

Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie?

Michel Henry

Volume 5, Number 1, avril 1978

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/203087ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/203087ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (print)

1492-1391 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Henry, M. (1978). Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie? *Philosophiques*, 5(1), 133–150. <https://doi.org/10.7202/203087ar>

QU'EST-CE QUE CELA QUE NOUS APPELONS LA VIE ? *

par Michel Henry

La vie est une notion bien vague aux significations multiples puisqu'elle se réfère aussi bien aux phénomènes élémentaires, comme ceux de la nutrition ou de la reproduction, qu'on retrouve chez tous les êtres ayant atteint un degré minimum d'organisation, qu'à l'activité quotidienne des hommes ou enfin à leurs expériences spirituelles les plus hautes. L'« import laudatif » du mot « vie », les prestiges des philosophies romantiques qui exaltent son expansion, ne reposeraient-ils pas simplement sur cette confusion ? À l'idée de vie est liée encore celle de la spontanéité qui dévalorise d'un coup le mécanisme, la logique, la pâle abstraction et la raison elle-même. C'est pour fuir l'irréalité des productions idéales qu'on se replonge dans la vie, qu'elle soit instinctive ou inconsciente, surnaturelle ou mystique. Cependant si une philosophie rigoureuse dressait le compte exact de ces diverses significations, elle retrouverait sans doute, en chacune d'elles, une même essence mystérieuse, visée pour elle-même ou par analogie, celle qui fait que, nous aussi, nous sommes des vivants. Voilà pourquoi lorsque, ouvrant le vieux livre, nous lisons : « Je suis la Voie, la Vérité et la Vie », lorsque Kierkegaard écrit que « la Vérité, c'est ce pour quoi on voudrait vivre ou mourir », ou lorsque Marx déclare : « Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur vie, mais leur vie qui détermine leur conscience », nous sommes, en dépit des progrès de l'analyse du langage, atteints au fond de nous-mêmes et bouleversés en notre être même. Qu'est-ce donc que cela que nous appelons la vie ?

Vivre signifie être. Le concept de vie est brusquement arraché à son indétermination apparente lorsqu'il dessine d'un coup le champ et la tâche d'une ontologie, c'est-à-dire de la philosophie

* Conférence prononcée à l'Université du Québec à Trois-Rivières le 1er novembre 1977.

elle-même. Si donc la vie désigne l'être, le fait d'être, on ne peut plus la confondre avec certains phénomènes spécifiques, ceux par exemple qu'étudie la biologie ou la mystique, phénomènes qui, loin de pouvoir la définir ou l'expliquer, la présupposent au contraire, au même titre que tout ce qui est. Ce qui fait le caractère concret de la vie et la raison pour laquelle son simple nom nous émeut, n'est-il pas perdu cependant si nous écartons d'elle des déterminations telles que la nourriture justement, la sexualité et toutes les activités qui font la substance de cette vie qui est celle de tout le monde et dont tout le monde parle ? Se nourrir, se vêtir, rencontrer et êtreindre l'autre, rien de tout cela assurément n'est étranger à la vie, ce sont ses manifestations premières et irrécusables. Mais ce que nous avons à comprendre, c'est pourquoi de telles déterminations sont celles de la vie, pourquoi et comment elles sont vivantes et sur le fond en elles de quelle essence. Ce que nous avons à comprendre, c'est ce que veut nous dire Kafka quand il écrit : « Avec chaque bouchée du visible, une invisible bouchée nous est tendue, avec chaque vêtement visible un invisible vêtement. »¹

Vivre signifie être. Mais l'être doit être tel, doit être compris de telle façon qu'il signifie identiquement la vie. Or ce qui caractérise la philosophie occidentale — de son origine grecque jusqu'à Heidegger y compris, [qu'elle se propose explicitement comme une ontologie ou qu'une ontologie implicite la meuve à son insu] —, c'est qu'elle présuppose en général un concept de l'être qui, loin de recueillir en lui l'essence de la vie, l'exclut au contraire, et cela de façon insurmontable. Voilà pourquoi le concept de vie demeure suspect aux yeux de la philosophie, non point parce que la vie serait quelque chose de vague ou de douteux, elle, la chose la plus certaine, mais parce que la philosophie a justement été incapable de la penser. Pourquoi ? Parce que la vie se trouve constituée en son être le plus intime et en son essence la plus propre comme une intériorité radicale et telle, il est vrai, qu'elle peut à peine être pensée. Ce qui caractérise au contraire l'être occidental et le définit, c'est l'extériorité. Si nous considérons le mur de cette pièce par exemple, nous devons dire que c'est une réalité particulière différente de la table, différente aussi, et plus encore de son être, c'est-à-dire de ce qui fait qu'il est, et qui fait aussi être la table elle-même. Quel est

1. *Journal intime*, Grasset, Paris, 1945, p. 309.

donc cet être du mur, ou de la table ? C'est, nous dit Fichte, en une proposition qui n'est pas seulement la sienne mais contient le destin de la métaphysique occidentale, c'est « son être en dehors de son être »². L'être du mur ne coïncide donc pas avec le mur lui-même, c'est le mur mais dans la différence infinie qui le sépare à jamais de soi, de telle manière qu'il ne parvient à soi et ne trouve son identité que dans cette différence, dans cette extériorité et par elle.

Pourquoi l'extériorité désigne-t-elle l'essence de l'être ? Parce que être veut dire apparaître, se montrer et que le déploiement de l'extériorité forme la substance de l'apparence, la phénoménalité pure de ce qui se phénoménalise, l'apparaître du mur mais d'abord de l'apparaître lui-même, le champ où cet apparaître parvient à l'intuition de soi, le devenir visible de la visibilité, la lumière dans l'effectivité de son acte de luire. L'extériorité est en elle-même le lieu où elle se montre dans un se montrer qui est cet être à l'extérieur comme tel. L'extériorité est en soi le pour soi.

Que le concept de l'être comme extériorité ne résulte pas de sa simple spatialisation et donc d'une vue immédiate et naïve de la conscience commune, on l'aperçoit à ceci que l'espace lui-même ne se manifeste qu'à l'intérieur d'un horizon transcendantal qui ne désigne rien d'autre que cette sortie originelle de l'être hors de soi et sa première ekstase. Ou encore, comme le dit Kant, l'espace est lui-même dans le temps, compris comme la condition de tous les phénomènes, c'est-à-dire comme leur phénoménalité. Mais qu'est-ce que le temps ? Donnons la parole à Heidegger : « La temporalité est l'extériorité originelle en soi et pour soi. »³ Ainsi l'interprétation de l'esprit comme temps qui guide la philosophie occidentale depuis Hegel n'est-elle qu'une réaffirmation des présuppositions qui la déterminent à son insu depuis toujours.

À ces présuppositions, à cette interprétation de l'être comme extériorité, la philosophie classique n'a-t-elle pas échappé cependant dans la mesure où elle se présente, au moins depuis Descartes, comme une philosophie de la conscience ? Avec cette conscience qui se propose comme un sujet opposé à l'objet et, de plus, comme un moi, ou comme habitée par un moi, ne sommes-nous pas en présence d'une dimension subjective d'intériorité différente

2. Fichte, *Initiation à la vie bienheureuse*, trad. M. Touché, Aubier, Paris, 1944, p. 141.

3. *Sein und Zeit*, Niemeyer, Hall 1941, p. 329.

du monde et opposée à lui ? Quand on fait de l'*ego cogito* le point de départ de la philosophie moderne, on oublie de remarquer combien, chez Descartes lui-même, ce moment du *cogito* est fragile et fugitif. Sur l'appartenance de l'*ego* à cette conscience qui dit je pense, je doute, je désire, je veux et je ne veux pas, la deuxième Méditation se contente d'affirmer : « Car il est de soi si évident que c'est moi qui doute, qui entends, et qui désire, qu'il n'est pas ici besoin de rien ajouter pour l'expliquer. » L'absence de toute problématique sérieuse concernant l'ipséité de l'*ego*, au moment où cet *ego* est installé au centre de la perspective à partir de laquelle va se déployer la pensée moderne, explique les incertitudes et les errements continuels de celle-ci au sujet de son prétendu principe et pourquoi le moi se trouve tour à tour et avec la même facilité inclus dans la conscience ou exclu d'elle, pourquoi Hamelin déclare qu'il faut dire non pas « je pense » mais « il est pensé », et Merleau-Ponty non pas « je sens » mais « on sent » ; pourquoi aujourd'hui enfin le sujet se voit brusquement « évacué de la problématique » et enterré sans qu'on n'ait plus finalement la moindre idée sur l'identité de la personne qu'on porte en grande pompe au cimetière. Et c'est souvent chez un même auteur, et non des moindres — Husserl, Sartre pour ne citer qu'eux —, qu'on affirme successivement l'immanence ou la transcendance de l'*ego* par rapport au champ conscientiel.

Mais c'est l'être de ce champ, l'être de la conscience elle-même qui demeure d'abord dans l'équivoque. Il convient certes d'écarter l'illusion selon laquelle cette conscience serait une réalité particulière différente d'une autre, un sujet opposé à l'objet. Comprise dans son concept pur, la conscience ne désigne pas quelque chose qui aurait en outre cette propriété d'être conscient, mais le fait d'être conscient, la condition consciente c'est-à-dire phénoménale, bref la phénoménalité pure comme telle et ce que Heidegger appelle l'être. Or, ce qui caractérise la philosophie de la conscience, c'est qu'elle présuppose implicitement ou expose explicitement le même concept de l'être que la pensée occidentale en général et l'ontologie heideggerienne en particulier, le concept de l'être comme extériorité. Lorsque Fichte pense ontologiquement l'être de la conscience, il l'identifie à l'être en général. L'être de la conscience, c'est précisément l'être du mur, non pas le mur, mais sa propre extériorité par rapport à soi, c'est-à-dire l'extériorité comme telle. Ou encore, l'être du mur, c'est son opposition à soi, sa

représentation et la conscience est cette représentation. Le sujet n'est donc pas différent de l'objet, il désigne la condition phénoménale de l'objet, sa représentation, c'est-à-dire son objectivité même. La subjectivité du sujet n'est en Occident que l'objectivité de l'objet.

Le mouvement par lequel la subjectivité du sujet se révèle identique en fin de compte à l'extériorité et à son déploiement revêt historiquement les phases suivantes. Chez Descartes, l'appréhension sous le titre de « pensée » de la subjectivité comme expérience vécue et donc comme moment de la vie, appréhension qui se laisse reconnaître dans l'affirmation décisive selon laquelle « sentir, c'est encore penser »⁴, ne préoccupe pas longtemps le philosophe. Pas plus que sur l'essence de l'ipséité, Descartes ne s'interroge sur la structure intérieure de la subjectivité pour autant qu'elle est et peut être identique à la vie. Très vite au contraire, dès la troisième Méditation, l'intérêt de la recherche se déplace vers la relation de la conscience à son corrélat, du *cogito* au *cogitatum*, et c'est celui-ci en réalité et le mouvement vers lui de la conscience, progressivement réduite à ce « mouvement vers », à l'ouverture de l'extériorité, qui viennent faire le thème de la problématique. L'idée de Dieu, à titre de contenu intentionnel, le *cogitatum* en général, son mode de présentation dans l'idée claire et distincte et dans l'évidence, c'est-à-dire dans l'objectivité, et cela selon les modes phénoménologiques de son accomplissement effectif, voilà le télôs qui dirige désormais la recherche, laquelle vise ultimement à établir l'existence du monde, à légitimer l'ensemble des assertions portées sur lui, c'est-à-dire à fonder transcendalement une théorie de la connaissance et du savoir scientifique en général.

Est-il besoin d'observer que, dans la grandiose reprise par Husserl du projet cartésien et en dépit de réserves qui ne portent en fin de compte que sur le maintien dans le cartésianisme de certaines constructions transcendantes, c'est au même glissement de l'intérêt de la matière conscientielle un moment considérée sous le titre de « hyle » à l'intentionnalité, c'est-à-dire à l'irruption triomphante de l'extériorité, qu'on assiste. Husserl parle de la conscience comme d'une vie, l'expérience est ce qu'elle vit, l'Erlebnis. Les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* veulent cerner la substance de cette vie comprise comme un champ

4. Descartes, *Méditation seconde* ; *Principes de la philosophie*, paragr. 9.

de présence originaire, comme le Présent vivant. Mais ce présent n'outrepasse la limite abstraite de l'instant que pour autant que se noue continuellement à lui la chaîne ininterrompue des rétentions et des protentions qui font de ce présent une totalité concrète mais ne désignent rien d'autre, en tant qu'intentionnalités, que le premier éclatement de l'être à l'extérieur de soi et sa réitération indéfinie. Il est vrai que Husserl aperçoit, de façon géniale, que ce ne sont pas ces intentionnalités de la synthèse passive originelle de l'expérience qui peuvent nous donner la vie, parce qu'alors, offerte à la rétention, cette vie ne serait qu'une vie au passé ou, dans la protention, une vie à venir. Il faut donc reconnaître que le premier surgissement de la présence, c'est-à-dire la vie, est antérieur à ce perpétuel glissement de l'impression au passé ; il réside justement dans l'impression elle-même comme impression originelle (Ur-impression). Seulement la pensée de Husserl vient précisément mourir devant cette impression dont il est incapable de saisir l'essence intérieure qui n'est autre, pourtant, que celle de la vie. L'impression peut bien, dès lors, mais c'était déjà le cas dans la kantisme et chez Hume, contenir l'existence, elle se propose comme une donnée mystérieuse et non comprise dans son être, comme un contenu opaque et, très précisément, le contraire de la vie. Car la vie est la vérité, elle n'est vivante que comme révélation de soi et comme constituée dans le tréfonds de son être et de part en part par cette révélation. Or il est très remarquable de voir que Husserl, quand il veut traiter la vie selon les prescriptions mêmes de la phénoménologie, est incapable de confier l'accomplissement de cette révélation à un pouvoir autre que l'intentionnalité. Le flux de la conscience ne parvient à la manifestation de soi que par le jeu des intentionnalités longitudinales qui courent le long de ce flux et, maintenant dans l'être chacune de ses phases, le donnent ainsi à lui-même à chaque instant. Le merveilleux être pour soi du flux est sa constante référence intentionnelle à soi-même, la donation première, comme auto-donation, n'a pas d'autre site que le creux de l'extériorité. Aussi bien voit-on la phénoménologie s'orienter vers l'examen exclusif des problèmes constitutionnels, c'est-à-dire de la constitution transcendante de l'être. Celui-ci n'est chaque fois qu'un corrélat intentionnel, un *cogitatum*, et la philosophie de Husserl retrouve les chemins ou les impasses de l'idéalisme et du rationalisme de la pensée classique.

C'est sans doute chez Kant, auquel nous avons déjà dû faire

allusion, que cette pensée laisse paraître ses plus évidentes limites. L'incapacité de la problématique kantienne à saisir la vie ou même à pressentir son essence transparait dans la fameuse critique du paralogisme de la psychologie rationnelle qui retire toute légitimité au concept d'âme identique en fait à celui de la vie. C'est en effet l'être réel du moi que la *Critique* prétend dérober à ce moi lui-même, et cela sous prétexte que nous ne connaissons que des phénomènes et que notre moi en est un. Mais la revendication de la phénoménalité qui fait la puissance de l'argumentation kantienne demeure tributaire du concept occidental de l'être. Être sur le mode du phénomène veut dire en effet, pour Kant, être donné à l'intuition et pensé par l'entendement. Mais pensée et intuition sont l'une et l'autre représentation, c'est-à-dire projection ekstatique d'un horizon de visibilité. Que l'être réel du moi ne puisse, comme le démontre Kant, s'exhiber dans une intuition et qu'il n'y en ait pas non plus de concept, cela montre justement qu'il est irréprésentable, que l'essence de l'ipséité est irréductible à l'extériorité ou encore que les présuppositions de l'ontologie kantienne demeurent fermées à l'être de la vie. Il en résulte en outre que le kantisme est impuissant à fonder ce qu'il appelle du moins l'existence phénoménale du moi. Le contenu du sens interne est une impression aveugle que rien ne permet de rattacher à un moi, et à celui-ci plutôt qu'à celui-là ou qu'à l'être étranger. La forme de ce sens n'est que la forme vide de la représentation dont on ne voit pas pourquoi un Je « doit l'accompagner », d'autant que cette représentation d'un Je n'a, selon l'auteur de la *Critique* lui-même, « aucun contenu ».

Une forme vide, un contenu mort, telle est la situation métaphysique qui domine la pensée occidentale à travers ses formulations les plus diverses. Dans la mesure où l'être déploie son essence par l'exposition de l'ekstase, il se produit et se propose comme un être dépourvu d'intériorité, inhabité, n'offrant jamais de lui que ses « dehors », une surface, une plage sans épaisseur sur laquelle le regard glisse et vient mourir. De telle manière que tout approfondissement de la connaissance qu'on prétendait en avoir ne peut signifier que la venue d'une nouvelle apparence objective, d'un nouveau « dehors » et que l'être n'est lui-même que la succession ekstatique de ces apparences entre lesquelles il s'éparpille et dont chacune renvoie à l'autre selon une transcendance sans fin dont le mouvement n'est pas dissociable de l'accomplissement inlassable de l'extériorité, c'est-à-dire aussi bien du temps. Ce n'est donc pas

seulement la chose spatiale qui, en vertu d'une nécessité qui lui serait propre, ne se donne à nous qu'à travers la série ouverte de ses silhouettes, de telle sorte que son être ne serait qu'un pôle idéal situé au-delà d'elles, l'être idéal lui-même comme omni-temporalité ; tout être possible en général obéit à la loi de la dispersion. Dans le monde toute existence est aliénée, brisée, indifférente, opaque, contingente, absurde. L'existence est brisée quand elle existe seulement hors de soi sous la forme de sa propre image, quand elle est devenue une représentation — et nous reconnaissons là le fond de l'idéalisme. L'existence est perdue quand ce qui lui confère l'effectivité ne réside plus en elle mais précisément hors d'elle, dans sa propre extériorité par rapport à soi. L'existence est aliénée quand la loi de son développement n'est plus la sienne, mais un esprit étranger. L'existence qui ne s'édifie plus et ne se développe plus à partir d'elle-même est contingente, et mon corps, dès qu'il n'est plus le jaillissement un avec soi du mouvement et du désir, ce que je suis et ce que je fais, dès que dans son être à l'extérieur de soi il se résout en cette juxtaposition étrange de parties et en cet assemblage injustifiable de fonctions, n'offre plus à l'esprit de la conscience, c'est-à-dire n'est plus dans l'extériorité, que le paradoxe d'une configuration imbécile. Mais le délaissement de ce qui se montre dans la lumière de l'ekstase se réfère à celle-ci et au mode de dévoilement qu'elle accomplit chaque fois. Toute transcendance est le principe d'une facticité insurmontable, l'objectivité est pour la vie le plus grand ennemi.

L'être objectif dénué de raison est l'unique texte du rationalisme. Celui-ci recherche partout des évidences, des preuves, lesquelles signifient toujours une venue à l'évidence de ce qui doit être établi et ne peut l'être que de cette façon. Toute assurance, toute certitude provenant de la mise en objet, Heidegger a pu penser que la technique moderne accomplissait la téléologie du rationalisme et dévoilait sa véritable nature, à savoir la volonté de se soumettre l'étant en faisant de lui un objet, l'objet d'une action dont la théorie scientifique est l'une des formes les plus remarquables. Si cette action aboutit au ravage de la terre, c'est que la technique est aveugle à l'égard de l'essence où repose l'étant. Mais cette essence est justement celle de l'extériorité, c'est elle qui fait de l'étant un objet, le ravage du monde à l'époque de la théorie moderne est une conséquence de la théorie grecque, la technique s'inscrit dans l'histoire de l'être et lui appartient.

La tentative de récuser le rationalisme échoue aussi longtemps qu'elle s'appuie sur des présupposés ontologiques identiques. Ainsi en fut-il au milieu de ce siècle avec la philosophie dite de l'existence. Le renouvellement des thèmes, la substitution aux triangles et aux axiomes de l'existence historique et corporelle, de la relation à autrui, de l'angoisse et de la mort est moins opérante qu'il n'y paraît si l'historicité n'est que l'accomplissement de l'ekstase et la mort son corrélat, si le corps est défini par l'intentionnalité, si l'angoisse demeure incomprise en ce qui concerne sa possibilité intérieure la plus ultime, c'est-à-dire l'affectivité de la vie en elle. La dérélition de l'existence livrée au monde, la déhiscence du présent rongé par un néant, le « je ne suis pas ce que je suis », tout ce pseudo-pathos n'aurait pas prématurément vieilli s'il exprimait autre chose que le vieux règne de l'extériorité, s'il avait su trouver la voie qui conduit à la vie.

Car la vie demeure en elle-même. Elle n'a pas de dehors, aucune face de son être ne s'offre à la prise d'un regard théorique ou sensible, ni ne se propose comme objet à une action quelconque. Nul n'a jamais vu la vie et ne la verra jamais. La vie est une dimension d'immanence radicale. Pour autant que nous puissions penser cette immanence, elle signifie donc l'exclusion de toute extériorité, l'absence de cet horizon transcendantal de visibilité où toute chose est susceptible de devenir visible et qu'on appelle le monde. La vie est invisible. Cependant l'invisible n'est un concept adéquat pour penser la vie que si nous le distinguons absolument d'un invisible qui n'est qu'un mode limite du visible et appartient donc encore en fait au système de la conscience comme un de ses degrés. Ainsi l'impression husserlienne, après sa conversion rétentive, parcourt la série des places temporelles qui s'enfoncent de plus en plus dans le passé, avec une clarté qui ne cesse de diminuer, pour sombrer à la limite dans « l'inconscient ». Ainsi encore cet écoulement temporel, pour autant qu'il n'est plus perçu mais reproduit dans l'imagination ou le souvenir, se donne encore à nous avec ses différences phénoménologiques correspondant aux différences temporelles, de telle manière cependant que l'ensemble de l'écoulement, n'étant plus présent en personne mais seulement sur le mode du quasi, se trouve affecté d'un déficit phénoménologique supplémentaire et spécifique, propre à la reproduction. Avec toutes ces modifications cependant, nous avons affaire à la conscience et à ses degrés, non à la vie. Pour dissocier radicalement

l'invisible de la vie des modes déclinants de la phénoménalité du monde, nous dirons simplement ceci : un mode d'objectivité ou de conscience est toujours susceptible de se transformer en un autre, une conscience confuse, obscure ou marginale peut se muer en une conscience claire, distincte et finalement en la pleine lumière de l'évidence. Le procès phénoménologique d'élucidation, tout procès de clarification en général, toute prise de conscience, qu'elle soit celle de l'intellectualisme ou de la psychanalyse, toute pensée repose sur cette possibilité inscrite dans le cours de l'expérience et identique à lui. Au contraire, ce qui appartient à la vie et se trouve constitué en son être comme invisible est par principe incapable de se muer en la détermination du visible ou dans l'une quelconque de ses modalités. La vie n'est ni consciente, ni subconsciente, ni inconsciente et elle n'est pas non plus susceptible de le devenir.

Pour cette raison aussi l'invisible de la vie n'a rien à voir avec la non-vérité originelle qui serait au fondement de toute vérité. Si le dévoilement se produit à partir de ce qui n'est pas dévoilé et le suppose, dévoilement et non-dévoilement sont ceux d'un monde et doivent être compris à partir de lui. Encore moins l'invisible serait-il la simple négation du visible ou son résultat, l'hypostase d'un terme négatif prétendant valoir pour l'être et définir sa positivité. Car, si la vie n'a pas de visage, elle n'est pas rien, elle n'est pas la simple privation de la phénoménalité.

La vie se sent, s'éprouve elle-même. Non qu'elle soit quelque chose qui aurait, de plus, cette propriété de se sentir soi-même, mais c'est là son essence : la pure épreuve de soi, le fait de se sentir soi-même. L'essence de la vie réside dans l'auto-affection. Parce que le concept de l'auto-affection est le concept de la vie, il doit être pensé de façon rigoureuse. Cette rigueur est perdue quand l'auto-affection désigne, chez Kant et puis chez Heidegger, le sens interne. Avec le sens interne, c'est bien l'être le plus intime de la subjectivité et ce qui fait d'elle la vie qui se trouve questionné en sa possibilité première. Comment l'élaboration de cette question aboutit chez ces deux auteurs à une méprise décisive, on le voit à ceci que l'affection qui s'accomplit dans le sens interne est celle du temps lui-même par l'horizon temporel tridimensionnel qu'il projette ekstatiquement ; c'est en ce sens une affection du temps par lui-même et c'est la raison pour laquelle Heidegger l'exprime en termes kantien comme « auto-affection ». Mais il est clair aussi

que cette affection du temps par l'horizon ekstatique qu'il projette et qu'il reçoit est une affection par le milieu originel de l'altérité, c'est la mise en image d'un monde, c'est ce monde dans sa mondanité pure, c'est l'extériorité transcendante qui constitue le seul contenu de cette affection. Une telle affection n'est autre que la sensibilité en sa structure spécifique, car le sens désigne toujours une affection par quelque chose d'étranger au pouvoir qui le sent. Au contraire la vie, en son affection première, n'est point affectée par quelque chose d'autre qu'elle. Elle constitue elle-même le contenu qu'elle reçoit et qui l'affecte. La vie n'est pas une auto-position, une auto-objectivation, elle ne se pose pas devant elle pour s'affecter elle-même dans un se voir soi-même, un s'apercevoir soi-même, au sens d'une manifestation de soi qui serait la manifestation d'un objet. Car c'est là ce que la vie n'est pas, ne peut pas être. La vie s'affecte, est pour soi, sans se proposer à elle-même dans l'objection de l'ekstase, elle se sent sans que ce soit par l'intermédiaire d'un sens, du sens interne ni d'un sens quelconque en général. Mais cette auto-affection originelle en un sens vraiment radical, au sens d'une immance absolue exclusive de toute rupture intentionnelle et de toute transcendance, n'est pas un postulat de la pensée. Nous n'avons pas à construire l'être logiquement ou dialectiquement, nous n'en cherchons pas les conditions selon la voie d'une analyse réflexive, nous ne disons pas « il faut bien que », il faut bien que la subjectivité soit pour elle-même, que la vie se fasse être comme le simple et le permanent, comme l'Un et le soi-même, avant de pouvoir être affectée par quoi que ce soit d'autre. La phénoménologie a les moyens de se confronter avec les problèmes ultimes de la philosophie et, d'une certaine façon, elle seule peut le faire. Ce qui se sent et s'éprouve soi-même, sans que ce soit par l'intermédiaire d'un sens, est dans son essence affectivité. L'affectivité est l'essence originelle de la révélation, l'auto-affection phénoménologique de l'être et son surgissement premier. Voilà pourquoi l'invisible n'est pas le concept antithétique, formel et vide de la phénoménalité, mais son effectuation dans l'effectivité du sentiment. Voilà pourquoi aussi l'invisible ne peut se muer en des déterminations du visible ni parcourir la série des degrés de conscience de l'inconscient à la pleine lumière de l'évidence, parce que là où la vie déploie son règne originel dans l'effectivité du sentiment de soi, il n'y a pas d'extériorité et il ne saurait y en avoir. Ainsi s'expliquent les remarques des simples psychologues ou d'un

philosophe profond comme Scheler sur le trouble qu'apporte l'attention au jeu normal de nos sentiments. Il ne s'agit en aucune façon d'une intervention de la conscience dans le cours de notre vie mais tout au contraire d'une impossibilité de principe pour le regard intentionnel de découvrir cette vie dans sa réalité, c'est-à-dire dans l'intériorité radicale de l'auto-affection de son affectivité. L'être, nous devons le dire avec force contre Heidegger, n'est pas ce qui doit être pensé, il ne peut l'être. Et ce n'est pas une modification de cette pensée, une nouvelle façon d'appréhender la réalité, de l'interpréter ou de la comprendre, qui est susceptible de modifier quoi que ce soit à celle-ci, pour autant qu'elle réside dans la vie. « Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur vie. » Et cela non point parce que cette conscience serait imparfaite ou provisoire, mais parce que le milieu où elle se meut, l'être étendu devant qu'elle veut prendre dans sa perception rassemblante et offrir à la lumière de l'intelligibilité, ne contient pas l'essence de la vie mais l'exclut. C'est pourquoi encore, sur la prétention, en fin de compte celle du rationalisme, de modifier par une prise de conscience, un progrès de la connaissance, un gain d'objectivité, la vie des gens et son histoire propre, il faut sourire. Car un changement de la réalité ne peut se produire que là où cette réalité déploie son essence, dans la vie, en elle et par elle. Un tel changement intervenant dans la vie, à partir d'elle et comme son mouvement propre, comme changement réel dans son opposition flagrante à l'impuissance du discours théorique, de toute théorie et de toute idéologie en général, nous le nommons praxis.

Quel est ce mouvement de la vie, voulu à partir d'elle et produisant inlassablement ce qu'il produit ? En premier lieu un tel mouvement est par principe individuel, il est la propre transformation de l'individu en même temps qu'il résulte de lui comme son œuvre propre. Et cela parce que la vie, trouvant son être-vivant dans l'auto-affection de son affectivité, est par là même monadique. L'auto-affection est l'essence de l'ipséité si le Soi est le fait de se sentir soi-même, l'identité de l'affectant et de l'affecté. La vie n'est donc pas comme un fleuve indifférent à la nature des roues qu'il fait tourner, l'être n'a pas besoin de se nier dans son universalité pour se donner le moment de la particularité. Bien au contraire le particulier, si l'on veut parler ce langage, est l'essence de l'être, sa possibilité la plus intime, et le déploiement de sa positivité. Le moi, un moi, ne se différencie pas d'un autre par certaines

qualités naturelles, psychiques ou spirituelles, par le fait qu'il est plus sensible ou plus intelligent, qu'il est né à tel endroit ou à telle époque, et le *principium individuationis* ne doit rien aux catégories de l'extériorité. Un moi se différencie d'un autre parce qu'il est lui-même originellement, et il l'est dans son auto-affection et par elle. C'est cet être-soi dans l'affectivité et par elle qui met toute vie en relation avec soi, qui fait qu'elle est la vie et en même temps l'oppose à toute autre, dans la suffisance absolue de son individualité radicale.

Chaque vie individuelle cependant n'est-elle pas tributaire du milieu où elle se développe comme de l'ensemble des circonstances qu'elle traverse et qui sont pour elle autant de hasards ? N'est-elle pas affectée à chaque instant par le monde et déterminée par cette affection ? Mais l'affection de l'individu par le divers de la sensibilité présuppose son affection par le monde où ce divers se donne à sentir, présuppose la sensibilité elle-même. La sensibilité, toutefois, l'extase de l'horizon dans sa transcendance, présuppose à son tour l'auto-affection de cet acte qui nous ouvre au monde, présuppose la vie et son affectivité. Tout ce qui nous affecte dans le monde et nous touche, tout ce qui vient à nous ne peut le faire que pour autant que cette venue est d'abord la venue de la vie en soi-même, son expérience sans limites dans le sentiment. Voilà pourquoi rien de visible ne nous advient qui ne soit aussi un invisible. Parce que l'affectivité constitue l'essence de l'affection et sa vie cachée et fait d'elle une vie, ce que nous sentons, déterminé chaque fois par l'affectant, se trouve surdéterminé par l'effectivité de la vie en nous. C'est donc la vie qui rend compte ultimement de ce que nous éprouvons, c'est-à-dire d'elle-même. Il faut récuser les explications superficielles, celles qui prolifèrent aujourd'hui plus que jamais. Ce n'est pas le traumatisme de la naissance, les vicissitudes de la sexualité infantile ou adulte qui provoquent notre angoisse. Quelque chose comme l'angoisse, comme une tonalité affective quelconque en général, ne peut se produire que chez un être originellement constitué en lui-même comme auto-affection et comme trouvant son essence dans la vie et dans l'affectivité. Il y a bien des choses au monde qui suscitent nos souffrances et nos joies, mais elles ne le font que parce que souffrance et joie sont susceptibles de prendre forme en nous comme des possibilités de notre vie même et comme les modalités fondamentales de sa propre réalisation, c'est-à-dire de son effectuation phénoménologique.

Comment la vie porte-t-elle en elle des tonalités affectives fondamentales comme ses modalités propres ? En tant qu'elle s'éprouve elle-même dans l'immanence radicale de son auto-affectation, la vie est essentiellement passive à l'égard de soi, elle est liée à soi, incapable de rompre ce lien, de prendre à l'égard de soi une distance quelconque. C'est là en effet ce qui caractérise la vie, l'impossibilité d'échapper à soi, de ménager en arrière de soi une position de repli où il lui serait loisible de se retirer, de se soustraire à son être propre et à ce qu'il peut avoir d'oppressant. Pour autant que la vie est acculée à soi dans la passivité insurmontable de cette épreuve de soi qui ne peut s'interrompre, elle est un souffrir, le « se souffrir soi-même » dans et par lequel elle est livrée irrémédiablement à elle-même pour être ce qu'elle est.

Dans l'épreuve pourtant de ce « se souffrir soi-même » et dans sa souffrance, la vie s'éprouve, parvient en soi, est donnée à soi dans l'adhérence parfaite de l'être rivé à soi, elle se gonfle de son contenu propre, jouit de soi, elle est la jouissance, elle est la joie. La dichotomie fondamentale de l'affectivité, le fait qu'un partage spontané s'effectue entre tous nos affects selon leur tonalité dite positive et agréable ou négative et désagréable, n'est pas une simple curiosité empirique ou une donnée naturelle, elle s'enracine dans l'essence de la vie et l'exprime. Mais alors c'est le cours de cette vie, la possibilité du passage de tous nos affects les uns dans les autres que nous comprenons. La joie succède à la peine non seulement parce qu'un événement favorable succède dans le monde à un événement défavorable, mais d'abord parce que la joie peut succéder à la peine. Et cette possibilité du passage de la peine à la joie est identiquement leur commune possibilité, l'essence dont elles dérivent l'une et l'autre, ainsi que Kierkegaard le découvrit quand il fit apparaître au fond du désespoir l'essence de la vie identique à la béatitude et qui y conduit.

Le passage de la souffrance à la joie nous place devant la réalité du temps. La vie est temporalité, mais la temporalité de la vie est difficile à penser. La philosophie moderne a fait faire à la pensée du temps d'immenses progrès. Pourtant elle n'a pu produire une authentique phénoménologie de la temporalité de la vie mais seulement une phénoménologie de la conscience du temps, ce qui est tout différent. Une phénoménologie de la conscience du temps, c'est une phénoménologie de la représentation du temps, une phé-

noménologie qui traite le temps comme une représentation et finalement comme la structure même de la représentation, c'est-à-dire, ainsi qu'on l'a vu, comme l'éclatement originel de l'être dans l'extériorité. Ce qui fait la carence ontologique d'une pareille conception, c'est qu'elle se meut dans une dimension d'irréalité pure. Irréelles sont les places pures du futur et du passé et, de même, ce qui se montre en elles. Irréel le présent lui-même, pour autant qu'on le définit comme une conscience du présent, un horizon ekstatique et donc, encore, une extériorité. Le présent réel, le présent vivant est l'effectuation phénoménologique de l'auto-affection, l'impression, si l'on veut, mais saisie dans son essence et sa possibilité la plus intérieure, dans l'immanence radicale de son affectivité. Tandis que le glissement de l'impression au passé signifie la substitution à cette temporalité immanente de la vie d'une conscience du temps où la substance du présent s'écoule hors de lui, où la fuite de toute effectivité dans l'extériorité, qui va dominer la pensée post-husserlienne comme elle domine la pensée moderne en général, est déjà à l'œuvre.

Mais alors en quoi consiste la temporalité que la phénoménologie n'a pas su penser, la temporalité réelle qui concerne la réalité, se meut en elle et ne la quitte pas un instant, la temporalité de l'impression elle-même, son auto-mouvement, qui n'est pas le s'en aller hors de soi et hors de nous de ce qui était vivant en nous, qui n'est pas le brusque saut dans l'irréel, la mort à tout instant, mais justement le mouvement de la vie se produisant en elle comme son intériorité même et ce qui ne cesse de lui appartenir ? Un tel concept n'est-il pas contradictoire ? Que signifie « passer » si tout est là et ne cesse d'être là dans l'indissoluble lien à soi de l'auto-affection, si ce qui passe ne se sépare de soi, si ce qui passe est la vie qui demeure en soi-même ?

Considérons ma main, non la main objective qui ne touche pas la table, ne fait rien et n'a jamais rien fait, mais le pouvoir subjectif de préhension, le « Je Peux » fondamental dont l'auto-affection constitue notre corporéité originelle. Depuis notre naissance, ce pouvoir a accompli un grand nombre de mouvements dont nous disons aujourd'hui qu'ils sont passés. Où sont-ils ? Se sont-ils enfuis comme l'impression husserlienne, glissant du maintenant au passé à l'instant et au passé de plus en plus passé, dans une obscurité grandissante et, enfin, dans l'inconscient ? Et s'ils

doivent revenir, le feront-ils à titre de souvenirs, sur le mode irréel de la production d'une représentation qui ne donne jamais l'original ? Ou bien l'acte de prendre, tous ceux que nous avons accomplis, tous ceux que nous accomplirons, ne sont-ils pas toujours et déjà là, sont-ils autre chose que l'auto-affection du pouvoir de préhension et son actualisation potentielle ? Et quand cesse cette actualisation, l'acte ne retombe pas hors de nous et ne s'éloigne pas loin de nous sur la ligne fuyante du temps, il demeure en nous comme le demeurer en soi-même de ce pouvoir, comme cette tension latente qui définit notre être et n'est point aboli. Ce qui demeure et n'est plus conscient n'est pas la trace matérielle, l'être mort éclaté — juxtaposé — rassemblé dans l'inconscient mythologique de la pensée classique ou de ses séquelles freudiennes. Ce qui demeure et n'est plus conscient, et ne l'a jamais été, c'est le demeurer en soi-même de la vie en son être caché. Dans ce demeurer en soi tous les pouvoirs de la vie demeurent en eux-mêmes, ils se tiennent donc comme des pouvoirs effectifs, prêts à se déployer, eux qui ne cessent de se joindre à eux-mêmes et que je peux rejoindre, moi qui ne suis que leur être donné à eux-mêmes, moi qui suis leur vie. C'est pourquoi l'être ne peut décidément continuer à être pensé en termes d'extériorité. Tout ce qui vit et agit s'accomplit à partir de ce qui demeure en soi et comme ce qui demeure, s'accomplit sous la forme de l'itération et de la répétition. Rien ne revient mais tout provient, dans le présent vivant, du pouvoir de la vie.

Dans un apologue intitulé « Le plus proche village », Kafka raconte l'histoire d'un vieil homme assis sur le pas de sa porte et qui regarde passer les gens. S'ils savaient, pense-t-il, combien la vie est brève, ils ne partiraient pas même pour le plus proche village car ils comprendraient qu'ils n'ont pas le temps d'y aller. Ce texte nous signifie l'irréalité du temps. Si nous regardons en arrière de nous notre vie passée, nous voyons bien que tout cela se réduit à rien, qu'il n'y a que cet instant que nous vivons. Et l'avenir, lui non plus, n'est rien. Si nous voulions nous retrouver dans ce temps, retourner, par exemple, malgré l'avertissement de Kafka, jusqu'au village de notre enfance, nous ne trouverions rien, rien qui soit nous-mêmes et nous serions comme les croisés devant le tombeau vide d'un dieu. C'est que la vie est intériorité, et dans l'extériorité nul ne la trouvera jamais.

Étrangère au temps, à l'extériorité, éternelle, — car l'éternité

n'est autre que le lien indissoluble de l'auto-affection, l'éternité est l'essence de la vie, — la vie exhibe pourtant en elle une temporalité propre, la temporalité réelle dont nous cherchons le concept. Celle-ci ne consiste pas seulement dans l'actualisation différenciée des potentialités constitutives de la vie, ni dans le passage continu des tonalités les unes dans les autres ; passage tel qu'en son sein aucune ne disparaît mais demeure en celle qui lui « succède » comme son essence et sa possibilité, en sorte qu'à travers toutes ces modalités la vie ne cesse de s'éprouver *elle-même*, ne cesse pas. La temporalité la plus originelle de la vie doit se comprendre à partir de sa passivité foncière. La vie n'est pas seulement passive à l'égard de soi — ou plutôt cette passivité à l'égard de soi signifie la passivité de la vie à l'égard de son propre fondement. Que la vie s'éprouve veut dire qu'elle n'a pas posé elle-même le contenu de son affection — soi-même —, qu'elle l'éprouve comme ce qu'elle n'a pas posé mais lui est donné et ne cesse de lui être donné, comme ce qui vient en elle à partir de ce qu'elle n'est pas. Mais la vie n'a pas posé non plus son essence, le fait qu'elle vient ainsi en soi-même et ne cesse de s'éprouver dans cette jouissance de soi. La vie n'est rien d'autre que la passivité de cette venue en soi et le mouvement qui n'a pas de fin de cette venue en soi-même de la vie, c'est le temps. Ce qui vient ne vient pas à partir de l'avenir. Ce qui vient est la venue de la vie en soi-même, telle que la vie l'éprouve en s'éprouvant soi-même, de telle manière que, s'éprouvant soi-même, plongeant à travers la transparence de son affectivité, la vie plonge dans la puissance qui la pose et ne cesse de la poser.

Les réflexions que je viens de développer ne manqueront pas de paraître bien métaphysiques et à ce titre surannées, étrangères en tout cas au monde que nous voyons autour de nous, que la science thématise et dont l'objectivité semble constituer et garantir la réalité. Une philosophie de la vie n'est-elle pas suspecte, d'autre part, à cette science, ne tourne-t-elle pas le dos à l'effort de rationalité propre à notre culture ? Peut-on récuser celle-ci avec tant de légèreté ? Mais qu'advierait-il si l'on montrait que la raison elle-même a son fondement dans la vie ? Que ses catégories concrètes ne peuvent être déduites *a priori* de la pensée pure mais ne sont que l'expression et la représentation des catégories de la vie, que la causalité, par exemple, dont la raison, même si elle l'utilise constamment, est incapable de rendre compte, n'est autre que notre corporéité originelle et ce « Je Peux » fondamental que nous

sommes ? que la suprême preuve, enfin, qu'on peut donner, l'ultime « il est vrai que », présumé par tout savoir et auquel tout énoncé fait référence, est la révélation originelle qui réside dans la vie et constitue proprement son essence ?

Quant à ce monde objectif dont l'objectivité semble garante, qu'advierait-il de lui à son tour, pourrait-il reposer plus longtemps sur ce fondement si les phénomènes qui forment sa trame et s'offrent à la perception ne s'expliquaient ni par eux-mêmes ni par le milieu où ils puisent leur phénoménalité propre, si par exemple une critique radicale de l'économie politique établissait que l'ensemble des déterminations économiques, leurs variations comme leur simple maintien, ne relèvent pas d'une causalité économique mais du pouvoir de la vie et trouvent en elle son naturant véritable ? De telle manière que cet univers économique, où tout se passe à la surface et au grand jour, n'est en fait que le double irréel, arbitraire, impuissant et, en fin de compte, fantastique de ce qui s'accomplit ailleurs, dans « le laboratoire secret de la production » dit Marx¹, dans la subjectivité invisible des individus vivants. Ce sont donc les propriétés de cette subjectivité, les lois de la vie qui rendent compte des lois de l'économie et c'est d'abord à partir de cette subjectivité vivante que sont construites les réalités économiques qui leur servent d'équivalents objectifs, sans que cette équivalence et la rationalité qu'elle fonde puissent cesser d'être illusoirs. Le grand malaise qui parcourt le monde ne sera pas dissipé par un progrès du savoir scientifique mais par la venue de nouvelles formes de la vie. Une philosophie de la vie n'est pas la survivance d'une métaphysique aujourd'hui sans objet, elle seule peut guider le regard transcendantal jusqu'à la compréhension intérieure de ce monde — sans cela énigmatique — au milieu duquel il nous est donné de vivre, comme elle peut seule aussi ouvrir à chacun le chemin qui conduit jusqu'à lui-même.

5. Karl Marx, *Œuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1963, I, p. 725.