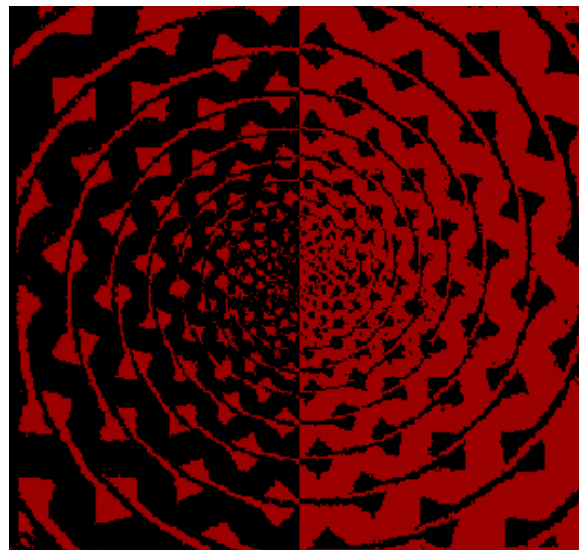


UCL Université catholique de Louvain



Centre de philosophie du droit

# Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit



Titre : *Réversibilité et asymétrie des rôles chez Michel Henry et Merleau-Ponty.*

Auteur (s) : Raphaël Gély

N° : 97

Année : 2002

© CPDR, Louvain-la-Neuve, 2002

This paper may be cited as : Gély Raphaël, « Réversibilité et asymétrie des rôles chez Michel Henry et Merleau-Ponty », in *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, n°97, 2002.

# **Réversibilité et asymétrie des rôles chez Michel Henry et Merleau-Ponty**

**par Raphaël Gély (FNRS/UCL)**

Des expressions comme “croyance” ou “foi” sont omniprésentes dans le discours de certains phénoménologues. Elles sont mobilisées pour tenter de décrire cette expérience par laquelle la subjectivité se vit comme capable d’adhérer à ce qu’elle est en train de vivre, de s’y sentir présente. Les différentes phénoménologies peuvent être alors comprises comme autant d’analyses des dimensions constitutives de ce processus d’adhésion de la subjectivité à ses vécus, cette adhésion se comprenant en dernière instance à partir du sentiment même d’appartenance de la subjectivité à la vie phénoménologique. Ainsi, par exemple, la phénoménologie de Michel Henry développe une méthode de réduction qui permet de mettre en évidence la force possibilisante de la vie originaire, à l’envers pour ainsi dire de la phénoménologie husserlienne qui permet de décrire cette même vie originaire comme appel et possibilité d’un devoir-être :

“Si l’ethos chez M. Henry, c’est-à-dire la vie transcendante, peut être vu comme la nécessité, par essence, d’un pouvoir-être, d’un auto-développement, l’éthique husserlienne doit plutôt être lue comme le pouvoir-être d’une nécessité, c’est-à-dire plus précisément, comme la possibilité d’un devoir-être”<sup>1</sup>.

Loin donc de s’exclure, ces phénoménologies sont autant de chemins d’exploration du processus de modalisation de la vie originaire, chacune de ces phénoménologies étant ainsi amenée à se réfléchir comme explorant un type d’effectuation d’une même vie originaire. Il revient à la phénoménologie de Merleau-Ponty d’avoir investigué cette modalisation de l’appartenance à la vie

---

1 KOKOSZKA V. et MAESSCHALCK M., “La forme communautaire du jugement éthique chez Michel Henry. Filiation et fraternité”, in *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, (76) 1999, p. 8.

originnaire en mettant en évidence une de ses dimensions constituantes qui est la foi. D'un point de vue merleau-pontien, une dimension de foi est interne au déploiement même de la vie originnaire. En sens inverse, on peut à partir de l'œuvre de Merleau-Ponty interroger des expressions comme "foi", "croyance" en montrant de quelle façon elles se laissent interpréter à partir d'un travail phénoménologique tentant de rejoindre l'impulsion normative de la vie originnaire. D'un certain point de vue, cette vie originnaire, comme nous l'avons vu, peut être interrogée à partir de l'immédiateté apodictique de sa donation. D'un autre point de vue, elle peut également être interrogée à partir de son processus d'instauration<sup>2</sup>. Dans cet article, nous allons montrer de quelle façon l'expérience des rôles est susceptible d'être décrite comme participant au mouvement même d'auto-affection et d'effectuation de la vie phénoménologique<sup>3</sup>. Dans cette perspective, il ne s'agit plus seulement de décrire la façon dont le sujet peut adhérer de façon potentialisante à son rôle. Il s'agit de façon plus radicale de montrer que ce processus d'adhésion ne peut s'articuler au sens pragmatique du rôle et aux autres actes possibles d'adhésion de la subjectivité à ses vécus qu'en s'inscrivant dans le processus d'adhésion à soi de la vie elle-même. Nous allons montrer, à partir du débat entre Michel Henry et Merleau-Ponty, de quelle façon les rôles devraient être amenés à se composer pour pouvoir être vécus comme expression du mouvement même d'auto-affection et d'effectuation d'une même vie phénoménologique.

## **1. La possibilité d'une phénoménologie radicale des rôles**

La thèse que nous allons donc ici défendre est que si la phénoménologie de Merleau-Ponty est relue à partir de l'exigence d'une radicalisation du projet phénoménologique telle qu'elle est effectuée par Michel Henry, il est possible de développer une phénoménologie radicale du rôle qui implique de revoir l'opposition reçue entre les deux auteurs. Cette phénoménologie radicale du rôle consiste à interroger l'expérience du rôle du point de vue du processus d'instauration du sentiment d'appartenance de la subjectivité à la vie phénoménologique. Dans cette perspective, il ne s'agit pas tant de décrire le processus par lequel la subjectivité phénoménologique ne cesse de s'individualiser dans la prise en charge sensée du monde qui lui est chaque fois donné, que de décrire le processus par lequel la subjectivité fait l'expérience de sa vie phénoménologique au sein même des rôles qu'elle est amenée à prendre en charge. Toute la question qui va guider cet article est alors de savoir si, en

---

2 Cf. GÉLY R, *La genèse du sentir. Essai Sur Merleau-Ponty*, Bruxelles, Ousia, 2000.

3 Pour une caractérisation sartrienne de ce projet d'une phénoménologie radicale des rôles, cf. GÉLY R, "Emotion, rôle et action. L'apport de Sartre à une phénoménologie radicale des rôles", in *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, 94 (2002), 34 pp.

relisant Merleau-Ponty à l'aide de Michel Henry, il est possible de montrer en quoi et de quelle façon le contexte d'effectuation de cette subjectivité serait susceptible de participer à l'instauration de ce sentiment d'appartenance à la vie phénoménologique. Comment la subjectivité peut-elle phénoménologiquement s'effectuer dans la prise en charge de ses rôles et quelles seraient les propriétés de cette prise en charge, participant, en retour, à l'expérience potentialisante de cette appartenance même à la vie phénoménologique ?

Dans un premier temps, un recours à Michel Henry et à Merleau-Ponty pour développer cette question peut surprendre. Il s'agit, en effet, pour Michel Henry de comprendre l'Individu à partir de la co-appartenance originaires de la Vie et de l'Ipséité, et non à partir du monde où l'individualité de l'homme est identique à celle de tout étant se montrant<sup>4</sup>. Du point de vue du monde, le principe d'individuation de l'homme, c'est la place naturelle et sociale qu'il occupe dans l'espace et dans le temps. Du point de vue de la vie, l'individualité de l'individu n'existe jamais que comme son ipséité, ce qui conduit Michel Henry à affirmer qu'un homme qui n'est pas un Individu, au sens ainsi défini, n'est pas un homme<sup>5</sup>. Si l'on veut décrire les conditions d'une action effective de la subjectivité au sein même des différents rôles qu'elle est amenée à pouvoir occuper, il faut aller jusqu'à la possibilité intérieure de cette action<sup>6</sup>. D'un point de vue empirique, la subjectivité s'individualise par la particularité de ses caractéristiques sociales et naturelles. Du point de vue transcendantal, l'individuation de l'individu se laisse décrire comme appartenance à la vie originaires. La subjectivité vivante ne peut donc se laisser décrire par ses apparences naturelles et sociales<sup>7</sup>. Il semblerait ainsi, pour Michel Henry, que la question de savoir comment la subjectivité s'éprouve et advient à soi comme subjectivité vivante au sein des multiples rôles qu'elle a à prendre en charge est une question qui exprime déjà une dénaturation de l'homme, sa réduction à l'état d'automate, aussi flexible et auto-organisé soit-il<sup>8</sup>. Ce qui fait de l'homme un homme, c'est qu'il est un Soi transcendantal. En ce sens, et de prime abord, le Soi transcendantal henryen participe à l'effectuation de la vie phénoménologique par l'exercice de ses pouvoirs et de ses fonctions, mais le contexte de cette effectuation n'aurait pas en lui-même de propriétés potentialisantes. Le projet d'une phénoménologie radicale du rôle serait ainsi un

---

4 Cf. HENRY M., *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996, p. 155.

5 Cf. *ibid.*, p. 157.

6 Cf. *ibid.*, p. 300.

7 Cf. *ibid.*, p. 314.

8 Cf. *ibid.*, p. 335 ; cf. ID., *La barbarie*, Paris, Grasset, 1987.

projet vide de sens, dans la mesure où il conduirait de nouveau à subordonner le possible à l'effectif alors qu'il s'agit pour Michel Henry de saisir la potentialité de la subjectivité à partir de la puissance de la vie qui la donne originellement à elle-même : "Si la société est autre chose qu'une collection d'"individus" réduits à leur apparence objective et traités comme des entités séparées – si elle est précisément une communauté –, alors communautés et individus sont liés entre eux selon une relation d'intériorité phénoménologique réciproque qui n'est autre que la relation des vivants à la Vie, rendant *a priori* vide de sens l'idée d'une quelconque "opposition" entre eux"<sup>9</sup>. D'un point de vue henryen, même si la subjectivité s'effectue dans la prise en charge de ses rôles, ce n'est donc pas à partir de celle-ci que sa vie se potentialise<sup>10</sup>.

Du côté de Merleau-Ponty, le problème est pour ainsi dire inversé, mais semble aboutir à la même impossibilité d'une phénoménologie radicale du rôle. La phénoménologie merleau-pontienne semble, en effet, incapable d'interroger le processus par lequel la subjectivité est amenée à prendre position par rapport à ce qui lui est donné. C'est ainsi par exemple que A.-L. Kelkel critique l'extension merleau-pontienne du modèle de l'intentionnalité corporelle à toute intentionnalité<sup>11</sup>. Par cette extension, Merleau-Ponty semble, de fait, refuser de comprendre la subjectivité à partir de l'idéal éthique d'une vie active et pleinement consciente de son but<sup>12</sup>. D'un point de vue husserlien, même si le sujet ne choisit pas ses parents, sa place, son milieu social et les rôles qui lui sont demandés de prendre en charge, il peut surmonter cette finitude par l'acte libre d'une responsabilité qui le conduit à décider avec conséquence du sens de ce qui se présente à lui<sup>13</sup>. Si le sujet ne décide pas absolument de sa fonction, il peut néanmoins décider d'être soi en assumant sa fonction<sup>14</sup>. Une telle prise en charge de soi implique quant à sa possibilité que toute expérience de généralité,

---

9 HENRY M., *Incarnation, op. cit.*, p. 349.

10 Pour cette thèse selon laquelle la phénoménologie radicale de Michel Henry conduit à une dévaluation de tout ce qui fait la vie concrète humaine, dont les différences sociales, culturelles et sexuelles, cf. BERNET R., "Christianity and philosophy", in *Continental Philosophy Review*, n°33, 1999, pp. 338-339.

11 Cf. KELKEL A.-L., "Merleau-Ponty et le problème de l'intentionnalité corporelle. Un débat non résolu avec Husserl", in *Maurice Merleau-Ponty. Le psychique et le corporel*, Paris, Aubier, 1988, p. 33.

<sup>12</sup> Pour le rapport de la phénoménologie merleau-pontienne à la vie éthique, cf. FLORIVAL G., "Logos pathique et vie morale", in *Figures de la rationalité. Etudes d'Anthropologie philosophique*, Leuven-Paris, PeetersVrin, 1991, pp. 162-179 ; ID., "Événement de la rencontre. Sens pathique et éthique", in *Création et événement. Autour de Jean Ladrière*, Leuven-Paris, Peeters, Vrin, 1996, pp. 109-121.

13 Cf. HOUSSET E., *Personne et sujet selon Husserl*, Paris, PUF, 1997, p. 168.

14 Cf. *ibid.*, p. 171.

d'anonymat, d'opacité soit déjà vécue par une subjectivité originellement individuée. Or, en refusant l'idée d'une conscience passive<sup>15</sup>, en refusant autrement dit de faire de l'anonymat une prise de conscience potentielle ou tendentielle<sup>16</sup>, Merleau-Ponty paraît s'interdire de décrire le processus par lequel le sujet se vit comme appelé à une prise en charge de son monde au nom même de la vie qui le donne à lui-même. On ne trouverait donc pas, chez Merleau-Ponty, l'idée d'une reprise et d'une attestation de la subjectivité dans et par les rôles qu'elle est amenée à rencontrer.

Selon une telle lecture, la perspective fondamentalement éthique de l'effectuation de la vie phénoménologique du soi manquerait nécessairement à la phénoménologie merleau-pontienne<sup>17</sup>. D'un point de vue merleau-pontien, cette question ne se poserait de toute façon pas dans les termes d'une subjectivité aux prises avec un rôle, une fonction, une place, mais dans les termes d'une subjectivité qui est éclatée entre une multitude de rôles et qui tente de résister à une dispersion radicale<sup>18</sup>. La subjectivité trouve la force de cette résistance dans les ressources du corps<sup>19</sup>, quand le soi est "devenu capable de renoncer à ce qui lui est le plus propre, à son "pouvoir-être", à son "identité", en faisant le vide en soi, comme on le voit dans les expériences mystiques"<sup>20</sup>. C'est encore en ce sens que Claude Lefort écrit : "L'expérience du corps est donc celle de l'identité du soi, mais ce soi est à la fois partout et nulle part, toujours à la poursuite de son être, ce qui, sans se quitter, se rencontre"<sup>21</sup>.

Les phénoménologies de Michel Henry et de Merleau-Ponty ainsi lues ne nous fourniraient donc aucune ressource pour le développement d'une phénoménologie radicale du rôle et se refuseraient même à un tel projet pour des raisons apparemment diamétralement opposées. Si, d'un point de vue

---

15 Cf. MONTAVONT A., *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, 1999, pp. 100-101.

16 Cf. *ibid.*, p. 111.

17 Cf. VILLELA-PETIT M., "Le soi incarné. Merleau-Ponty et la question du sujet", in *Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage*, sous la direction de François Heidsieck, Paris, Vrin, 1993, p. 438.

18 Cf. *ibid.*, p. 437.

19 Cf. DASTUR F., "Le fondement corporel de la subjectivité dans l'œuvre de Merleau-Ponty", in *L'art du comprendre*, n°2, 1994, pp. 8-20.

20 Cf. VILLELA-PETIT M., "Le soi incarné. Merleau-Ponty et la question du sujet", *op. cit.*, p. 438. Pour les enjeux et les limites d'une telle lecture du second Merleau-Ponty du point de vue d'une phénoménologie du mouvement social, cf. MAESSCHALCK M., *Raison et pouvoir. Les impasses de la pensée politique post-moderne*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1992, pp. 69-74.

21 LEFORT Cl., *Sur une colonne absente*, Paris, Gallimard, 1978, p. 38.

henryen, il est possible de montrer que le primat merleau-pontien de la perception ne peut conduire à une élucidation des conditions d'une action subjective<sup>22</sup>, d'un point de vue merleau-pontien, on critiquera le clivage henryen entre immanence et transcendance :

“En invoquant une présence à soi du corps, Michel Henry installe un clivage entre un corps qui ne serait que contact avec le monde et un “soi” qui n'aurait affaire qu'à lui-même : il restaure finalement la dualité de l'âme et du corps et se confronte alors au problème insoluble de la relation entre une sphère d'absolue immanence et un univers de pure extériorité”<sup>23</sup>.

Pour Renaud Barbaras, la phénoménologie de Michel Henry est plus conséquente que celle de Husserl dans sa reconnaissance et sa thématization de la dimension d'absolue immanence sans distance qui serait constitutive du vécu<sup>24</sup>. Mais cette radicalisation semble ne pas pouvoir permettre à Michel Henry de penser les enjeux ontologiques pour l'immanence subjective de son processus d'effectuation dans le monde<sup>25</sup>. Pour Renaud Barbaras, il faudrait plutôt, à la suite de Merleau-Ponty, disjoindre radicalement l'expérience corporelle de l'effort et l'immanence subjective<sup>26</sup>.

Une telle critique repose, en fait, sur une caractérisation “substantielle” de l'immanence henryenne<sup>27</sup>, tout comme inversement la critique henryenne de la

---

22 Cf. HENRY M., *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, 1982, p. 9.

23 BARBARAS R., “Le sens de l'auto-affection chez Michel Henry et Merleau-Ponty”, in *Affectivité et pensée. Epokhè 2*, Grenoble, Millon, 1991, p. 95.

24 Cf. BARBARAS R., *Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception*, Paris, Vrin, 1999, p. 45.

25 “Ainsi, bien que nous nous accordions avec M. Henry à penser le sujet comme vie, nous pensons que, *pour cette raison même*, il ne peut être caractérisé comme auto-affection pure. S'il est vrai que le désir est au cœur de la vie, l'auto-affection qui caractérise le sujet n'a de sens et de réalité que comme hétéro-affection : la clôture de *l'ipse* ne fait pas alternative avec l'ouverture d'une distance, son immanence affective avec une forme d'opacité” [*ibid.*, p. 154]. Cf. également ID., “Le corps chez M. Henry et M. Merleau-Ponty”, in *Le corps*, sous la direction de J.-C. Goddard et M. Labrune, Paris, Vrin, 1992, pp. 245-255.

26 Cf. BARBARAS R., “De la phénoménologie du corps à l'ontologie de la chair”, in *Le corps, op. cit.*, p. 261. Pour le rapport de Michel Henry et Merleau-Ponty à Maine de Biran, cf. GELY R., “Croyance et foi perceptive. Merleau-Ponty et Michel Henry, lecteurs de Maine de Biran”, in *Science et Esprit*, t. 53, n°2, 2001, pp. 329-352.

27 “Comment, de cette parfaite suffisance, de cette parfaite jouissance, de ce repos absolu de l'essence, quelque chose pourrait-il sortir qui justifie le rôle de “fondement” qu'entend lui faire jouer l'analyse à l'égard (...) de l'ensemble des phénomènes qui ne sont possibles que dans le “milieu de l'extériorité” ou en relation avec celui-ci” [J. POREE, “Le temps du souffrir. Remarques critiques sur la phénoménologie de Michel Henry”, in *Archives de philosophies*, 1991, n°54, p. 223]. Cf. également, BERNET R., *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, PUF, 1994, p. 327.

phénoménologie de Merleau-Ponty repose également sur une caractérisation “substantielle” de l’expérience perceptive, notamment quand il est reproché à Merleau-Ponty d’interpréter l’extériorité en termes mondains<sup>28</sup>. Notre thèse est qu’il est possible de dépasser ces critiques en ouvrant, à partir d’une phénoménologie radicale du rôle, l’espace d’un dialogue entre Michel Henry et Merleau-Ponty. Pour que ce dialogue puisse se faire, il faut tout d’abord dépasser toute lecture “substantielle” des deux phénoménologies<sup>29</sup>. Par “lecture substantielle”, nous entendons une lecture qui dirait ce qu’est l’essence de la subjectivité henryenne ou merleau-pontienne sans en interroger le processus d’effectuation. Il est vrai que ces lectures sont justifiées en partie dans la mesure où les premiers travaux de Michel Henry tout comme les premiers travaux de Merleau-Ponty s’y prêtent volontiers, la stratégie intellectuelle de l’un et l’autre philosophe consistant, du moins en apparence, à dévoiler un niveau d’expérience par opposition à un autre niveau, alors qu’il s’agit dans les travaux du dernier Merleau-Ponty<sup>30</sup> tout comme dans *C’est moi la vérité* et *Incarnation* de Michel Henry d’interroger ce niveau d’expérience pour lui-même, à partir du processus même de sa potentialisation et de son effectuation. Or, dès que l’on interroge les travaux de Michel Henry et de Merleau-Ponty à partir de ce qu’il y a en eux de plus radical, aucune lecture substantielle ne tient. C’est par cette brèche rétrospective que s’ouvre la possibilité d’une phénoménologie radicale du rôle. Dans un premier temps, nous allons ainsi montrer de quelle façon une lecture non-substantielle des derniers travaux des deux philosophes ouvre la possibilité d’une phénoménologie radicale du rôle. Dans un second temps, nous tenterons de saisir le sens et les enjeux des différentes contributions de Michel Henry et de Merleau-Ponty à une telle perspective.

## **2. Potentialisation et effectuation de la vie phénoménologique chez Michel Henry**

Pour Michel Henry, la Vie est plus que l’homme compris dans ses pouvoirs, fonctions et rôles, la Vie même est plus que le vivant<sup>31</sup>, mais c’est cette transcendance de la Vie sur le vivant qui donne le vivant à lui-même<sup>32</sup>.

---

28 Cf. HENRY M., *L’essence de la manifestation*, T.2., Paris, PUF, 1963, p. 470.

29 Cf. MACANN C., “Deux concepts de transcendance”, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, (91) 1986, pp. 24-46.

30 Cf. Les ouvrages fondamentaux de BARBARAS R., *De l’être du phénomène. Sur l’ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, Millon, 1991 ; ID., *Le tournant de l’expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 1998.

31 HENRY M., *C’est moi la vérité*, op. cit., p. 68.

32 De manière générale, on se reportera pour les enjeux de la phénoménologie henryenne à KÜHN R., *Leiblichkeit als Lebendigkeit, Michel Henrys Lebensphänomenologie absoluter Subjektivität als Affektivität*, Freiburg/München, Karl Alber, 1992.



L'ipséité du vivant est ce qui est engendré dans l'auto-affection de la Vie<sup>33</sup>. La radicalisation henryenne de la réduction transcendantale permet de mettre en évidence le fait que le Vivant est dans l'auto-engendrement de la Vie "ce par quoi et ce comme quoi cet auto-engendrement absolu devient effectif"<sup>34</sup>. Il ne peut donc être question de se contenter de dire que la Vie est auto-affection absolue d'elle-même par elle-même, si l'on ne voit pas que l'effectivité de cette auto-affection n'est possible que dans l'épreuve d'un Soi s'éprouvant lui-même. Le Soi archi-transcendantal, le Premier Vivant, n'est pas un effet de l'auto-affection de la Vie ni sa cause. Il est l'effectuation même de cette auto-affection : "La vie ne peut s'étreindre soi-même et ainsi se révéler à soi dans la jouissance de soi qu'en générant en elle ce Soi qui s'étreint lui-même comme *l'effectuation phénoménologique* de sa propre étreinte à elle"<sup>35</sup>. Cette proposition fondamentale de *C'est moi la vérité* explicite l'épreuve que l'ego transcendantal fait de sa propre auto-affection. Cette auto-affection est en effet susceptible d'une double illusion, celle par laquelle l'ego serait la source absolue, centre et fondement de sa propre subjectivité<sup>36</sup> et celle par laquelle l'ego serait une illusion, ne s'éprouverait pas lui-même comme le soi qu'il est, mais ne serait que l'effet de l'auto-affection de la Vie<sup>37</sup>. Vivre comme ce vivant que je suis n'est en ce sens possible que si la Vie en laquelle j'advieus ne s'éprouve qu'en se donnant l'épreuve d'elle-même comme Soi, faute de quoi son auto-génération serait identiquement une auto-destruction, une vie se nourrissant désespérément de l'inanité des vivants<sup>38</sup>. La naissance transcendantale de

---

33 Cf. HENRY M., *C'est moi la vérité*, op. cit., p. 75.

34 Cf. *ibid.*, p. 102.

35 *Ibid.*, p. 76. C'est nous qui soulignons. Pour une mise en situation de cette thèse fondamentale de M. Henry au regard de Schelling et de Fichte, cf. MAESSCHALCK M., "L'incarnation dans les christologies spéculatives. De Fichte et Schelling à Michel Henry", in *Incarnation*, sous la direction de M. OLIVETTI, *Biblioteca dell'Archivio di Filosofia*, 1999, pp. 673-690. On se rapportera également pour le rapport de Michel Henry à Spinoza à LONGNEAUX J.-M., *Michel Henry : Ethica more phaenomenologico monstrata (l'éthique montrée selon la méthode phénoménologique)*, Thèse de doctorat sous la direction de Marc Maeschalck et Rolf Kühn, Louvain-La-Neuve, Institut Supérieur de Philosophie, 1999, 360 pp ; ID., "La réduction radicalisée comme passage du premier au troisième genre de connaissance", in *Retrouver la vie oubliée : critiques et perspectives de la philosophie de Michel Henry*, J.M. LONGNEAUX (éd.), Namur, Presses universitaires de Namur, 2000, pp. 45-66.

36 "Dans l'illusion transcendantale, l'ego vit l'hyper-pouvoir de la Vie – l'auto-génération en tant que l'auto-donation – comme le sien propre, transforme le second en premier" [*ibid.*, p. 176].

37 "Le don par lequel la Vie se donnant à soi donne l'ego à lui-même, ce don en est un. Donné à soi l'ego est réellement en possession de lui-même et de chacun de ses pouvoirs, en mesure de les exercer : il est réellement libre. En faisant de lui un vivant, la Vie n'en fait pas un pseudo-vivant" [*ibid.*, p. 178].

38 Cf. HENRY M., *Généalogie de la psychanalyse : Le commencement perdu*, Paris, PUF, 1985, p. 243. Pour cette question, cf. KÜHN R., *Leiblichkeit als Lebendigkeit, Michel Henrys Lebensphänomenologie absoluter Subjektivität als Affektivität*, op. cit., pp. 291-380.

l'homme se situe dans le Premier Vivant et non pas seulement dans la Vie<sup>39</sup>. C'est en ce sens que l'ego est donné à lui-même en ayant à reprendre l'*effectuation phénoménologique* de l'auto-affection de la Vie absolue en lui. S'éprouvant dans l'Ipséité de la Vie, l'ego fait l'expérience de la capacité qui lui est conférée d'être en possession de soi<sup>40</sup>, d'être en mesure d'exercer ses pouvoirs comme des pouvoirs siens<sup>41</sup>. L'immanence de la vie subjective n'est donc pas une immanence tranquille, oisivement acosmique. Etre donné à soi-même comme vivant, c'est être donné à s'effectuer et à effectuer l'auto-affection même de la Vie dans l'exercice des pouvoirs conférés, de façon telle précisément que l'exercice de ces pouvoirs soient vécus comme potentialisés dans la puissance de la Vie qui les donne à eux-mêmes<sup>42</sup>. En ce sens, l'expérience phénoménologique fondamentale selon laquelle l'effectuation de soi de la subjectivité dans l'exercice de ses pouvoirs est une effectuation qui renvoie à une vie originaire est indissociable de l'exigence pour cette subjectivité d'avoir à s'effectuer dans le monde, cette effectuation de soi se vivant alors comme effectuation en soi de l'auto-affection même de la vie originaire. Si la vie n'apparaît pas dans le monde, elle a toutefois à s'y effectuer<sup>43</sup>.

Toute la question est alors d'interroger les modalités fondamentales d'une effectuation de soi de la subjectivité potentialisée dans l'épreuve de cette appartenance à la vie, d'interroger l'historialité de la vie<sup>44</sup>. Même si l'ouverture du vivant à sa propre essence ne peut naître que du vouloir de la vie, comme cette re-naissance qui lui donne d'éprouver soudain sa naissance transcendantale<sup>45</sup>, ce salut de la vie implique un salut du monde<sup>46</sup>, la formation d'un monde de la vie. Il y a des configurations du monde qui peuvent inhiber ou

---

39 Cf. HENRY M., *C'est moi la vérité*, *op. cit.*, p. 142.

40 Cf. *ibid.*, p. 172.

41 Cf. *ibid.*, p. 171.

42 Cf. *ibid.*, p. 209.

43 Cf. pour cette question, KÜHN R., "Le passage absolu. De l'affectivité comme la seule certitude possible", in *Michel Henry. L'épreuve de la vie*, Paris, Cerf, pp. 141-167.

44 Cf. HENRY M., *Phénoménologie matérielle*, *op. cit.*, p. 55. Pour cette question, cf. KÜHN R., "Crise de la culture et vie culturelle", in *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, n°65, 1999, 22 pp.

45 Cf. HENRY M., *C'est moi la vérité*, *op. cit.*, p. 291. Pour cette question de la seconde naissance, cf. DEBRAZ N., "Seeking a phenomenological metaphysics: Henry's reference to Meister Eckhart", in *Continental Philosophy Review*, n°32, 1999, pp. 303-324. Cf. également, LAOUREUX S., "La référence à Maître Eckhart dans le phénoménologie de Michel Henry", in *Revue philosophique de Louvain*, 2001 (99/2), pp. 220-253.

46 Cf. HENRY M., *La barbarie*, *op. cit.*, p. 204.

inversement soutenir l'auto-effectuation de la vie dans le monde. Toute expérience de soi de l'ego qui le conduirait à se vivre comme étant inhibé dans l'exercice de ses pouvoirs ou qui le conduirait à se vivre comme étant centre et origine de ses pouvoirs serait une expérience qui ne favoriserait pas l'intuition d'une appartenance potentialisante à la Vie.

### 3. La question du rôle et l'effectuation de la vie phénoménologique

Il nous semble pour cette raison devoir distinguer chez Michel Henry deux niveaux d'effectuation de la subjectivité. Quand la subjectivité exerce ses pouvoirs par rapport à de l'inhumain, quand elle mange, prend, transforme, elle entre en possession de ses pouvoirs. La subjectivité fait alors l'épreuve de son effectuation de soi comme subjectivité donnée à elle-même. La résistance des choses est une résistance toute entière positive, le sentiment de l'effort se comprenant alors comme ce pathos originaire qui délivre une force qui s'éprouve s'exercer à partir d'elle-même<sup>47</sup>. Quand la subjectivité exerce ses pouvoirs par rapport aux autres humains, quand elle prend la parole, désire, aime, assume ses rôles et responsabilités, c'est un autre niveau d'effectuation de soi qui est mobilisé, plus originaire. La subjectivité fait alors l'expérience que son effectuation de soi n'est possible que comme reprise active de l'effectuation phénoménologique de la Vie en elle. C'est à ce niveau d'interrogation que la possibilité d'une phénoménologie radicale du rôle trouve son sens dans l'œuvre de Michel Henry.

Pour Michel Henry, l'angoisse ne s'enracine pas seulement dans la capacité vertigineuse du pouvoir propre au Soi, mais dans une relation paradoxale interne à la chair transcendantale<sup>48</sup>, et cette relation paradoxale s'éprouve de façon fondamentale dans le monde des humains. Si nous reprenons une des descriptions de Michel Henry, celle du couple potentiel, la main de la jeune femme appartient à une chair originaire, et c'est seulement dans cette appartenance à cette chair qu'elle est susceptible d'être touchée<sup>49</sup>. Pouvoir être touché, c'est pouvoir toucher :

“La seule différence entre les deux chairs transcendantales – dont les deux mains posées côte à côte sont ainsi à la fois la manifestation et la dissimulation – est que l'une est “active” et l'autre “passive”, deux modalités d'une seule et

---

47 Cf. HENRY M., *Incarnation, op. cit.*, p. 268.

48 Cf. *ibid.*, p. 282.

49 Cf. *ibid.*, p. 295.

même capacité de pouvoir, en sorte qu'elles sont échangeables, que l'homme et la femme peuvent échanger leurs rôles"<sup>50</sup>.

En critiquant l'expérience merleau-pontienne du touchant-touché, Michel Henry montre alors que cette interversion des termes et des rôles ne modifie en rien le statut transcendantal de chacun d'eux<sup>51</sup>. Autrement dit, au lieu de décrire cette expérience comme manifestant une relation d'ambiguïté entre chair et corps, Michel Henry montre que l'épreuve du contre-pouvoir, du retournement du touchant en touché est une épreuve inhérente à la chair transcendantale saisie en elle-même et pour elle-même, toute la question étant de savoir ce qui se joue dans cette épreuve. Notre hypothèse est que cette dernière thèse de Michel Henry permet de décrire l'effectuation de la subjectivité dans son rapport aux autres comme une véritable prise de risque, comme impliquant une angoisse liée au possible échec de l'effectuation même de la Vie en soi, cette angoisse rejoignant donc la question du sentiment d'appartenance à la Vie. Autrement dit, dans le rapport aux autres, ce n'est pas tant l'ego qui est mis en jeu que l'effectuation de la Vie en lui. Ce qui est en jeu dans cette angoisse, c'est précisément le fait qu'aucun pouvoir n'est simplement ce qu'il est, qu'au niveau du monde des humains, et à la différence du monde naturel, la juxtaposition des pouvoirs (ce qui lie le pouvoir de marcher, de prendre, etc., c'est l'ego indivis qui se vit intégralement lui-même dans l'exercice de chacun de ses pouvoirs) fait place à une dialectique des pouvoirs : chacun des pouvoirs corrélés au monde des humains fait écho à d'autres pouvoirs. Aucun pouvoir n'est simplement et absolument lui-même. Chacun est déjà habité par l'effectuation potentielle d'autres pouvoirs qui lui sont intrinsèquement liés. Ainsi, toucher l'autre, c'est s'exposer à être touché : "L'angoisse de pouvoir être touché, de pouvoir se laisser toucher, de pouvoir éprouver une série de sensations potentiellement soumises au pouvoir et au vouloir d'un autre"<sup>52</sup>. Prendre la parole, c'est s'exposer à être interrompu, c'est être sur le point d'exercer son pouvoir d'écoute.

L'objet de la malédiction dans le commentaire que Michel Henry fait du passage sur la malédiction des riches dans l'Évangile de Luc (Lc, 6, 24), c'est bien la certitude que chaque modalité de la vie est ce qu'elle est et rien d'autre<sup>53</sup>. Ce qu'il s'agit alors d'interroger, c'est le rapport entre cette dialectique des pouvoirs et l'expérience de leur potentialisation dans l'auto-affection de la Vie. La dialectique des pouvoirs dont il est ici question ne peut

---

50 Cf. *ibid.*, p. 296.

51 Cf. *ibid.*, p. 297.

52 *Ibid.*, p. 306.

53 Cf. HENRY M., *C'est moi la vérité, op. cit.*, p. 255.

pas être comprise comme relevant de l'extériorité des états de choses. Il n'est pas question ici de juxtaposition et il n'est pas question non plus d'une articulation de pouvoirs en un monde de possibles. Comme le montre avec force Michel Henry, c'est au sein même de l'expérience que la chair transcendante fait d'elle-même dans son rapport aux autres chairs transcendantes que cette dialectique des pouvoirs prend son sens originaire. Dans un premier temps, intuitif, au niveau de l'expérience pathétique de la Vie, il n'y a plus de Juif et de Grec, de maître et d'esclave, d'homme et de femme, dans la mesure où nous sommes tous Fils de la Vie<sup>54</sup>.

Dans un second temps, celui passant d'une épreuve intuitive des autres à une épreuve pragmatique des autres<sup>55</sup>, cette même thèse garde toute sa justesse, mais se laisse décrire autrement. Il n'y a plus d'homme et de femme, de Juif et de Grec, tout comme il n'y a plus de touchant et de touché séparés l'un de l'autre. Chaque pouvoir est intrinsèquement lié à son autre, si bien que l'auto-saisie par un pouvoir de sa capacité à pouvoir implique la saisie et la reconnaissance active et concrète de la capacité à pouvoir de l'autre. Le touchant et touché ne sont pas des modalités de la vie séparées l'une de l'autre et non intrinsèquement liées l'une à l'autre. La thèse fondamentale de Michel Henry selon laquelle le touchant et le touché sont des modalités de la même chair transcendante signifie qu'ils sont intrinsèquement liés dans une même épreuve de soi, qu'ils ne sont donc pas des modalités séparées l'une de l'autre et reliées après-coup. L'expérience intuitive originaire que tout pouvoir est intrinsèquement plus que lui-même en vertu de la puissance de Vie qui le donne à lui-même, l'intuition immédiate et originaire de l'autre comme Soi transcendantal généré dans l'auto-génération de la Vie absolue et dans son Ipséité essentielle<sup>56</sup>, est traduite au plan pragmatique par l'expérience d'une dialectique des pouvoirs au moyen desquels nous nous rencontrons. Au plan pragmatique de la rencontre érotique, l'intuition réciproque que l'homme et la femme peuvent avoir l'un de l'autre comme des Soi transcendants se modalise sous la forme d'une angoisse dont l'enjeu est de permettre à la dialectique du touchant et du touché de s'instaurer. Si cette dialectique ne s'instaure pas, alors chaque ego se replie sur l'un de ses pouvoirs, celui de toucher ou celui d'être touché, change de pouvoir selon une logique du

---

54 Cf. *ibid.*, p. 310. Pour cette question, cf. FORTHOMME B., "L'épreuve affective de l'autre selon E. Lévinas et M. Henry", in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1996, n°1, pp. 90-114 ; cf. KOKOSZKA V. et MAESSCHALCK M., "La forme communautaire du jugement éthique chez Michel Henry. Filiation et fraternité", *op. cit.*

55 Cf. MAESSCHALCK M., *Droit et création sociale chez Fichte. Une philosophie moderne de l'action politique*, *op. cit.*, pp. 75-158.

56 Cf. HENRY M., *C'est moi la vérité*, *op. cit.*, p. 315.

“ou bien - ou bien” et en aucun cas ne fait alors l’expérience de cette liaison fondamentale des pouvoirs dans l’épreuve pragmatique d’une même vie à partager.

C’est dans l’épreuve de cette liaison fondamentale des pouvoirs, corrélée à un processus de limitation réciproque des sphères d’activités des différents ego, que s’instaure l’expérience d’une même appartenance à une vie potentialisante. Les ego vivent chacun leur effectuation de soi dans leur rencontre de l’autre comme effectuation de la Vie en eux. Dans la rencontre de l’autre, les différents pouvoirs mis en œuvres ne peuvent en effet fusionner tout comme ils ne peuvent être seulement juxtaposés les uns aux autres :

“Si l’être-touché s’accomplit dans l’immanence d’un “je peux” (comme une modalité passive de celui-ci) au même titre que le touchant (qui en est une modalité active), c’est donc que l’élucidation originaire de la relation touchant-être touché considérée comme archétype de la relation érotique doit se poursuivre dans une attitude de réduction radicale, laquelle s’en tient délibérément à la sphère immanente de la vie à laquelle les deux termes de la relation appartiennent l’un à l’autre”<sup>57</sup>.

On ne peut pas parler et écouter en même temps, mais l’effectuation de soi comme sujet parlant, si elle est phénoménologique, se vit comme effort, prise de parole, non pas seulement à partir de la résistance du corps, mais à partir de cette limite insaisissable comme telle qui est le propre pouvoir de l’autre. L’effectuation de la subjectivité est ainsi amenée à se vivre comme effectuation de la Vie en elle dans cette expérience fondamentale de l’inversion potentielle des rôles. Il importe ici de souligner que le mode d’anticipation par chaque pouvoir de l’activation de l’autre pouvoir qui lui est intrinsèquement lié ne peut en aucune manière être compris sous le mode d’une sorte de fusion des vies impliquant l’expérience d’un même remplissement. Le rapport des pouvoirs les uns aux autres implique au contraire l’expérience radicale d’une insaisissabilité de principe<sup>58</sup>, cette expérience même de la limite venant du dehors tout en prenant néanmoins son sens que de l’intérieur même de l’expérience que la vie

---

57 HENRY M., *Incarnation, op. cit.*, p. 300.

58 “Quand ce corps résistant, non content d’arrêter le mouvement du “je peux”, s’oppose activement à lui à la manière d’un contre-mouvement, que savons-nous de celui-ci en vérité ? Que c’est la main de la danseuse qui presse à son tour celle du danseur ? Un tel savoir n’est toutefois qu’une signification irréelle, accolée à l’impression de pression réellement subie par le danseur et vécue par lui *comme* produite par la main de la jeune femme, avec cette *signification* précisément de résulter du mouvement qu’elle accomplit à son tour. Mais *ce mouvement tel qu’elle l’éprouve en l’accomplissant dans l’immanence de son propre “je peux”*, dans l’auto-donation pathétique de son propre Soi transcendantal, dans sa propre vie à elle, voilà qui se tient de l’autre côté du miroir et que le danseur n’éprouve jamais lui-même” [*ibid.*, p. 301].

immanente fait d'elle-même<sup>59</sup>. Autrement dit encore, l'intuition de la Vie dans l'effectuation même des pouvoirs de l'ego se modalise pour Michel Henry dans un certain type de rapport avec l'extériorité même de l'autre, ce rapport ne prenant toutefois son sens que de l'intérieur même de chaque chair transcendante :

“Ce qu'il touche : non un corps ex-posé au dehors, mais la limite pratique invisible d'un pouvoir, mue par lui, activement déployée ou passivement subie, éprouvée de cette façon, en lui, par lui, par lui uniquement”<sup>60</sup>.

C'est en ce sens que les modalités de la rencontre avec l'extériorité du corps de l'autre participent à l'expérience d'appartenance des ego à une vie originellement possibilisante. La liaison des pouvoirs dont il est ici question ne peut pas être interprétée comme relevant d'une sorte de combinatoire des possibles, au sens où le pouvoir de toucher et le pouvoir d'être touché seraient des pouvoirs simplement corrélés. Ce qui est en jeu ici, ce n'est pas l'effectuation empirique de pouvoirs interdépendants mais les conditions pragmatiques de l'expérience qu'ils peuvent faire d'eux-mêmes comme potentialisés dans l'auto-affection même de la Vie en eux. Les analyses menées par M. Henry sur les couples “voyeurisme-exhibitionnisme” ou “sadisme-masochisme”<sup>61</sup> consistent précisément à décrire le destin de cette interdépendance des pouvoirs quand ceux-ci ne se modalisent pas sous la forme concrète d'une expérience phénoménologique radicale. La réduction de la relation érotique à la sexualité objective au temps du nihilisme consiste dans le fait que ce jeu d'inversion des pouvoirs, ce renvoi perpétuel de l'un à l'autre, loin d'ouvrir ceux-ci à l'expérience de l'auto-affection de la Vie en eux, en inhibe la possibilité. Il importe alors de bien saisir que ce nihilisme, cette perte du sentiment d'appartenance à la Vie, loin de pouvoir être seulement compris comme relevant d'une pure et simple réduction de l'immanence à l'extériorité du monde, doit plutôt être compris tout d'abord comme une fuite devant l'enjeu métaphysique fondamental en quoi consiste la rencontre de l'autre, à savoir devant la capacité à vivre l'auto-affection de la Vie en soi dans l'auto-effectuation même de soi.

Etre vivant, pour l'ego transcendantal, c'est avoir à s'effectuer en effectuant l'auto-affection même de la Vie en lui, si bien que le partage entre le possible et l'effectif change ici radicalement de sens. S'effectuer de façon

---

59 “C'est dans l'immanence de la pulsion que le désir échoue à atteindre le plaisir de l'autre là où il s'atteint lui-même, c'est dans la nuit des amants que, pour chacun, l'autre se tient de l'autre côté d'un mur qui les sépare à jamais” [*ibid.*, p. 302].

60 *Ibid.*, p. 309.

61 Cf. *ibid.*, §43, pp. 311-318.

vivante pour un sujet donné, ce n'est pas consommer la force qui le possibilise. C'est au contraire rendre témoignage par un certain type d'effectuation de soi à la puissance de Vie qui s'auto-affecte et s'accroît en lui<sup>62</sup>. Un certain type d'expérience de l'autre en son extériorité même est tel donc que cette épreuve de l'auto-affectation de la Vie dans l'effectuation même des pouvoirs de l'ego trouve à s'y potentialiser :

“La mise hors jeu de l'apparaître du monde ne devrait-elle pas être levée si la relation érotique doit être rendue à sa plénitude concrète, là où, peut-être, son échec serait susceptible de se muer en cette plénitude ?”<sup>63</sup>

Pour Michel Henry, l'enjeu de cette rencontre avec l'autre consiste précisément à permettre l'expérience d'une altérité par rapport à la résistance de laquelle le pouvoir de l'ego qui s'y effectue est renvoyé, non pas à lui-même comme pouvoir donné à soi, mais à la Vie qui le dépasse et s'y dépasse. C'est pourquoi cette expérience est vécue tout d'abord comme une intensification de l'angoisse :

“Son angoisse, dès lors, s'accroît vertigineusement. Ce pouvoir d'atteindre “l'esprit” de l'autre en son corps n'est pas seulement celui d'étendre la main jusqu'à lui, de le toucher là où sa sensualité est la plus accessible, en attente peut-être. Ce que la phénoménologie de la chair a établi, c'est qu'un tel pouvoir n'est pas un simple pouvoir factice, que toute chair éprouve en elle à chaque moment. *Ce qu'elle éprouve constamment en réalité, c'est la capacité de pouvoir*, de pouvoir mettre en œuvre elle-même, d'elle-même, à partir d'elle-même son pouvoir de toucher et de prendre – c'est la possibilité de pouvoir, son pouvoir pouvoir”<sup>64</sup>.

Au cœur de cette angoisse se met à l'épreuve la relation paradoxale constitutive de la vie phénoménologique, être vivant consistant, comme nous l'avons montré, à être appelé à vivre notre effectuation de nous-mêmes comme effectuation même de l'auto-affectation de la Vie en nous<sup>65</sup>.

Par l'exercice de ses pouvoirs, la subjectivité atteste qu'elle est bien une subjectivité effectivement donnée à elle-même, qu'elle n'est pas une illusion,

---

62 Pour le statut de la typique dans la perspective d'une phénoménologie transcendantale, cf. KOKOSZKA V., *Les conditions transcendantales du devenir commun. Ontologie et monadologie chez Husserl*, Thèse de doctorat sous la direction de Marc Maesschalck, Louvain-La-Neuve, Institut Supérieur de Philosophie, 2001.

63 HENRY M., *Incarnation*, *op. cit.*, p. 305.

64 *Ibid.*, p. 288.

65 “Cette seconde naissance n'advient qu'à la faveur d'une mutation s'accomplissant à l'intérieur de la vie elle-même, la mutation décisive par l'effet de laquelle la vie propre de l'ego se change en la vie de l'absolu lui-même” [HENRY M., *C'est moi la vérité*, *op. cit.*, p. 208].



mais elle risque dans le même mouvement d'oublier qu'elle ne peut être elle-même que dans que la puissance de la Vie qui s'auto-affecte en elle et s'y accroît. Comment l'auto-effectuation du soi peut-elle donc se vivre comme auto-affection de la Vie en lui ? C'est à partir de cette interrogation que Michel Henry montre que l'angoisse peut tout autant être source de paralysie que de passage à l'acte. Bien qu'elle provienne du Soi, l'angoisse anéantit le Soi, "le laisse sans pouvoir"<sup>66</sup>. Tout se passe alors comme si rendre témoignage au possible, à la puissance de la Vie, ne pouvait consister qu'à se tenir en suspens, non dans l'exercice du pouvoir, mais dans la pure et simple possibilisation du pouvoir. Le "Je peux" ne pourrait se saisir comme "Je peux" que dans la suspension de toute effectuation concrète de lui-même : non pas toucher donc, mais pouvoir toucher. Ou alors, en sens inverse, la fuite du Soi devant l'énigme d'une vie à la fois absolument donnée et absolument à faire, le conduit à une pure et simple effectuation de soi. Livrée à elle-même, la possibilité de pouvoir s'angoisse au sujet d'elle-même<sup>67</sup>, conduit le sujet en cette limite infranchissable de lui-même où l'épreuve d'être donné à soi est l'épreuve d'une Vie qui ne lui appartient pas, dont il n'est pas la source. Le sujet se fuit alors dans l'effectuation de lui, passe à l'acte, tente de se perdre dans l'exercice de ses pouvoirs, en croyant y retrouver *sa* vie :

"C'est alors que, portée à son paroxysme, l'angoisse s'accroît vertigineusement : quand voulant se fuir elle-même et se heurtant en elle à l'impossibilité de le faire, acculée à soi, la possibilité de pouvoir se trouve rejetée vers elle-même, *c'est-à-dire, du même coup, vers le pouvoir qu'elle rend possible*. Elle se jette alors en lui, comme vers la seule issue, la seule possibilité qui lui reste, et passe à l'acte"<sup>68</sup>.

Dans ces deux façons de se tenir dans la vie, le soi échoue à se vivre comme vivant, c'est-à-dire échoue à vivre son effectuation de lui-même comme effectuation phénoménologique de l'auto-affection de la Vie en lui. L'enjeu de la rencontre concrète de l'autre consiste à permettre à ce paradoxe constitutif du vivant de ne pas s'annuler soit au profit du possible soit au profit de l'effectif, soit au profit de la Vie soit au profit du Soi.

Lorsque le toucher de l'autre s'effectue à partir de la reconnaissance phénoménologique du pouvoir qu'a cet autre de toucher et de se laisser toucher, ce pouvoir de l'autre étant ainsi vécu comme insaisissable dans son épreuve de lui-même, l'effectuation du soi est alors amenée à se vivre comme étant *en même temps* effectuation de lui-même et effectuation de l'auto-affection de la

---

66 HENRY M., *Incarnation, op. cit.*, p. 291.

67 Cf. *ibid.*, p. 276.

68 *Ibid.*

Vie. Le pouvoir exercé par l'ego n'est pas seulement décentré par sa liaison avec le pouvoir exercé par l'autre ego, mais par l'insaisissabilité de l'auto-affection du pouvoir de l'autre comme pouvoir vivant. Cette insaisissabilité ne relève pas ici d'un déficit structurel d'anticipation de la façon dont l'autre va exercer son pouvoir, mais de l'absolue singularité de son "Je peux", en tant précisément qu'il est épreuve de soi dans l'auto-affection même de la Vie. S'effectuer phénoménologiquement comme homme, c'est se rapporter à l'effectuation de l'autre comme femme, mais en tant que cette dernière effectuation est vécue dans son insaisissabilité de principe. C'est en ce sens que Michel Henry s'oppose à toute phénoménologie de l'intersubjectivité qui partirait soit d'ego séparés soit d'un rapport originaire entre ego<sup>69</sup>. La relation phénoménologique à l'autre n'est possible que lorsque les effectuations de soi des ego sont vécues à partir du pouvoir qui les joint chacun à eux-mêmes :

"Impossible d'avoir une relation avec un moi quelconque si nous n'entrons du même coup en relation avec le pouvoir qui l'a joint à lui-même. Impossible d'entrer en relation avec un autre quel qu'il soit – Grec, Juif, maître, esclave, homme, femme – si nous n'entrons pas d'abord en relation avec Celui qui a donné ce Soi à lui-même dans l'Ipséité originelle en laquelle la vie s'est donnée à soi, se donnant ainsi potentiellement à tout vivant concevable"<sup>70</sup>.

Au plan pragmatique de la rencontre avec l'autre, cette intuition se modalise sous la forme d'une dialectique spécifique dont nous avons montré qu'elle consiste à faire à la fois l'expérience de la liaison des pouvoirs et l'expérience de leur non-corrélation. Si nous reprenons ici le modèle de la rencontre érotique, toucher phénoménologiquement l'autre, c'est éprouver en mon effectuation même l'insaisissabilité du pouvoir par lequel l'autre s'effectue lui-même en réponse à mon initiative, cette insaisissabilité du pouvoir de l'autre trouvant son fondement dans le fait qu'il est en même temps une réponse et une initiative absolue, à la fois un pouvoir lié à un autre pouvoir, un rôle lié à un autre rôle, et un pouvoir trouvant son absolue singularité dans l'auto-affection de la Vie en lui. Dans cette perspective, l'échec du désir consiste à faire l'expérience de l'impossibilité d'une prise de possession du pouvoir de l'autre. Quand le sujet se laisse toucher ou touche, c'est toujours en écho avec d'autres pouvoirs que ceux qu'il est en train de plus explicitement effectuer, et qui sont précisément activés par l'autre. Cette composition des pouvoirs, des rôles dans

---

69 "Dans l'expérience d'autrui, c'est bien son préalable incontournable, l'"être-avec" en tant que tel, qu'il s'agit de reconnaître en sa possibilité phénoménologique radicale. Celle-ci n'est précisément pas le monde mais la Vie absolue. Dans la Vie absolue, l'"être-avec" s'édifie non à la manière d'un rapport formel et vide, au point que rien en lui ne permettrait de comprendre comment et pourquoi un tel rapport s'établit entre une pluralité de moi, les présupposant tous sans en expliquer aucun" [*ibid.*, p. 347].

70 HENRY M., *C'est moi la vérité*, *op. cit.*, p. 315.

la production de l'expérience érotique empêche dans un premier temps chaque pouvoir d'être vécu comme étant absolument lui-même, ce qui ne peut ainsi manquer de générer une angoisse, d'amener l'ego à l'énigme de sa propre capacité à pouvoir. Le toucher du corps de l'autre implique chez l'autre son propre pouvoir d'être touché et de toucher à son tour, si bien qu'aucune effectuation de soi de l'ego ne peut épuiser le "Je peux" qu'il est. Les ego peuvent alors se fuir chacun soi-même en tentant de faire de cette liaison une relation de domination de l'un par l'autre, de sorte par exemple que le désir d'être touché chez l'autre se réduise à être une pure et simple réponse à l'initiative de mon propre pouvoir : initiative absolue chez l'un en tant "Je peux", réponse chez l'autre en tant que vivant réduit à l'état d'organisme, "métamorphose des propriétés phénoménologiques d'une chair en celle d'un corps"<sup>71</sup>.

D'un point de vue henryen, la relation érotique devient relation d'amour quand l'expérience de cette liaison des pouvoirs permet précisément à chacun de vivre l'effectuation de l'autre selon tel pouvoir, tel rôle, comme une réponse *et* une initiative absolue. Dans cette dialectique des pouvoirs, Michel Henry insiste davantage sur la singularité absolue des pouvoirs en tant que donnés à eux-mêmes dans l'auto-affection de la Vie que sur leur liaison et composition. Mais il ressort de la lecture de Michel Henry que nous proposons que cette épreuve de la singularité absolue de chaque pouvoir implique sa relation de composition avec d'autres pouvoirs, faute de quoi les ego ne peuvent échapper à l'illusion transcendantale par laquelle ceux-ci se vivent comme centre absolu et origine de leur effectuation de soi. Autrement dit, c'est dans cette épreuve de liaison des pouvoirs que les ego sont amenés à pouvoir vivre la singularité absolue de leur "Je peux" comme la singularité d'une appartenance à une Vie qui les donnent à eux-mêmes tout en les dépassant, et non comme la singularité d'une subjectivité se vivant comme centre absolu, origine d'elle-même. Dans l'expérience érotique, il y a à la fois expérience d'une liaison des pouvoirs et expérience radicale de l'absolue singularité de chacun, si bien qu'un certain type de liaison des pouvoirs constitue un environnement relationnel nécessaire où peut se donner à éprouver la singularité de chacun comme une singularité d'appartenance à une même vie partagée. L'œuvre de Michel Henry ainsi lue donne non seulement les bases d'une phénoménologie radicale du rôle, mais permet également d'ouvrir une autre lecture de l'œuvre de Merleau-Ponty. Toute la question est d'interroger cette articulation entre le moment de la composition des pouvoirs et le moment de l'expérience de leur absolue singularité. Comme nous allons maintenant le montrer, l'œuvre de Merleau-Ponty participe au déploiement de cette interrogation.

---

71 HENRY M., *Incarnation*, *op. cit.*, p. 314.

#### 4. Le projet merleau-pontien d'une phénoménologie radicale du rôle

Si on lit maintenant Merleau-Ponty avec la même exigence de radicalité que celle que nous avons voulu exercer à partir des derniers travaux de Michel Henry, il apparaît que l'œuvre du phénoménologue français fait également écho à cette problématique fondamentale. Il est vrai que le concept merleau-pontien de rôle est un concept rarement analysé à partir des réflexions ontologiques les plus fondamentales du phénoménologue français. Il est souvent assimilé aux travaux politiques de l'auteur, lesquels d'ailleurs sont considérés la plupart du temps comme des écrits de circonstance. Il suffit de penser au thème développé par Merleau-Ponty de la responsabilité de l'homme politique par rapport à ce que son rôle lui fait dire et faire ou encore au rôle du prolétariat au sein de la lutte des classes<sup>72</sup>. Le concept de rôle trouverait sa place au niveau politique. Cette dissociation entre une pensée politique et une réflexion phénoménologique fondamentale risque de méconnaître la façon dont Merleau-Ponty radicalise l'interrogation phénoménologique elle-même. Le concept merleau-pontien de rôle doit être compris à partir d'une interrogation qui porte sur la structure d'instauration du sentiment d'appartenance de la subjectivité à la vie phénoménologique. Ce qui caractérise l'effort de Merleau-Ponty, et qui en fait non un adversaire de Michel Henry, mais pour ainsi dire son complémentaire, par définition contrasté, c'est qu'il accentue la dimension pragmatique du rapport à autrui pour tenter d'y interroger le processus de potentialisation de l'intuition même de la Vie. Il s'agit dans le type de phénoménologie radicale que développe Merleau-Ponty de comprendre comment la vie comportementale d'un sujet, articulant donc un ensemble de dispositifs, de fonctions, de pouvoirs, est amenée à faire l'expérience de la vie phénoménologique. La réduction développée par Merleau-Ponty consiste dans cette perspective à suspendre l'expérience phénoménologique que l'on peut faire de sa propre vie comme de la vie de l'autre. Le comportement de cet homme n'est plus alors vécu comme le comportement d'une subjectivité vivante, mais précisément, à suivre l'expression de Michel Henry, comme le comportement d'un automate. Je ne perçois plus en ces comportements la vie d'une subjectivité mais je perçois un organisme spécifique.

Dans un premier temps, ce qui fait l'unité de la vie comportementale du sujet est donc considéré comme une forme qui rassemble de façon fonctionnelle un ensemble de pouvoirs et non comme l'expérience originaire d'une génération de soi dans la Vie, toute la question étant précisément de décrire la genèse de ce sentiment d'appartenance. Merleau-Ponty ne refuse pas l'intuition originaire de

---

72 Cf. COOPER B., *Merleau-Ponty and Marxism. From terror to reform*, Tronto/Buffalo/London, University of Toronto, 1979, pp. 56-106.

la vie phénoménologique : “Rien n’est faux de ce que l’on dit du sujet, il est vrai que le sujet comme présence absolue à soi est rigoureusement indéclinable”<sup>73</sup>. Le sujet phénoménologique n’est pas seulement une forme mais un soi<sup>74</sup>. L’intelligence humaine et le pouvoir de liberté qui lui est corrélé ne rendent pas compte du fait que l’homme est un soi mais attestent seulement qu’il est un organisme doté d’un type comportemental spécifique. Le sujet phénoménologique n’est pas d’abord un animal rationnel ni quoi que ce soit d’autre mais celui qui s’éprouve lui-même comme sujet vivant au sein du déploiement de chacun de ses pouvoirs. Mais il s’agit précisément pour Merleau-Ponty de se mettre en condition d’interroger la genèse même de cette épreuve de la vie phénoménologique : “Il est incompréhensible que moi qui suis irréductiblement étranger à tous mes personnages, écrit Merleau-Ponty, je me sente affecté par l’apparence de moi-même que je lis dans le regard des autres [...]”<sup>75</sup>. Merleau-Ponty ne dit pas seulement ici que le sujet se constitue au croisement d’un pôle de liberté réflexive et d’un pôle de contraintes mondaines. Il n’aurait pas écrit alors que je me sens *irréductiblement* étranger à tous mes personnages. Il se serait plutôt demandé comment il est possible que l’on puisse se sentir à la fois libre et lié à ses personnages. Cette affirmation de Merleau-Ponty doit plutôt s’entendre, c’est notre hypothèse, à partir d’une interrogation fondamentale portant sur la genèse même du sentiment d’appartenance à la vie phénoménologique. La question que pose Merleau-Ponty est de savoir si le sentiment d’appartenance du soi à la vie originaire, auquel le phénoménologue reconduit les comportements du sujet, ne peut pas être interrogé à partir des conditions pragmatiques de son instauration<sup>76</sup>. Les rôles que le sujet va prendre et jouer dans sa vie sont en effet compris par les phénoménologues comme des rôles vécus par une subjectivité qui se vit et non pas seulement comme des fonctions différentes s’organisant en une forme de type comportementale. Ce sujet phénoménologique n’est pas le maître absolu de sa vie et ne fait pas de lui-même ce qu’il veut, mais il s’éprouve lui-même comme la vie intégrale qu’il est. L’unité de la vie du sujet repose pour le phénoménologue sur cette intuition d’un Je pur qui s’éprouve lui-même dans tous ses comportements. Cette unité

---

73 MERLEAU-PONTY M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard (Tel), 1948, p. 488.

74 “Toute approche extérieure de l’identité vivante du sujet dans son rapport au monde est nécessairement vouée à l’échec précisément parce que la vie du soi n’est pas prise en compte, écrit Emmanuel Housset. Décrire en elle-même et pour elle-même cette vie du soi, tel est le projet radical de la phénoménologie” [HOUSSET E., *Personne et sujet selon Husserl*, op. cit., p. 1].

75 MERLEAU-PONTY M., *Résumés de cours. Collège de France 1952-1969*, Paris, Gallimard, 1968, p. 25.

76 Rolf Kühn a le mérite de bien mettre en évidence cet aspect spécifique de la phénoménologie de Merleau-Ponty en tension avec l’approche d’une phénoménologie radicale du pâtre dans son intériorité [cf. KÜHN R., *Husserls Begriff der Passivität, Zur Kritik der passiven Synthesis in der genetischen Phänomenologie*, op. cit., p. 489].

originnaire de la vie du sujet n'est pas seulement l'unité personnelle de l'*ego* se constituant dans le déroulement motivé de son histoire. Celle-ci repose sur une unité plus profonde encore qui est l'auto-affection du soi dans l'épreuve de l'auto-affection de la Vie en lui.

## 5. Le visage et ses masques

Le sujet que découvre donc le phénoménologue n'est pas la forme d'un comportement mais son fondement. Merleau-Ponty ne refuse pas cette intuition phénoménologique du Je pur : “Ma vie, mon être total’, ce ne sont pas là, comme le ‘moi profond’ de Bergson, des constructions contestables, mais des phénomènes qui se donnent avec évidence à la réflexion”<sup>77</sup>. Mais qu'un tel phénomène soit donné avec évidence au sein d'une expérience originnaire n'implique pas l'impossibilité d'une attitude s'attachant à interroger les conditions pragmatiques de son effectuation. Nous avons ainsi, d'un côté, une phénoménologie qui tente de saisir le sens de la vie comportementale à partir de l'évidence de la vie phénoménologique, et nous avons, d'un autre côté, une phénoménologie qui tente de décrire les conditions pragmatiques d'effectuation de cette expérience d'appartenance à la vie phénoménologique. Cette dernière interrogation ne consiste donc pas à trouver toujours déjà là, derrière les rôles joués, la vie inquestionnable d'un sujet phénoménologique. Elle consiste au contraire à décrire les conditions de son expérience au sein d'une situation comportementale donnée. Les écrits politiques de Merleau-Ponty expriment de façon très précise cette interrogation radicale :

“L'homme est caché, bien caché, et cette fois il ne faut pas se méprendre : cela ne veut pas dire qu'il est là sous un masque, prêt à paraître. L'aliénation n'est pas simple privation de ce qui nous était propre par droit de nature, et il ne suffit pas, pour la faire cesser, de voler ce qui a été volé, de nous reverser notre dû. C'est bien plus grave : sous les masques, il n'y a pas de visages, l'homme historique n'a jamais été homme, et pourtant nul homme n'est seul”<sup>78</sup>.

Cette thèse très forte rejoint par un autre chemin la thèse henryenne de l'invisibilité fondamentale du Soi transcendantal. Cette invisibilité, Merleau-Ponty la radicalise dans son travail de description phénoménologique, pour tenter précisément d'interroger les conditions pragmatiques de son expérience. Méthodologiquement, nous tentons donc tout d'abord de nous percevoir comme des animaux rationnels doués de divers intérêts ainsi que de divers rôles en lesquels nous nous particularisons. Mais se particulariser ainsi et être doté d'un pouvoir de liberté comportementale ne fait pas encore l'ipséité d'un sujet

---

77 MERLEAU-PONTY M., *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 436.

78 MERLEAU-PONTY M., *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 45.

phénoménologique<sup>79</sup>. Il s'agit précisément pour Merleau-Ponty d'interroger la genèse de cette ipséité du point de vue de ses conditions pragmatiques d'effectuation :

“De même que dans l'amour, dans l'affection, dans l'amitié, nous n'avons pas en face de nous des “consciences” dont nous puissions à chaque instant respecter l'individualité absolue, mais des êtres *qualifiés*, – “mon fils”, “ma femme”, “mon ami”, que nous entraînons avec nous dans des projets communs où ils reçoivent (comme nous-mêmes) un rôle défini, avec des pouvoirs et des devoirs définis, de même dans l'histoire collective les atomes spirituels traînent après eux leur rôle historique”<sup>80</sup>.

La guerre enseigne de façon plus particulière encore que l'expérience du sentiment d'appartenance à la vie phénoménologique peut être mise en danger, inhibée par les conditions mondaines de sa traduction pragmatique. En temps de guerre, on risque de ne plus pouvoir saisir dans l'autre un sujet qui vit sa vie en y étant indivisiblement présent, ou en tout cas, on risque de ne plus pouvoir traduire cette intuition dans le processus pragmatique d'une interaction. On perçoit un organisme qui réalise certains comportements plutôt qu'il ne se vit lui-même en ceux-ci. Nous percevons autrement dit la réalité d'un vivant naturel avec qui ou contre qui nous échangeons des comportements et nous ne percevons plus la réalité d'un sujet phénoménologique présent dans son comportement : “Nous aurions pu apprendre comment chaque conscience, si libre, si souveraine et irremplaçable qu'elle puisse se sentir, se fige et se généralise sous un regard étranger, devient ‘un Prolétaire’ ou un ‘Français’”<sup>81</sup>. Cette expérience décrite par Merleau-Ponty ne doit pas être interprétée comme une critique de la phénoménologie transcendantale, montrant que le sujet est toujours pris dans une vie anonyme non appropriable. Le point de vue interrogatif que nous développons ici permet de montrer de quelle façon le temps de guerre, tel qu'il est décrit par Merleau-Ponty, révèle la contingence du sentiment même d'appartenance à la vie phénoménologique, révèle l'hiatus entre le moment de l'intuition de la Vie et le moment de sa modalisation pragmatique dans la rencontre effective des autres :

---

79 Comme l'écrit Michel Henry, “Il n'y a pas d'individualité de l'étant mais seulement une désignation extérieure spatio-temporelle rendant possible une éventuelle détermination paramétrique ultérieure. Il n'y a d'individualité que de l'Individu. L'individualité de l'Individu n'existe jamais que comme son ipséité” [HENRY M., *C'est moi la vérité*, op. cit., p. 156].

80 MERLEAU-PONTY M., *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, Paris, Gallimard, 1947, p. 214.

81 MERLEAU-PONTY M., *Sens et non-sens*, Paris, 1948, p. 251. Cf. CHENE J., “Faire parler les événements”, in *Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage (Recherches sur la philosophie et le langage*, n°15) sous la direction de F. HEIDSIECK, Paris, Vrin, 1993, pp. 102-104.

“Si un jour l’universalité doit se réaliser, – ce sera dans une société où les traumatismes du passé auront été liquidés et où d’abord les conditions d’une liberté effective auront été réalisées. Jusque là, la vie sociale restera ce dialogue et cette bataille de fantôme où l’on voit soudain couler des vraies larmes et du vrai sang”<sup>82</sup>.

Si Michel Henry part de l’intuition de la Vie et ouvre la possibilité d’une phénoménologie radicale du rôle à partir de la question de l’effectuation de l’auto-affection de la Vie en l’ego transcendantal, Merleau-Ponty part en sens inverse de l’expérience même de la contingence de cette intuition et tente d’établir les conditions pragmatiques de son instauration. Comme nous allons le voir, cette voie ouvre toutefois un même type de phénoménologie du rôle que celle qui se développe chez Michel Henry.

## 6. La question de l’impossibilisation des rôles chez Merleau-Ponty

Les analyses de Merleau-Ponty sur l’acquisition du langage chez l’enfant montrent un refus méthodologique chez celui-ci de faire de l’expérience du “Je” un fait originaire à partir duquel on pourrait décrire l’expérience de la parole comme auto-présentation de soi. Merleau-Ponty montre que le Je n’intervient de façon phénoménologique dans le langage de l’enfant que lorsque celui-ci comprend que le Tu et le Toi peuvent aussi bien s’adresser à lui-même qu’aux autres :

“L’emploi du pronom Je est encore plus tardif, du moins dans son sens plein, lorsque l’enfant conçoit que chacun peut dire à son tour “Je” et peut être considéré comme “Toi” et lorsqu’il a conscience des rapports entre les différents pronoms et du passage des uns aux autres”<sup>83</sup>.

L’enfant ne sait pas accéder au sens phénoménologique des pronoms personnels si son expérience ne comporte déjà une première forme de réversibilité avec autrui<sup>84</sup>. Le travail de Merleau-Ponty montre que l’expérience phénoménologique du soi n’est pas extérieure à cette structure d’inversion des différents rôles que le sujet parlant tient dans un comportement langagier. Paul Guillaume a mis en évidence que c’est par la médiation du jeu que l’enfant et les parents échangent leurs rôles pour la première fois<sup>85</sup>. Cette inversion des rôles serait essentielle selon le psychologue à la singularité du sujet. Merleau-

---

82 *Ibid.*, p. 254.

83 MERLEAU-PONTY M., *Psychologie et pédagogie de l’enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952*, Lagrasse, Verdier, 2001, p. 325.

84 Cf. *ibid.*, p. 36.

85 Cf. *ibid.*, p. 37.



Ponty reprend et transforme cette problématique psychologique de l'inversion des rôles en lui donnant un sens ontologique radical puisqu'il tente d'y saisir la structure même de la genèse du sentiment d'appartenance du sujet à la vie phénoménologique. Dans un premier temps, le Je est un certain rôle que le sujet comportemental prend au sein d'une interaction langagière avec un autre sujet comportemental. Ce rôle de Je ne peut pas être défini en-dehors de son rapport à un autre rôle qui est celui du Tu. Mais cette articulation entre les différents rôles des sujets comportementaux ne rend pas encore compte de leur présence phénoménologique l'un à l'autre. Le sujet qui dit Je est un sujet qui doit pouvoir dire Tu et qui peut s'entendre à son tour dire Tu par le sujet auquel il s'adresse. Les sujets comportementaux se définissent l'un par rapport à l'autre et sont des formes articulant un certain nombre de rôles liés entre eux. On ne peut donc pas dire à ce niveau que le sujet se vit entièrement lui-même dans ce comportement langagier où il prend une position de sujet parlant et active ainsi la fonction du Je. Se vivre entièrement soi-même comme celui qui dit Je mettrait même fin en fait à l'interaction comportementale. Ne peut en effet dire Je qu'un sujet qui est capable de s'entendre dire Tu, qui investit donc de façon alternée ses différentes activités en tant que forme comportementale. La structure de la figure et du fond semble plus que jamais à l'ordre du jour pour expliciter de façon objective cette interaction comportementale. Le sujet ne dit Je que sur le fond de ce Tu qu'il peut être aussi. Le caractère énigmatique de la vie phénoménologique du sujet tient pourtant au fait que celui-ci puisse se vivre entièrement en chacun de ses comportements, qu'il vive autrement dit encore l'effectuation de chacun de ses pouvoirs comme une modalité chaque fois absolument singulière de l'auto-affectation de la Vie qui le donne à lui-même. C'est dans ce cadre interrogatif que prend place chez Merleau-Ponty la référence à la théorie de Paul Guillaume sur l'inversion des rôles. Il s'agit de comprendre comment le sujet comportemental, qui est une forme articulant différentes positions qui sont liées les unes aux autres, advient à lui-même comme l'unité indivise de celles-ci et se présente lui-même en tous ses comportements. Une des thèses de Merleau-Ponty consiste à dire que la structure d'émergence d'un espace de vie phénoménologique au sein de l'interaction comportementale des vivants humains implique une crise, une perte de la cohérence fonctionnelle du vivant naturel. Les différentes dimensions d'un comportement humain ne peuvent plus alors être comprises comme des dimensions articulées selon le principe de la figure et du fond.

Lacan est dans doute l'un des penseurs qui s'est approché au plus près de ce processus d'impossibilisation des dimensions constitutives de l'humain. La présence humaine advient à l'intérieur d'une crise de cohérence du vivant. C'est en ce sens que Lacan a montré que le sujet parlant (entendons ici le sujet phénoménologique) ne peut pas être seulement un sujet communiquant (une

forme comportementale). La question de l'inversion des rôles est liée à cette crise constitutive de l'émergence possible d'un sujet phénoménologique<sup>86</sup>. C'est ainsi que la façon dont Lacan construit son analyse de la structure du mensonge humain consiste à montrer que les rôles qui y sont à l'œuvre deviennent impossibles<sup>87</sup>. Les différents rôles (le trompeur et le trompé) qui étaient liés l'un à l'autre dans leur différence même deviennent mêmes et autres à la fois et se rendent ainsi impossibles l'un l'autre en se renversant immédiatement chacun en leur contraire. Le trompeur ne peut plus se définir seulement par son rapport au trompé dans la mesure où les différentes positions possibles qu'il prend au sein du comportement langagier sont toutes activées en même temps. Le trompeur se positionne en effet comme possiblement déjoué au moment même où il se met à tromper. Le trompeur dit alors la vérité pour tromper, supposant que l'autre suppose qu'il est en train de mentir. La boucle se boucle quand il suppose que l'autre suppose qu'il suppose que l'autre suppose. Il ment en disant la vérité mais l'autre le croit parce qu'il pense qu'il est en train de mentir. Les rôles ne se définissent plus ici l'un par rapport à l'autre mais se neutralisent en se devançant et en prenant perpétuellement la place l'un de l'autre. Ces différents rôles sont inscrits les uns dans les autres si bien qu'ils commencent à s'affronter et à revendiquer pour eux-mêmes la primauté du comportement, en s'inversant dès lors inéluctablement l'un en l'autre. Chacune des positions ne cesse d'être en même temps affirmée et niée.

Cette situation de crise où la réversibilité tout d'abord entendue en un sens gestaltiste devient impossibilité est le premier moment du processus d'instauration d'un espace de vie phénoménologique en lequel les sujets vont pouvoir devenir présent indivisiblement en leur comportement. Une conception structurale du rapport entre les rôles consiste à dire que ceux-ci se définissent simplement en fonction l'une de l'autre. Il y a un homme et une femme. Il y a un maître et il y a un esclave. Il y a un Je et il y a un Tu. Tout fonctionne de façon comportementale tant que ces deux positions ne se neutralisent pas en s'activant en même temps l'une par rapport à l'autre. La situation est pourtant celle-là maintenant et introduit une sorte d'oscillation folle entre ces rôles devenus impossibles. La conception comportementale classique du rapport entre les rôles est en effet ici dépassée dans la mesure où chaque rôle se renverse immédiatement en son contraire. La qualification de chacun des rôles se fait en même temps et immédiatement à partir de l'autre. Les rôles ne se

---

86 Pour la façon dont la phénoménologie radicale de Merleau-Ponty telle que nous l'interprétons fait écho aux réflexions lacaniennes, cf. GÉLY R., *La genèse du sentir. Essai sur Merleau-Ponty*, op. cit., pp. 139-143 ; cf. également, BERNET R., "The phenomenon of the gaze in Merleau-Ponty and Lacan", in *Chiasmi international. Merleau-Ponty. L'héritage contemporain*, n°1, Paris, Vrin, 1999, pp. 105-120.

87 Cf. LACAN J., *Le séminaire. Livre III. Les psychoses*, Paris, Seuil, 1975, p. 47.

définissent donc plus l'un par rapport à l'autre mais se définissent l'un par l'autre si bien qu'on ne sait plus qui est le qualifiant et qui est le qualifié de qui. Nous définirons cette situation comme une situation de crise liée à une perte de cohérence fonctionnelle de la structure comportementale de chacun des deux sujets. Cette situation se retrouve en fait au niveau de la structure langagière du Je et du Tu. Tout se passe en effet comme si les rôles, au lieu d'alterner et de se positionner l'un par rapport à l'autre, se développaient tous en même temps. Celui qui dit Je s'entend déjà dire Tu et ne parvient plus à dire Je sans s'annuler déjà lui-même comme sujet parlant. Il affirme absolument le Je en le niant absolument. Dans cette situation de crise, le sujet comportemental ne dit plus Je pour dire Je mais pour s'entendre dire Tu et inversement. Toute la question est de décrire la façon dont cette crise peut ouvrir à la possibilité d'une expérience phénoménologique d'un soi parlant à un autre soi.

Le travail de Merleau-Ponty consiste alors à décrire le processus par lequel ces deux sujets en crise vont pouvoir advenir à un type de structure comportementale qui transforme le chaos de toutes ces positions activées en même temps en un espace où advient une vie phénoménologique. Le premier moment de la description met donc en évidence une situation de crise qui fait que les rôles tenus par les sujets ne sont plus harmonisés fonctionnellement et ne s'anticipent plus les uns les autres selon le principe de la figure et du fond. La subjectivité comportementale est déchirée<sup>88</sup>. Le sujet est disloqué par des opérations qui sont impossibles les unes pour les autres dans la mesure où elles veulent toutes en même temps être la dimension les unes des autres. Le sujet se vide de lui-même et ne parvient plus par exemple ni à aimer ni à être aimé. Il veut aimer absolument ou être aimé absolument et ce dilemme ne s'annule pas de façon résolutoire dans un comportement fonctionnel. Cette impossibilisation creuse le sujet d'un vide radical qui empêche les dimensions de son existence de s'harmoniser dans la production d'un comportement adapté. Tout se passe comme si le sujet ne parvenait plus à entrer en rapport stabilisé avec une extériorité. Cette crise du sujet comportemental provoque donc une démultiplication de ses activités en dimensions impossibles qui se retournent perpétuellement l'une en l'autre. Le sujet se déchire donc en des positions qui, d'abord complémentaires, sont devenues rivales et impossibles.

Il s'agit alors de comprendre comment ces dimensions impossibles, se retournant l'une sur l'autre, vont laisser advenir dans leur entre-deux un espace d'intégration qui n'annule pas leur conflit, mais le fait changer de niveau. C'est

---

88 Cf. MERLEAU-PONTY M., *La Nature. Note des cours du Collège de France 1958-1961*, Paris, Seuil, 1995, p. 285.

à ce niveau d'interrogation que l'expérience merleau-pontienne du touchant-touché est susceptible d'un autre type d'interprétation que celle qui lui est donnée quand elle est lue à partir des *Ideen II*. Du point de vue d'une interprétation radicale de l'œuvre de Merleau-Ponty, cette expérience ne se laisse plus décrire comme relevant du rapport entre chair et corps. En ce sens, il importe de bien voir que les critiques que Michel Henry adresse aux compréhensions classiques de l'expérience merleau-pontienne du touchant-touché sont absolument pertinentes : "La possibilité d'être-touché est une possibilité transcendantale absolument symétrique à celle de prendre et de toucher : ce qui est désigné dans le chiasme sous le terme de tangible, de touché, a même statut phénoménologique, même dignité que ce qui est décrit comme le touchant"<sup>89</sup>. Dans l'expérience du touchant-touché telle qu'elle est analysée par Michel Henry, l'interversion des termes et des rôles ne modifie en rien le statut transcendantal de chacun d'eux<sup>90</sup>, dans la mesure précisément où touchant et touché sont deux modalités symétriques d'un même pouvoir donné à lui-même dans l'auto-affection de la Vie :

"On voit en tout cas combien sont superficielles les thèses qui interprètent la relation touchant/touché – pour autant que le touché n'est pas un corps chosique mais un corps sensuel – comme provoquant entre les deux termes une disparité dont la signification serait de renvoyer chacun d'eux à un niveau phénoménologique différent : le touchant portant en lui la capacité de rendre manifeste, de "faire voir" (en touchant), capacité dont le second, le touché, serait dans le principe démuné"<sup>91</sup>.

Mais c'est précisément au nom même de cette critique exercée par le point de vue d'une phénoménologie radicale qu'il est possible d'interpréter autrement cette expérience fondamentale de l'œuvre merleau-pontienne<sup>92</sup>. Dans cette expérience telle que nous nous proposons ici de l'interpréter, le touchant et le touché sont également deux pouvoirs constitutifs, mais non pas tout d'abord ceux d'une chair transcendantale, mais ceux d'un corps naturel, dénué de toute vie phénoménologique. Ce n'est pas ici du rapport entre une chair et un corps dont il s'agit, mais d'une interrogation portant sur les conditions pragmatiques de l'expérience du corps advenant à l'expérience de lui-même comme corps de chair. Dans cette expérience de pensée où nous mettons en jeu notre corps dans une sorte de description performative<sup>93</sup>, il s'agit d'interroger la structure

---

89 HENRY M., *Incarnation, op. cit.*, p. 295.

90 Cf. *ibid.*, p. 297.

91 *Ibid.*, pp. 296-297.

92 Cf. GÉLY R., *La genèse du sentir, op. cit.*, pp. 51-96.

93 Cf. GÉLY R., "La question de l'événement dans la phénoménologie de Merleau-Ponty", in *Laval théologique et philosophique*, (56) 2000, pp. 353-366.

d'instauration de cette expérience d'appartenance de notre corps à la vie phénoménologique.

La façon dont Merleau-Ponty met en œuvre cette expérience consiste à montrer que les deux mains subissent chacune en soi et par rapport à l'autre une situation de conflit, celui-ci résidant précisément dans l'incapacité pour chacune de ces parties de s'approprier pour elle seule tout le pouvoir du corps. Les deux mains voulant chacune être totalement touchante et devenant par là même totalement touchée sont donc dans l'impossibilité d'être vécues comme traversées par un même pouvoir se modalisant tantôt comme touché et tantôt comme touchant. Mais si les deux mains se mettent à une certaine distance précise l'une de l'autre, tout se passe comme si l'espace vide d'entre-deux des deux mains se mettaient à gonfler du double mouvement invisible de la main gauche vers la main droite et de la main droite vers la main gauche<sup>94</sup>. Les deux mains sont maintenant simultanément touchantes et touchées. Elles ne sont plus en mouvement mais elles se déplacent virtuellement<sup>95</sup>, l'une vers l'autre, simultanément, dans leur immobilité tendue<sup>96</sup>.

Cette expérience permet ainsi de saisir la structure d'émergence de cet espace d'intégration phénoménologiques des dimensions impossibles du sujet. Les dimensions impossibles du comportement se sont en effet couplées et intégrées dans l'émergence d'un espace de sentir. Les deux mains sortent intentionnellement l'une vers l'autre dans leur immobilité tendue. Tout se passe dès lors comme si cet espace en charge contenait en lui le double mouvement des deux mains allant invisiblement l'une vers l'autre et permettait ainsi au corps d'advenir à un type d'unité qui n'est plus celui d'une forme mais bien plutôt celui d'un champ d'intégration. Chaque dimension du corps contient en elle la vie de toutes les autres dimensions du corps non plus de façon chaotique mais de façon intégrée. Les deux mains sont devenues simultanément touchantes et touchées dans l'entre-deux justement couplé de leur rapport. Le corps se vit ainsi intégralement lui-même en chacune de ses deux mains dans la mesure précisément où celles-ci se sont intégrées. Cette unité d'intégration des dimensions du sujet est telle que l'activation explicite de telle ou telle fonction

---

94 Cf. MERLEAU-PONTY M., *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, pp. 181-182.

95 Cf. GÉLY R., *La genèse du sentir*, *op. cit.*, pp. 68-69. Pour cette notion de virtuel chez Merleau-Ponty, cf. également BARBARAS R., "Merleau-Ponty aux limites de la phénoménologie", in *Chiasmi international. Merleau-Ponty. L'héritage contemporain*, *op. cit.*, p. 206.

96 "Position, négation, négation de la négation, écrit Merleau-Ponty : ce côté, l'autre, l'autre que l'autre. Qu'est-ce que j'apporte au problème du même et de l'autre ? Ceci : que le même soit l'autre que l'autre, et l'identité différence de différence - cela 1) ne réalise pas dépassement, dialectique dans le sens hégélien 2) se réalise sur place, par empiètement, épaisseur, *spatialité*" [*Ibid.*, p. 318].

du sujet contient déjà en elle l'activation invisible de toutes les autres. C'est cette notion de réversibilité ainsi entendue et fondée dans l'expérience-modèle du touchant-touché qui permet à Merleau-Ponty de décrire l'émergence à tous les niveaux d'expérience d'un espace de vie phénoménologique. Le sujet comportemental advient ainsi, au-delà de cette crise qui lui a fait perdre sa cohérence, à une nouvelle façon de se comporter et de se structurer.

C'est dans ce sens très précis que peut s'interpréter cette thèse de Merleau-Ponty selon laquelle le Pour Soi et le Pour Autrui sont l'autre côté l'un de l'autre<sup>97</sup>. Merleau-Ponty ne compare le rapport intersubjectif à l'expérience du touchant-touché que dans ce cadre interrogatif strict qui porte sur le processus d'instauration d'un sentiment d'appartenance à la vie phénoménologique. La question est par exemple de savoir comment un sujet qui parle à un autre sujet en vient à se faire présent lui-même dans son acte de parole. Le sujet ne dit vraiment Je et se vit entièrement en ce Je – s'exposant ainsi radicalement à l'autre à qui il parle – que lorsque le rôle du Je entre en relation de couplage avec le rôle du Tu qui lui est devenu impossible. De la même façon que l'expérience du touchant-touché enseigne que la main droite devient simultanément touchante et touchée dans le rapport de couplage qu'elle entretient avec la main gauche, on peut dire ici que le sujet sort véritablement de lui-même quand sa prise de parole se simultanise avec une écoute de l'autre qui lui est pourtant devenue impossible. Le sujet dit Je mais en étant déjà virtuellement un Tu. Il advient comme présent dans son comportement de sujet parlant parce que sa prise de parole effective se produit à l'intérieur d'une intégration advenue entre tous ces rôles impossibilisés, de sorte que les deux sujets ne sont plus alternativement Je ou Tu, mais intègrent dans leur prise de parole respective la prise de parole de l'autre, non plus de façon fonctionnelle par simple anticipation mentale, mais de façon phénoménologique, c'est-à-dire en réalisant dans l'espace de tension du corps lui-même la jonction de toutes ces dimensions impossibles. Le sujet qui se met à parler est déjà d'une certaine manière un sujet qui écoute la parole de l'autre, un sujet qui parlant donne déjà la parole à l'autre, c'est-à-dire, au sens le plus fort, parle à l'autre, est en lui-même auprès de lui. Un espace de vie phénoménologique advient en chacun des sujets et entre les sujets en instaurant un déplacement sur place des sujets les uns auprès des autres :

“Le corps n'est qu'un élément dans le système du sujet et de son monde et la tâche obtient de lui les mouvements nécessaires par une sorte d'*attraction* à

---

97 Cf. *ibid.*, p. 317. Cette thèse de Merleau-Ponty, si elle n'est pas élucidée à partir de cette interrogation développée ici, ne peut qu'être légitimement critiquée d'un point de vue husserlien [cf. DEPRAZ N., *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Paris, Vrin, 1995, p. 133].

*distance*, comme les forces phénoménales à l'œuvre dans le champ visuel obtiennent de moi, sans calcul, les réactions motrices qui établiront entre elles et moi le meilleur équilibre, comme les usages de notre milieu, la constellation de nos auditeurs obtiennent immédiatement de nous les paroles, les attitudes, le ton qui leur conviennent, non que nous cherchions à déguiser nos pensées ou à plaire, mais parce que nous sommes à la lettre ce que les autres pensent de nous et ce qu'est notre monde"<sup>98</sup>.

On peut dire alors que c'est vraiment le même être qui perçoit et qui parle. Tout se passe comme si la perception de l'autre était déjà un accueil radical de sa réponse avant même que le sujet ne lui adresse effectivement sa parole. Le sujet est présent dans sa parole. Le sujet parlant est déjà écoutant et sa parole effective réalise ainsi ce double mouvement invisible de la parole qui est adressée à l'autre et de l'écoute de la parole de l'autre<sup>99</sup>. Le sujet parvient en son corps lui-même à laisser se joindre le rôle de celui qui parle et le rôle de celui qui perçoit les réactions de l'autre. Le sentiment d'appartenance à une même vie phénoménologique partagée n'advient pas par une sorte d'activité en réseau des différents pouvoirs mais par l'émergence d'un champ d'intégration, dans une attitude motrice du corps qui se synchronise avec l'attitude motrice de l'autre et qui laisse advenir entre eux l'espace d'une présence<sup>100</sup>. D'un point de vue merleau-pontien, le masque comportemental de l'homme, en-dessous duquel il n'y a aucun visage substantiel<sup>101</sup>, devient l'apparaître d'un sujet phénoménologique quand le sujet comportemental laisse s'incompossibiliser ses différents rôles et laisse le vide ainsi advenu en lui les intégrer dans son rapport à l'autre sujet comportemental, lequel advient en même temps que lui à l'événement d'une présence. Autrement dit, le sentiment d'appartenance de la subjectivité à la vie phénoménologique s'accroît au fur et à mesure que les différents rôles qui orientent et structurent son pouvoir-être adviennent à une unité d'intégration où se potentialisent des actions à venir. L'effectuation d'un pouvoir, celui de parler par exemple, n'est une effectuation phénoménologique qu'en s'étant potentialisée dans un espace d'intégration des différents autres pouvoirs devenus impossibles avec lui.

---

98 MERLEAU-PONTY M., *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 124.

99 Cf. également pour cette question, WALDENFELS B., "Le paradoxe de l'expression chez Merleau-Ponty", in *Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, sous la direction de R. BARBARAS, Paris, PUF, 1998, pp. 343-348, et de façon plus générale, ID., *Antwortregister*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1994.

100Cf. R. GÉLY, *La genèse du sentir. Essai sur Merleau-Ponty*, op. cit., pp. 125-130.

101Pour cette question du visage chez Merleau-Ponty, en réponse aux critiques de Lévinas, cf. BURKE P., "Le pouvoir moral du visage de l'enfant", in *Chiasmi international*, op. cit., pp. 137-152.

L'intérêt de l'approche merleau-pontienne consiste à mettre en évidence une interdépendance fondamentale des différents pouvoirs dans l'expérience même de leur inscription dans le mouvement de la vie phénoménologique. La parole devenant phénoménologique est une parole qui se vit dans son effectuation même comme réalisant un mouvement déjà invisiblement réalisé, ce mouvement étant alors celui d'un soi et non plus seulement celui d'un organisme adapté. En ce sens, l'illusion transcendantale dont parle Michel Henry<sup>102</sup>, ce processus par lequel chaque pouvoir est amené à tenter de se vivre comme absolument lui-même à partir de lui-même est, d'un point de vue merleau-pontien, un moment constitutif de la genèse du sentiment d'appartenance de ces pouvoirs à la vie phénoménologique. Il importe en effet que chaque pouvoir se constitue en point de passage obligé de la puissance de vie qui anime la subjectivité, qu'un conflit advienne entre ces pouvoirs, où s'ouvre la possibilité pour ceux-ci d'un autre type d'interaction. Cet autre type d'interaction consiste pour chacun de ces pouvoirs à se vivre comme potentialisé par son rapport d'intégration aux autres pouvoirs. De ce point de vue, s'effectuer phénoménologiquement comme homme par rapport à la femme, c'est vivre cette effectuation de soi comme relevant tout à la fois et simultanément d'une initiative et d'une réponse, cette effectuation trouvant précisément son énergie qualifiée de cette mise en tension et de cette intégration entre ces différents pouvoirs devenus tout d'abord impossibles. Merleau-Ponty met ainsi en évidence une dimension phénoménologique spécifique et constitutive de la genèse du sentiment d'appartenance à la vie phénoménologique, à savoir le mouvement virtuel<sup>103</sup>. Toucher phénoménologiquement l'autre, c'est, avant même de se déplacer effectivement vers lui, réaliser dans l'immobilité tendue de son corps un mouvement invisible vers lui, ce mouvement invisible se vivant comme étant à la fois et de façon impossible, une totale initiative *et* une totale réponse, une totale activité *et* une totale passivité, si bien que la main qui se met alors effectivement en mouvement se vit comme allant se rejoindre là où elle est déjà à l'épreuve de la réponse de l'autre.

## 7. Événementialité, intégration et composition des pouvoirs

Nous sommes maintenant en mesure de montrer l'intérêt du croisement des perspectives de Merleau-Ponty et de Michel Henry à partir d'une phénoménologie radicale des rôles. En effet, là où Merleau-Ponty met en évidence le processus d'intégration des pouvoirs potentialisés dans l'auto-affectation de la vie, Michel Henry met en évidence les conditions mêmes de la

---

102Cf. HENRY M., *C'est moi la vérité*, *op. cit.*, p. 176.

103Pour les implications de ce mouvement virtuel du point de vue d'une phénoménologie radicale de la perception, cf. GÉLY R., *Les usages de la perception*, Leuven-Paris, Peeters-Vrin, à paraître.



potentialisation de la vie originaire de telle sorte que la composition des pouvoirs soit rapportée à la puissance même de la vie s'auto-affectant en chacun d'eux. A l'intégration intuitive des pouvoirs chez Merleau-Ponty répond ainsi la structure performative d'auto-engendrement de la vie à travers chacun des pouvoirs chez Michel Henry.

D'un côté, la démarche phénoménologique de Merleau-Ponty nous a permis de mettre en évidence le fait que la liaison des pouvoirs dont il est question du point de vue des conditions pragmatiques d'instauration du sentiment d'appartenance des sujets à la vie phénoménologique dépasse de loin la question d'une simple interdépendance de ces pouvoirs, puisqu'il y s'agit d'un processus de composition de pouvoirs saisis dans leur impossibilité. Ainsi, c'est en s'ajustant les uns aux autres comme autant de points de passage obligés d'une situation donnée que ces pouvoirs sont amenés à se vivre comme potentialisés par une situation devenant effectivement commune. Le pouvoir de toucher et le pouvoir d'être touché sont amenés à se vivre comme pouvoirs potentialisés dans l'auto-affection de la vie lorsqu'ils s'impossibilisent et s'ajustent les uns aux autres dans une prise en charge de l'espace même de leur interaction, si bien que chaque pouvoir, au niveau virtuel, se vit comme initiative absolue de lui-même et liaison avec les autres pouvoirs. Parler, en un sens phénoménologique, c'est tout d'abord se vivre comme générant un type d'espace d'interaction où la prise effective de parole se vivra à la fois comme initiative absolue et réponse à l'appel de l'autre.

Mais en focalisant nos analyses sur ce processus d'intégration où chaque pouvoir est amené à se vivre comme potentialisé, et non pas seulement décentré, dans son rapport aux autres pouvoirs qui lui sont articulés de façon impossible, on risque de perdre de vue la question de l'effectuation concrète des pouvoirs. En distinguant trois types de mouvement, le mouvement seulement possible, le mouvement virtuel et le mouvement effectif, il importe en ce sens de bien voir que même si le mouvement effectif, en son sens phénoménologique, est amené à se vivre comme réalisant dans le visible un mouvement déjà invisiblement réalisé dans la prise en charge de l'espace, il n'est toutefois pas la simple suite automatique du mouvement virtuel, faute de quoi nous serions en fait dans un espace halluciné<sup>104</sup>. C'est ainsi que peut s'interpréter la thèse de Merleau-Ponty selon laquelle "la parole réalise en brisant le silence ce que le silence voulait et n'obtenait pas"<sup>105</sup>. Le silence dont il est question ici n'est pas seulement l'espace vide et neutre d'une parole possible, il ne se définit pas seulement par la possibilité de la prise de parole. Il

---

104Cf. R. GÉLY, *La genèse du sentir*, op. cit., pp. 169-183.

105Cf. MERLEAU-PONTY M., *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 230.

est l'espace où se réalise virtuellement la parole devenant phénoménologique et qui va peut-être être adressée effectivement à l'autre. Mais précisément, la parole virtuelle n'est pas la parole effective. Se mettre à parler effectivement, c'est nécessairement briser ce silence de la parole virtuelle tout en étant potentialisé par celle-ci, faute de quoi aucune parole ne pourrait se vivre dans la singularité absolue de sa propre et insaisissable événementialité, ne pourrait se vivre comme présence à soi dans le processus toujours inédit de son auto-effectuation même.

Les travaux de Michel Henry, tel que nous les avons ici interprétés, accentuent cette dimension d'absolue singularité de chaque pouvoir, même si, comme nous l'avons montré, ils permettent également de mettre en évidence la nécessité d'une composition des pouvoirs pour que cette singularité soit vécue comme singularité d'une appartenance à la Vie. Cette composition permet en effet que cette singularité ne se vive pas dans l'oubli de l'auto-affection même de la Vie qui la donne à elle-même. Dans cette perspective, la phénoménologie radicale du rôle telle qu'elle peut se déployer à partir des travaux de Michel Henry met en évidence un certain type de conditions pragmatiques nécessaires à la potentialisation effective de la vie humaine. Ce type de condition consiste dans la reconnaissance paradoxale d'une liaison des pouvoirs à partir et dans la singularité absolue de chacun. La liaison des pouvoirs a alors comme caractéristique de mettre précisément en évidence cette singularité de chacun comme relevant non pas du monde, mais de la puissance même de la Vie qui s'auto-affecte en ceux-ci. Autrement dit, c'est en se composant à partir de la reconnaissance de la singularité de chacun que les différents pouvoirs constituant une situation donnée permettent aux uns et aux autres de se vivre comme expression de l'impulsion normative de la vie, comme pouvoir de vie et en vue de la vie. D'un point de vue merleau-pontien, on insistera davantage sur le processus de potentialisation des pouvoirs par le fait même de leur composition.

En son sens le plus fort, le monde de la vie chez Michel Henry n'est monde que potentialisé dans la vie et pour la vie. En sens inverse, la vie n'est potentialisante chez Merleau-Ponty que si les différentes modalités de celles-ci se composent en un monde. Ces deux phénoménologies sont complémentaires et anticipent chacune une certaine culture normative de la vie. Chez Michel Henry, le monde est une condition nécessaire de l'auto-effectuation de la vie tandis que, chez Merleau-Ponty, le monde est une condition nécessaire de l'intuition même de la vie. L'apport respectif de chacune de ces deux phénoménologies ainsi interprétées consiste, pour Michel Henry, à mettre en évidence le fait qu'une liaison des pouvoirs qui puisse ouvrir à l'expérience d'une vie phénoménologique partagée implique la reconnaissance de la singularité effective de chacun de ceux-ci, et consiste, pour Merleau-Ponty, à

mettre en évidence le fait que la reconnaissance de la singularité de chacun de ces pouvoirs est le fait même d'un certain type de composition. Mais, comme nous l'avons annoncé, l'intérêt de notre recherche dépasse cet argument de conciliation. Il permet, en effet, d'avancer, en plus, un argument pour une position forte d'intégration des deux approches en vue de développer une phénoménologie *complète* des rôles. Il en résulte bien entendu des versions incomplètes de la phénoménologie des rôles lorsqu'on s'en tient à une seule de ces approches. Ce sont en fait deux niveaux de conditionnalité qui se distinguent à partir d'une phénoménologie radicale des rôles. Ceux-ci correspondent à la manière dont une telle phénoménologie traite le rapport au monde en tant que Unitotalité, c'est-à-dire en tant qu'unité composée par la puissance de singularisation des pouvoirs. Nous rejoignons ainsi le problème essentiel de l'esthétique transcendantale de la Vie dans toutes les philosophies de la nature de Spinoza à Schelling : la prolifération du vivant comme événementialité du monde. A la différence, cependant, de ces philosophies de la nature, la phénoménologie radicale du rôle parvient à reprendre cette corrélation purement spéculative dans une structure réflexive d'auto-constitution du monde où l'intuition de la composition des pouvoirs renvoie à la forme effective de leur potentialisation comme singularité. Ainsi la communicabilité des rôles dans le contexte de composition de l'interaction mondaine n'enlève en rien la nécessité de prendre en compte, dans cette communicabilité même, l'asymétrie par laquelle s'exprime en chacun d'eux le pouvoir d'auto-affection même de la Vie.