interne de ce devenir qui confère à l'essence sa réalité se concentre dans le problème de la réceptivité. La réponse à

⁵⁸ EM, § 15, p. 156.

ce problème rend seule compréhensible dans sa structure interne la *Selbständigkeit* de l'essence »⁵⁹. Mais comment faut-il entendre, alors, le sens de la réceptivité ontologique ? Comme Henry lui-même le souligne en effet, « la réponse à la question de la possibilité de la réceptivité de l'être s'oriente d'abord vers la délimitation précise de la nature de la réalité qu'il s'agit de recevoir »⁶⁰. Si, en raison du caractère purement ontologique de la distance phénoménologique et de l'aliénation, il est évident que cette réalité ne peut pas être assimilée à la réception ontique, de façon peut-être moins évidente, et pourtant très significative, l'exclusion de la facticité du *Dasein* au sein du devenir phénoménal de l'être nous oblige à opposer, pour la même raison, la réceptivité ontologique à tout mode de compréhension existentielle, c'est-à-dire à tout mode de compréhension que le *Dasein* peut réaliser à l'intérieur de l'horizon qui constitue sa propre structure, et ainsi à la lumière du monde. L'enjeu, ici, renvoie encore une fois à la distinction entre ce qui, de droit, est « ontologique » et ce qui ne peut l'être⁶¹. L'opposition de la compréhension ontologique et de la compréhension existentielle, sur le fond de leur unité – *i.e.* sur le fondement de leur rapport de fondation interprété conformément à l'εἶδος de la transcendance –, amène la problématique henryenne à identifier la réceptivité assurant la réalisation effective de l'être avec la réception de ce que l'extériorisation de l'être structurellement implique, c'est-à-dire avec *la réception de l'horizon fini de l'être considérée indépendamment de ce que cette réalisation rend à son tour possible en elle.*

D'après l'interprétation ontologique de la philosophie kantienne, le déploiement des conditions de possibilité de la manifestation ontique, à savoir, précisément, l'ouverture ekstatique de l'horizon fini et transcendantal de l'être, est ce qui s'opère dans et par l'unité de la spontanéité de l'entendement et de la réceptivité propre à la

⁵⁹ EM, § 22, p. 207-208.

⁶⁰ EM, § 23, p. 213.

⁶¹ Cf. EM, § 15, p. 150.

sensibilité. La mise en œuvre de cette « unité originelle et non composée de la réceptivité et de la spontanéité »⁶² propre aux facultés théorétiques supérieures, est ce que définit, selon Kant, la spécificité de l'imagination transcendante, laquelle non seulement est ce qui ouvre l'horizon, et forme ainsi l'extériorisation de la transcendance, mais est aussi ce qui a le devoir d'en assurer la réception.

D'après Kant, l'imagination (*facultas imaginandi* : le pouvoir de se représenter des objets « hors de la présence même de l'objet »⁶³) appartient à la faculté de l'intuition⁶⁴. Le pouvoir réceptif propre à l'imagination doit donc être entendu en tant que pouvoir *intuitif*, non pas au même titre que la sensibilité, comme intuition empirique – toujours intuition d'un contenu déterminé –, mais en tant qu'intuition pure – non-empirique, non-objective, et donc non-ontique – : non pas comme réception de l'étant, mais comme réception des conditions de possibilité de l'apparaître ontique, réception de la formation pure – vide de tout contenu déterminé – produite par la synthèse ontologique des formes pures *a priori* des facultés supérieures de la sensibilité et de l'entendement. Ainsi, chez Heidegger, au moment où a lieu son interprétation ontologique de la problématique kantienne du schématisme, la réception accomplissant l'œuvre de l'imagination est expliquée au sens d'une *Versinnlichung* de l'horizon transcendantal de l'être. Heidegger note ainsi que « pour que l'étant puisse s'offrir comme tel, l'horizon dans lequel sa rencontre pourra se faire devra se manifester, lui aussi, sous la forme d'une offre sollicitante. Si l'horizon [...] doit remplir sa fonction, cette forme d'offre a besoin d'une certaine perceptibilité (*Vernehmbarkeit*). Nous appelons

⁶² K, § 29, p. 153 ; tr. fr. p. 210.

⁶³ I. Kant, *Anthropologie im pragmatischer Hinsicht*, in *Kant's gesammelte Schriften*, Akademie-Ausgabe, vol. VII, Berlin, Reimer, 1917, § 28, p. 167 ; tr. fr. par M. Foucault, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Vrin, [1964] 2002, p. 73.

⁶⁴ Cf. *ibid.*

perceptible ce qui est susceptible d'être immédiatement reçu par l'intuition »⁶⁵.

Faudrait-il, peut-être, poser d'abord la question de savoir comment pourrait se produire sur un plan non-ontique une intuition « immédiate », étant donné que l'intuition présuppose en son fond une médiation dont elle ne peut jamais se passer et qui consiste essentiellement dans l'ouverture ekstatique du milieu phénoménologique de l'extériorité ? Comment pourrait se justifier, en effet, la possibilité d'une intuition « *avant* » l'accomplissement phénoménologique effectif de cette ouverture ? Il est pourtant vrai que, comprise comme devançant l'accomplissement même de l'ouverture ekstatique, cette « intuition immédiate » de l'horizon transcendantal de l'être ne correspond pas totalement à la thèse soutenue par Heidegger, d'après laquelle l'intuition pure de l'horizon n'intervient pas *avant* l'accomplissement de l'ouverture ekstatique, mais *en concomitance* avec celui-ci. Heidegger écrit que « cette réception est *en elle-même* un acte formateur qui se donne à lui-même ce qui s'offre »⁶⁶. Si donc la manifestation de l'horizon pur de l'être doit consister, comme l'interprétation ontologique de la doctrine kantienne du schématisme l'exige, dans une « sensibilisation » de l'horizon, de façon telle qu'il doit pouvoir lui-même être intuitionné, le problème alors, « le vrai problème »⁶⁷ pour Michel Henry, est celui de comprendre comment est finalement possible le fait que l'acte formateur qui ouvre l'horizon puisse en définitive constituer en même temps, et ainsi assurer, sa propre réceptivité *sous forme d'intuition*.

L'intuition en effet – non seulement l'intuition sensible, en tant que réception d'objets, mais l'intuition en général – définit toujours un mode de réceptivité pour lequel l'ouverture préalable d'un milieu d'extériorité et de différence constitue une présupposition essentielle. D'après Heidegger, l'intuition *présuppose* l'ouverture ekstatique, en

⁶⁵ K, § 19, p. 90 ; tr. fr., p. 148. Nous soulignons. Cf. aussi EM, § 23, p. 216.

⁶⁶ K, § 28, p. 141 ; tr. fr., p. 199. Les italiques sont de Martin Heidegger.

⁶⁷ EM, § 23, p. 222.

ce sens que la phénoménalisation du milieu pur de l'extériorité est ce qui non seulement rend possible la réception de quelque chose à la manière d'une affection opérée *dans et par* cette extériorité elle-même, comme réception de quelque chose d'« autre » et d'« extérieur » *parce que* dispensé par l'extériorité elle-même sous la forme non-objective d'un horizon ; l'intuition *présuppose* l'ouverture ekstatique de la même manière et conformément au même sens que le *Dasein* le fait à l'égard de la vérité ontologique⁶⁸ : *parce qu'exigée par l'extériorisation pure elle-même, constituant l'essence de la phénoménalité, en vue de son propre accomplissement phénoménologique effectif.*

Pour qu'une intuition puisse avoir lieu, il lui est toujours indispensable qu'une extériorité soit déjà là. L'intuition présuppose la transcendance comme ce dont la phénoménalisation constitue le fondement. Henry l'affirme : « L'intuition trouve son fondement dans la transcendance »⁶⁹. Et pourtant, à l'intérieur d'une problématique dont la détermination des principes est élaborée par opposition aux principes de l'ontologie heideggérienne, il est évident que l'expression « présupposer la transcendance » ne peut pas être entendue au sens ontologico-existential indiqué par Heidegger au § 44 de *Sein und Zeit*. L'analyse henryenne établit que l'intuition présuppose la phénoménalisation de l'horizon comme ce qui rend possible sa réceptivité. Mais que l'intuition en général « présuppose » l'ouverture de l'horizon veut dire, ici, que ce n'est pas dans l'intuition que la phénoménalisation de ce qui constitue la condition transcendantale de celle-ci trouve son accomplissement effectif⁷⁰. Car, au contraire, comme l'analyse eidétique de la transcendance l'a montré dans le cadre de l'éclaircissement des présuppositions ontologiques du monisme, toute fondation instituée dans et par la transcendance s'opère de façon telle que ce qui est fondé en elle *ne peut pas*

⁶⁸ Cf. SZ, § 44/c.

⁶⁹ EM, § 23, p. 217.

⁷⁰ Cf. aussi EM, § 35, p. 335 ss.

contribuer, et cela pour des raisons eidétiques « insurmontables », au devenir phénoménal de l'essence. Dans la mesure, donc, où l'essence de l'intuition réside dans la transcendance définie comme le processus par lequel l'essence originaire de la phénoménalité se propose à elle-même en s'extériorisant sous la forme d'un horizon, ce n'est pas à l'intuition qu'on pourra demander d'assurer la réalisation effective de son fondement. La thèse heideggérienne selon laquelle « la transcendance [...] doit rendre intuitif l'horizon formé par [elle-même] »⁷¹ est alors rejetée par Michel Henry, en raison de cette détermination décisive de l'εἶδος de la transcendance qui interdit toute tentative d'établir un rapport « circulaire » d'interdépendance entre le fondement et la réalité ou le pouvoir fondés en lui.

En tant que purement ontologique, la transcendance doit être en condition de s'assurer elle-même, de façon autonome, la possibilité ultime de son propre apparaître. Non seulement elle doit pouvoir montrer qu'elle dispose en elle-même des raisons de son propre fondement, mais elle doit elle-même *être effectivement* son propre fondement, c'est-à-dire l'être dans son effectuation concrète, mais *indépendamment de ce que sa phénoménalisation rend possible en elle dans le sillage de l'extériorité, de la différence et de l'aliénation*. Or, si la transcendance, selon Henry, ne peut pas trouver son accomplissement effectif dans l'œuvre d'une intuition, même d'une intuition non-ontique, c'est parce que, « au moment où l'intuition qui est interprétée comme trouvant son fondement dans cette objectivation [*i.e.* l'ouverture ekstatique de l'horizon fini de l'être], intervient cependant pour rendre celle-ci possible, le conditionné se donne paradoxalement pour la condition de la condition »⁷². C'est pourquoi, enfin, pour la problématique de *L'essence de la manifestation* visant l'éclaircissement du mode de réalisation propre à l'essence de la phénoménalité, conformément aux présuppositions ontologiques du monisme, « le caractère circulaire de la problématique du

⁷¹ K, § 19, p. 91 ; tr. fr., p. 149.

⁷² EM, § 23, p. 217.

schématisme doit être dépassé »⁷³. Le dépassement de cette circularité, c'est-à-dire sa destruction, est ce qui est exigée par l'εἶδος de la transcendance elle-même, en vue de la « libération (*Freilegung*) » de son essence phénoménologique.

IV.

Dépasser l'interprétation ontologique du schématisme, signifie mettre en discussion la thèse, élaborée par Heidegger à la suite de Kant, selon laquelle ce qui assure la *Versinnlichung*, à savoir la réceptivité constitutive de la phénoménalisation de la transcendance en tant qu'ouverture ekstatique de l'horizon transcendantal de l'être, c'est le temps en tant qu'« auto-affection ».

Au § 24 de *L'essence de la manifestation*, Henry procède donc dans sa réinterprétation de la lecture ontologique de Kant en posant d'abord une double distinction. La première distinction est introduite à partir de la double signification qu'il donne au concept d'auto-affection, divisé dans les notions d'« affection par soi » – désignant ce qui fait de médiateur dans le processus de l'affection – et d'« affection de soi » – ce qui joue le rôle d'objet de l'affection. À cette distinction, Henry fait donc correspondre une distinction corrélative interne au concept de temps, entre le temps entendu au sens de « ce qui opère l'affection », et le temps au sens de « ce qui subit l'affection ». Le temps, dit en effet Henry, « désigne d'abord l'affection par soi. En tant qu'elle désigne une affection par soi, l'auto-affection du temps signifie que c'est le temps lui-même qui s'affecte [...], le temps lui-même sous la forme de l'horizon pur de l'être »⁷⁴. En tant qu'auto-affection donc, le rôle que le temps joue à l'intérieur de l'interprétation ontologique du schématisme est à la fois celui de ce

⁷³ EM, § 23, p. 226.

⁷⁴ EM, § 24, p. 229.

qui opère la médiation de l'affection et de ce qui la subit. En effet, si, en tant qu'imagination et sens interne, le temps est ce qui, dans l'unité de la spontanéité et de la réceptivité, ouvre ekstatiquement l'horizon transcendantal de l'être, ce qui est alors reçu dans la réception de l'horizon, en tant qu'auto-affection, n'est que le temps lui-même.

Sur la base de cette distinction, Henry appelle donc « temps pur » le temps constituant l'œuvre de l'imagination, « l'horizon de la succession originellement formée par les places pures du futur, du passé, et du présent »⁷⁵, le « pouvoir imaginatif pur qui déploie l'horizon transcendantal de l'être »⁷⁶, à savoir le temps en tant que sens interne. Du temps pur, cependant, Henry souligne aussi le fait que celui-ci « *n'est pas le temps réel* »⁷⁷. « Le temps pur n'a en lui-même aucune réalité parce qu'il ne se forme ni ne se manifeste par lui-même »⁷⁸. Cette indigence de réalité propre au temps pur relève du fait que, en tant que sens interne – activité formatrice *et non pas* activité réceptive –, ce n'est pas lui ce qui peut assurer la réception de la formation pure qu'il opère. C'est pourquoi Henry pose la distinction à l'égard du temps pur, en indiquant la réalisation – affection de soi – en ce qu'il appelle « le temps originaire »⁷⁹, à savoir ce qui, d'après l'interprétation ontologique de la *Versinnlichung* de l'horizon transcendantal et fini de l'être, correspond par principe au mode de réalisation de la transcendance, la temporalité chargée de recevoir le produit de l'extériorisation opérée par le pouvoir imaginatif temps pur : « L'affection par soi du temps qui signifie l'ouverture par le temps originaire de l'horizon du temps pur n'est ainsi possible que

⁷⁵ EM, § 24, p. 234.

⁷⁶ EM, § 24, p. 232.

⁷⁷ EM, § 24, p. 234. Les italiques sont de Michel Henry.

⁷⁸ EM, § 24, p. 234.

⁷⁹ Cf. EM, § 24, p. 232 : « Ce que s'objecte la transcendance est l'horizon du temps pur. Ce qui la rend possible en assurant la réception de ce qu'elle développe, à savoir le temps pur lui-même, est le temps originaire ».

pour autant que cet horizon est reçu par le temps originaire lui-même, c'est-à-dire l'affecte »⁸⁰.

Que cette distinction entre le temps pur et le temps originaire ne soit qu'une reprise, sinon une *Wiederholung*, de la distinction déjà posée lors de l'examen concernant la structure interne de l'imagination, entre son pouvoir spontanée et l'intuition, c'est ce que Michel Henry lui-même confirme au moment où il déclare finalement la nécessité de donner « une signification phénoménologique précise »⁸¹ à la critique sous-jacente à ce long travail analytique débouchant sur l'affirmation de la nature double de la temporalité ekstatique. Si, chez Heidegger en effet, la distinction entre ce qui affecte et ce qui est affecté dans l'œuvre de l'imagination transcendantale est passé sous silence, c'est principalement en raison du caractère temporel commun à ces deux instances propres à la conscience transcendantale et constituant sa finitude essentielle. C'est le temps qui assure l'identité de ces deux modes opératoire de l'affectivité, et donc leur caractère unitaire d'auto-affectation. Mais pour Henry, au contraire, cette distinction entre le temps pur et le temps originaire ne constitue pas une distinction simplement conceptuelle. Son sens n'est pas la désignation, par des noms différents, d'une même réalité. Car, au contraire, ce qu'elle prétend viser avec l'affirmation de la duplicité de la temporalité est précisément l'existence de deux domaines phénoménologiques différents. Il s'agit par là d'une distinction concrète, qui touche la réalité même de l'essence. Si le temps pur est distingué du temps originaire, c'est parce que, dans le premier cas, ce qui est déterminé est le temps en tant qu'imagination, c'est-à-dire le temps en tant qu'activité toujours et seulement spontanée, tandis que, dans l'autre cas, ce n'est que le temps en tant qu'*intuition* – activité toujours, et seulement, réceptive. « C'est dans le temps compris comme intuition » écrit Henry en éclairant ainsi cet aspect de l'interprétation ontologique du schématisme « que réside finalement la possibilité de la formation

⁸⁰ EM, § 24, p. 233.

⁸¹ EM, § 24, p. 236.

effective de l'horizon transcendantal de l'être, c'est-à-dire la réalisation de l'essence de la phénoménalité dans le devenir phénoménal de cette essence »⁸². Ou encore : « C'est dans la mesure où le temps est en sa nature intuition qu'il est possible comme affection de soi. Ce qui importe dans le temps qui rend ultimement possible l'essence de la manifestation, ce n'est pas son caractère temporel, mais son caractère intuitif »⁸³.

Avec la distinction entre le temps pur et le temps originaire, Henry pose à nouveaux frais la distinction déjà envisagée lors de l'analyse concernant la structure interne de l'imagination pure, entre sa spontanéité et le pouvoir intuitif en elle chargé d'en accomplir la phénoménalisation. En effet, sous-jacente à cette distinction, gît l'opposition déjà établie par la problématique de *L'essence de la manifestation* entre l'intuition et son fondement. Si le temps pur est distingué du temps originaire, c'est essentiellement parce que, comme sa définition préalable l'a éclairé, le temps qui opère l'ouverture ekstatique de l'horizon fini de l'être *n'est lui-même réel que pour autant qu'il est reçu par un « autre » temps, par une instance réceptive qui n'est pas et ne peut jamais être, pour des raisons eidétiques, le temps pur lui-même*. Et d'autre part, si l'instance réceptive chargée de réaliser l'œuvre du temps pur, est déterminée comme intuitive, ce qu'elle doit recevoir est nécessairement quelque chose d'« autre » à l'égard d'elle-même, une réalité « différente » *mais déjà accomplie en son propre apparaître*, dispensée dans et par l'ouverture du milieu pur de l'extériorité formé par le temps pur et concomitante à sa même réception.

Ainsi, considérés dans leur opérativité constitutive, le temps pur et le temps originaire manifestent leur appartenance, ou coappartenance structurelle, à l'εἶδος de l'aliénation. Comprise à la lumière du concept « moniste » de transcendance pourtant, l'appartenance du temps originaire à l'εἶδος de l'intuition amène la problématique henryenne à

⁸² EM, § 24, p. 239.

⁸³ EM, § 24, p. 237.

établir par conséquent *la non-appartenance du temps originaire au devenir phénoménal de la transcendance*. En tant qu'intuition en effet, le temps originaire appartient de droit au domaine de ce qui trouve fondement sur la transcendance, à savoir, précisément, ce par rapport à quoi la transcendance est par essence indépendante en ce qui concerne sa phénoménalisation concrète. S'ensuit que, indépendante à l'égard de l'intuition en général, la transcendance se révèle ne pas pouvoir trouver son accomplissement effectif ni dans l'œuvre du temps originaire, ni par celle-ci. C'est pourquoi finalement, selon Henry, le temps originaire ne peut jouer finalement le rôle que l'analyse heideggérienne du schématisme voudrait lui assigner, à savoir celui d'être « le temps de l'affection, un temps qui est à la fois le temps qui affecte et le temps qui est affecté, de telle manière toutefois que celui-ci qui rend possible la formation phénoménologique effective du temps pur, c'est-à-dire l'affection, constitue la possibilité la plus ultime de celle-ci et, comme tel, ce qu'il y a de plus essentiel dans l'essence de la transcendance »⁸⁴. Pour reprendre une expression établie par notre analyse, nous pourrions dire aussi que le temps originaire *présuppose* l'ouverture ekstatique comme phénoménalisation sur le fondement de laquelle il trouve sa possibilité d'être et d'opérer, de la même manière que l'intuition présuppose la transcendance, à savoir en tant que phénoménalisation déjà toujours accomplie, achevée, et ainsi *indépendante* à l'égard de toute autre activité réceptrice rendue possible en elle. De même que toute compréhension existentielle ou représentation au sens ordinaire – et de façon encore plus significative : *en tant qu'elle-même, essentiellement, image, représentation, formation de la vue pure à la lumière de laquelle toute rencontre de l'étant est rendu possible en général* – l'intuition, que le temps originaire est par constitution, s'avère ainsi distinguée, voire opposée à la réceptivité constitutive de la réalité ontologique qui la fonde et, partant, étrangère au devenir phénoménal de celle-ci.

⁸⁴ EM, § 24, p. 236.

Or, comme il est évident, c'est précisément avec ce résultat que la critique du monisme ontologique, ainsi « arrangée » par la problématique henryenne, trouve de fait son accomplissement. Car si ce n'est pas le temps originaire qui peut assurer la réceptivité originaire de l'essence interprétée au sens du concept « moniste » de transcendance, ce n'est pas non plus au temps pur et à son pouvoir imaginaire qu'on peut demander de résoudre l'indétermination foncière dans laquelle inévitablement finit par tomber la réceptivité ontologique, pour autant que toute tentative d'encadrement de la question ontologique fondamentale est toujours et uniquement opérée dans l'effort de respecter le caractère ekstatique assigné, dès le début, par le monisme ontologique, à l'essence de la phénoménalité. Dans la mesure pourtant où la détermination du mode de réception constitutif de l'essence de la phénoménalité se révèle irréductible à la constitution de la temporalité ekstatique, il en résulte le caractère d'*inaccessibilité* de la réalité ontologique de la phénoménalité, pour autant que celle-ci est recherchée en conformité à l'*εἶδος* de la transcendance telle que la problématique de la première moitié de *L'essence de la manifestation* le dégage. Ce qui signifie d'ailleurs l'échec de la « la question ontologique fondamentale (*Seinsfrage*) », à partir des présuppositions phénoménologiques du monisme. L'exclusion du temps pur et du temps originaire au sein de la dynamique interne à la phénoménalisation effective de l'essence de la phénoménalité comporte en fait, à l'analyse ontologique fidèle à ce critère, l'impossibilité par principe d'obtenir le *μέθοδος*, la voie d'accès légitime pour déterminer la réalité de ce mode d'apparaître définissant pourtant la véritable origine de toute ouverture ekstatique et du lien qu'elle seule légitime à établir entre la phénoménalité et la finitude.

En écartant dès le début les conditions mêmes de toute (onto-)phénoménologie herméneutique, c'est sous l'égide de l'élaboration du concept « moniste » de transcendance que, mise en condition de pouvoir penser et poser la question de la *Selbständigkeit*, la problématique henryenne trouve finalement prédisposées les conditions théoriques assurant légitimité à la démarche critique de *L'essence de la manifestation*, dont le but final est en définitive la séparation définitive de la phénoménalité et de la finitude et la

démonstration du caractère inessentiel du sens ontologico-existential et ontologico-temporel du *Dasein* au sein du questionnement ontologique fondamental. Car, comme Michel Henry lui-même le déclare, « quand il s'agit de la réalité [de l'essence de la phénoménalité] il n'y a plus de finitude »⁸⁵.

Libérée de la structure même de toute ekstase, à la réalisation effective de l'essence de la phénoménalité il ne reste que l'auto-affection réduite au sens de l'immanence. Inekstatique, immédiate, immanente, invisible, l'auto-affection réduite à l'affectivité pure est la seule voie d'accès possible à la structure interne de l'absolu. Et ne pouvant plus être considérée, à la manière de Heidegger, comme constituant elle-même un mode de dévoilement « intégré » à l'intérieur du processus de réalisation de l'apparaître de l'être et à sa phénoménalisation essentiel, la phénoménologie de *L'Essence de la manifestation* s'avère plutôt un mode d'être de la pensée *qui survient*, sur le fondement d'une phénoménalisation et d'un apparaître en soi-même déjà toujours accompli et réalisé. C'est pour cette raison que, enfin, fondée sur la vie, mais étrangère à son devenir phénoménal et à son processus originaire de réalisation, la phénoménologie henryenne ne peut s'auto-interpréter autrement qu'à la manière d'une philosophie transcendantale : projet d'une « critique de toute révélation »⁸⁶ orienté vers la découverte d'« un mode de philosopher qui ne porte point préjugés à l'essence »⁸⁷.

⁸⁵ EM, § 37, p. 357.

⁸⁶ EM, § 7, p. 55.

⁸⁷ EM, § 7, p. 56.