Le « corps érotique » chez Michel Henry : le « trans-paraître » de la vie dans le vivant

ANGEL ALVARADO CABELLOS

Cet article souhaiterait examiner le statut du « corps érotique » chez Michel Henry dans le cadre d'une problématique d'ordre « architectonique », en tant que celle-ci présente un « tournant » dans l'ensemble de sa pensée. D'une part, comme il l'a affirmé lui-même, ce tournant nous conduit à la question du rapport entre la vie et le vivant, à partir d'une « duplicité de l'apparaître ». En effet, il affirme :

Si je jette un regard rétrospectif sur l'ensemble de mon travail, il me semble qu'il a revêtu un double aspect. D'une part, l'élaboration des présuppositions phénoménologiques fondamentales qui définissent la duplicité de l'apparaître. D'autre part, la mise en œuvre de ces présuppositions et leur application à divers problèmes ou à diverses philosophies (...) Le dernier essai sur le christianisme fait exception et poursuit la tâche de *L'Essence de la manifestation*. En plaçant la barre de l'intelligibilité très haut — au niveau de ce que j'appelle maintenant une Archi-intelligibilité —, le christianisme m'a obligé à poser des problèmes impliqués sans doute dans mes recherches antérieures mais qui n'avaient pas encore fait l'objet d'un traitement explicite : la relation de la vie au vivant telle que s'organise autour d'une Ipséité fondamentale, la dissociation de la Vie absolue et d'une vie finie en même temps que leur immanence réciproque, etc. (« Indications biographiques » 495-496)

Si dans *L'essence de la manifestation* la philosophie henrienne était marquée par cette duplicité de l'apparaître, c'est-à-dire par une radicale hétérogénéité entre l'apparaître de l'*ek-stase* et l'apparaître de la vie dont l'affectivité constitue l'essence, nous trouvons, à partir du moment où il tente une approche systématique du christianisme, une division à l'intérieur de l'apparaître de la vie lui-même. D'autre part, notre approche cherche à comprendre ce « tournant » à la lumière d'une problématique qui ne vise ni une typologie des types d'apparaître

ni la fondation de l'un sur l'autre ou bien encore une hiérarchie ontologique entre eux. Il convient plutôt de s'interroger sur la possibilité pour l'un de se phénoménaliser dans l'autre, c'est-à-dire, pour emprunter un terme de G. Jean, de « trans-paraître ». Il affirme :

Cette problématique, tranchant avec tout souci typologique ou fondationnel, et relative à la possibilité pour un mode d'apparaître d'apparaître non pas *en lui-même* mais *dans un autre* et précisément *à travers lui*, nous proposons ici de la nommer problématique du « *trans-paraître* ». (« Désir » 56)

Dans ce sens, si le concept du « trans-paraître » aborde, en premier lieu, l'interaction entre les deux modes d'apparaître traditionnellement opposés par Henry — la « vie » et le « monde » —, notre approche cherche à l'appliquer au problème du rapport entre la vie et le vivant.

La nécessité d'un tel tournant est dûe principalement à l'indécision au sujet du rapport entre l'apparaître de la vie et celui du monde. Doit-il être compris en tant que rapport d'hétérogénéité, voire d'opposition, ou comme un autre rapport de fondation ? D'une part, Henry veut soutenir la priorité et l'hétérogénéité de l'affectivité à l'égard de toute transcendance; d'autre part, il cherche à l'établir comme condition de possibilité de cette dernière : « *L'affectivité n'est jamais sensible, la sensibilité est constamment affective, telle est la loi eidétique qui régit le domaine ultime du fondement* » (*L'essence* 600). En effet, si l'interaction entre les deux modes d'apparaître ne consiste pas seulement dans un rapport d'« hétérogénéité » mais dans un autre rapport de « fondation », alors il serait juste d'affirmer avec J.-F. Lavigne que la manifestation de tout phénomène n'est pas seulement immanente mais que « transcendance et immanence sont fusionnées dans un même processus de phénoménalisation » (« The Paradox » 382). Telle est effectivement l'hypothèse vers laquelle nous conduit l'examen du concept d'angoisse.

Certainement, d'une part, Henry critique l'approche heideggérienne du concept d'angoisse dans le §65 de *l'Essence de la manifestation*, dans la mesure où, en tant que « disposition fondamentale décisive » (*Befindlichkeit*), son pouvoir de révélation n'est que celui de la transcendance, c'est-à-dire celui de dévoiler l'être en tant qu'horizon du monde, ce « milieu pur d'altérité » où chaque étant peut apparaître. Cependant, toute disposition de l'affectivité (*Stimmung*) dévoile non seulement l'*In-der-Welt-Sein* en tant que structure de la manifestation de tout étant, mais aussi en tant que celle de sa propre existence. Certainement, cela n'échappe pas à l'approche heideggérienne, en tant que le *Dasein* se trouvera soi-même, à partir de l'*ek-stase* du passé, « livré au monde comme à sa propre mort ». Pourtant, pour Henry, dans la mesure où cette structure met l'accent sur ce qui est dévoilé, à savoir, le caractère d'être livré au monde de l'existence, et non pas sur le fait que l'existence révèle son essence à soi-même, il ne s'agit que d'une réduction de l'affectivité à la transcendance. Ce qui éveille le caractère affectif de toute disposition n'est que cette révélation de l'existence à soi-même où l'on atteint une ipséité, laquelle précède toute détermination transcendantale.

D'autre part, dans le contexte du rapport entre l'essence de l'affectivité et les tonalités affectives, Henry essaie de déployer une dialectique immanente à partir du concept du « désespoir » kierkegaardien, où l'on peut donc trouver l'origine de son propre concept d'angoisse. En effet, le désespéré ne désespère pas de ceci ou de cela, mais de lui-même, « de ce soi éternel qui est en lui l'essence de la vie » (*Essence* 851). Mais, en ce sens-là, le désespoir dévoile le moi, comme affirme Kierkegaard, comme un rapport à soi... posé par un autre. Et, pourvu qu'il n'ait pas posé lui-même ce rapport à soi, il est marqué par une volonté de se défaire de soi, volonté impossible à satisfaire, certes, et qui ainsi réveille le désespoir. Cette volonté de rompre la relation à soi qui le constitue, cette volonté de se trouver ailleurs, ne caractérise que la

transcendance. Mais, ainsi, il semble que le rapport qui lie le vivant à la vie n'est décrit que, pour ainsi dire, *à rebours*. Cette possibilité du vouloir dire non à la vie montrée par le « désespoir » sera nommée « pulsion » et « angoisse » autant dans l'approche henrienne de la psychanalyse, que dans sa phénoménologie du christianisme (cf. *Psychanalyse* 108 ; *Vérité* 137-138). Toutefois, le « désespoir », toujours en suivant Kierkegaard, s'achève dans son contraire, dans la « béatitude », laquelle, bien que définie comme « la jouissance de soi de l'être absolu », c'est-à-dire toujours selon une réduction du plan existentiel à celui ontologique, peut ouvrir un autre parcours de recherche (cf. Leclercq et Hernandez, « Homme ou femme »).

Cette aporie est ce que J.-F. Lavigne nomme le « paradoxe » d'une double conception de la « transcendance » chez Henry. Si, à l'époque de *L'essence de la manifestation*, elle désigne l'« apparaître du monde », qui doit être fondé dans l'immanence, c'est-à-dire dans l'« auto-apparaître de la vie », cette conception est réinterprétée dans *Incarnation* comme le rapport entre la vie et le vivant. Henry affirme : « Transcendance désigne l'immanence de la Vie dans chaque vivant » (*Incarnation* 176). En effet, la réponse d'Henry à l'égard du rapport entre la vie et le vivant consiste à différencier une auto-affection au sens fort d'une auto-affection au sens faible¹. Si l'auto-affection du « vivant » se différencie de celle de la « vie », en ceci qu'elle n'a pas la puissance de son auto-affection en elle-même, alors cette vie pourrait bien lui « apparaître » comme quelque chose d'« extérieur », voire de « transcendant », mais aussi comme ce qui ne lui appartiendrait pas — raison pour laquelle le vivant pourrait vouloir y échapper, se débarrasser de cette charge de soi-même qu'il éprouve comme « trop lourde ». Bien entendu, ce vouloir est impossible à réaliser, pour autant que l'épreuve de cet « excès » ne cesse jamais d'être ressentie, c'est-à-dire d'être « présente » et « intérieure » dans l'expérience de l'angoisse. Ainsi, on arrive à une certaine scission entre la vie et le vivant, dans la mesure où leur rapport n'est décrit que de

façon négative. Le vivant est traversé par un vouloir dire non à la vie, leur rapport se cristallisant dans le passage du « se subir » de la vie au « se souffrir » du vivant. Certainement, ce vouloir ne tire sa puissance que du « jouir de soi » de la vie, mais la possibilité d'une jouissance existentielle, c'est-à-dire du « trans-paraître » de la vie dans le vivant, reste à éclaircir.

Ainsi, si la transcendance n'est fondée que dans l'immanence, si l'acte transcendantal qui déploie l'horizon où tout objet se montre à nous ne trouve son effectivité que dans l'affectivité, bref, si la sensibilité n'est qu'affective, ne devrait-elle pas ne pas se contenter d'oublier son origine affective mais aussi la laisser « transparaître » en elle-même ? L'architecture henrienne, dont le phénomène de l'angoisse joue un rôle charnière, comprend pourtant le « transparaître » non pas comme « le transparaître de la vie dans le monde », mais, au contraire, comme « le transparaître de la différence de la vie et du monde dans le monde lui-même » (« Désir » 58). La caractérisation négative donnée par Henry dans sa description du phénomène de l'angoisse doit être confrontée à la notion du « corps érotique », lequel semble nous fournir un accès « positif » au même concept.

Le corps chez Henry : d'une « phénoménologie de la chair » à une « phénoménologie de l'incarnation »

Notre hypothèse est la suivante : c'est la séparation du traitement de l'affectivité et de la corporéité chez Henry qui lui permet justement de refuser la possibilité du « trans-paraître » de la vie dans le monde. Pour le dire plus clairement, l'absence de la dimension « affective » dans son traitement du corps caractérise sa « phénoménologie de la chair », phénoménologie dans laquelle l'« effort » de notre corps n'est compris que comme une « résistance interne », tandis que sa présence est ce qui nous amène vers une « phénoménologie de l'incarnation » où, cette fois, cet

« effort » est réinterprété en termes d'« angoisse ». Dans ce dernier plan, Henry interprète l'angoisse, comme nous l'avons dit, d'une façon « négative », à savoir comme le phénomène qui montre dans le monde la différence entre la vie et celui-ci. Par contraste, nous ferons l'hypothèse suivant laquelle le phénomène du « corps érotique » montre la possibilité pour la vie d'apparaître au monde.

Henry a thématiquement affronté la question du corps à deux époques distinctes de son itinéraire philosophique. La première est celle de *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, ouvrage dont la rédaction s'achève en 1949, bien qu'il ait été publié en 1965. La deuxième est celle de *Incarnation. Une philosophie de la chair*, publié en 2000. Bien que les deux ouvrages soient séparés par une longue période, comme le montrent les notes préparatoires au dernier ouvrage, Henry tenait toujours les conclusions du premier livre sous les yeux pendant la rédaction du deuxième (cf. « Notes » 27-51). Le traitement du « corps érotique » que l'on trouve dans *Incarnation* (284-318) garde donc vraiment l'esprit qui était celui de la conclusion de *Philosophie et phénoménologie du corps* (286-302). Cependant, dans cet article nous ne ferons que nous concentrer sur le traitement qu'il reçoit dans *Incarnation*, parce qu'il marque plus clairement le passage d'une « phénoménologie de la chair » à une « phénoménologie de l'incarnation ».

Pour commencer, il est sans doute important d'apporter un éclaircissement d'ordre architectonique pour élucider la différence entre une « phénoménologie de la chair » et une « phénoménologie de l'incarnation ». Dans une « phénoménologie de la chair », la structure est celle de la chair-corps organique-corps objectif, comme le notent la plupart de commentateurs (cf. Laoureux, « La constitution » 130-133 ; Yamagata, « L'immanence » 129-140 ; Lavigne, « The Paradox » 383-385). Le statut du « corps érotique » y demeure absent. Sur le plan de la vie

immanente on trouve la chair originaire du Soi donnée à soi-même dans son auto-affection pathétique. Cette auto-donation de l' « Archi-chair » est conçue en termes d'un « je peux ». Le corps organique est celui du vivant qui, dans le pathos de chacun de ses pouvoirs, relève de cette puissance de l'Archi-chair, ce qui montre en même temps sa non-puissance absolue. Dans ce plan du vivant, le mouvement de chaque pouvoir qui participe de l'auto-mouvement de la vie arrive à la reconnaissance d'une limite, qui est caractérisée par le « sentiment de son action » ou « sentiment d'effort ». Cette limite n'est qu'une limite ou une « résistance interne », c'est-à-dire qu'elle se joue toujours sur le plan de l'immanence, en sorte qu'elle est la reconnaissance « invisible » du contenu réel du monde.

Sur ce plan, tout revient à savoir si ce « sentiment d'effort » — qui est la reconnaissance d'une « résistance interne » ou, comme le dit Henry en suivant Maine de Biran, d'un « continu résistant » — marque déjà ou non l'ouverture vers une transcendance. Cette caractérisation de la corporéité est ce que nous appellerons, comme le fait Henry lui-même, une « phénoménologie de la chair ». Cependant, l'examen que nous voudrions tenter échappe à ces questions. Il se joue en effet sur le plan du « trans-paraître » et non plus sur celui de la « duplicité de l'apparaître ». Notre interprétation du « sentiment de l'action » ou du « sentiment de l'effort » ne tient pas à la reconnaissance d'une limite externe, mais, à travers sa traduction en angoisse, à la possibilité de la manifestation de la chair dans le corps. Cette deuxième problématique est ce qu'on appelle une « phénoménologie de l'incarnation ». Et nous pensons que cette dernière possibilité est ce qui réveille le « corps sexué »².

La réinterprétation du « sentiment de l'effort » en tant qu' « angoisse »

La distinction qui vient d'être évoquée entre une auto-affection au sens fort et une auto-affection au sens faible est reprise par Henry dans le cadre de sa phénoménologie du corps. Le vivant qui vient en soi en s'éprouvant dans sa « chair » n'accomplit pas lui-même cette venue. C'est dans l'éternelle venue en soi de la Vie absolue que toute chair est possible. N'ayant pas la capacité de s'apporter soi-même en soi sur le mode d'une effectuation phénoménologique pathétique, il puise sa passibilité dans l'Archi-passibilité de la vie.

Cependant, si l'on considère le rapport entre la vie et le vivant à partir de la « force », le phénomène du corps a une autre signification décisive. L'auto-donation pathétique du corps dans la vie fait de lui un « pouvoir », en sorte que le corps ne se limite pas à avoir un caractère « passif » car il tient sa possibilité de l'« action ». Tous nos sens, avant d'être des capacités qui produisent en nous un continuum d'impressions originaires extatiquement rapportées aux choses, ne sont que des pouvoirs du corps. Mais, comme dans le cas de l'auto-affection, chacun de ces pouvoirs doit avoir sa fondation dans un « je peux » originel. Or, nous sommes confrontés à un premier problème puisque tout pouvoir de notre corps en tenant sa puissance de ce « je peux » originel de la vie ne relève que d'une impuissance. Henry écrit : « *Tout pouvoir se heurte en lui-même à ce sur quoi et contre quoi il ne peut rien, à un non-pouvoir absolu.* Tout pouvoir porte le stigmate d'une impuissance radicale. » (*Incarnation* 248) Ainsi, tout pouvoir ne peut pas tenir sa puissance du monde, puisque séparé de soi il ne pourrait pas agir. Mais l'impuissance de chacun de nos pouvoirs est double. Il y a une impuissance de chaque pouvoir devant le « je peux » originel de la vie, mais ensuite il en existe une deuxième, à savoir celle de ne pas pouvoir se séparer de soi. Ainsi, remarque Henry :

L'impuissance de tout pouvoir à l'égard du pouvoir absolu qui l'a placé en lui-même et contre lequel il ne peut rien, l'impossibilité qui en résulte pour lui de se défaire de soi, cette double impuissance a ceci d'extraordinaire que c'est elle qui confère à tout pouvoir ce qui fait de lui un pouvoir. (*Incarnation* 252)

Le non-pouvoir, que porte en lui tout pouvoir, c'est-à-dire, l'impossibilité de pouvoir se débarrasser de soi, est sa propre condition de possibilité. Le vivant ne peut pas tenir sa puissance de ce qui se trouve hors de soi, mais il doit, en revanche, se supporter et il doit exercer ce pouvoir en soi puisqu'il doit être lui-même une puissance.

Mais précisément, bien que cette deuxième impuissance exprime l'impossibilité pour chacun de nos pouvoirs de se défaire de soi, elle révèle en même temps la possibilité de vouloir le faire, de l'« oublier ». Si chacun des pouvoirs de notre chair ne tient sa puissance que de ce « je peux », qui n'est lui-même donné à soi que dans la vie, il ne s'agit pas en fait d'un vrai pouvoir. Mais, selon une telle approche, c'est la chair elle-même qui se trouve impuissante à constituer une existence effective. Pour Henry, cela ne devient le cas que si ce « je peux » fonctionne comme une « dissolution de l'individualité », comme un fleuve de la vie impersonnelle et anonyme. En revanche, l'« Archi-chair » dont tout pouvoir tient sa puissance n'est rien d'impersonnel ou d'anonyme, étant donné qu'elle est l'ipséité d'un soi originaire. De la même façon, mais à l'égard de la chair, l'immanence de la vie ne fait pas seulement du vivant une ipséité, un soi charnel, mais elle fait aussi de lui un « je peux » effectif et réel.

C'est précisément parce que la donation de la vie est réelle et effective, mais aussi parce qu'elle se donne sans partage et parce que dans chaque pouvoir on éprouve l'auto-donation de la vie et sa puissance, que le pouvoir du vivant oublie le « je peux » plus originel ; mais il oublie aussi son impuissance, débordé qu'il est par son pouvoir agir. Ce passage parfait entre la puissance de la vie et celle du vivant, passage qui ne reconnaît aucun écart, Henry le trouve dans

nos pouvoirs les plus banals, lorsqu'ils se déploient dans toute leur puissance. Ainsi, il affirme : « cette activité multiforme est désormais la leur, et sa facilité, sa perfection instinctive, le silence de son accomplissement, c'est ce qu'on appelle la santé – c'est "le silence des organes". » (*Incarnation* 264) Il ne s'agit que de l'oubli ou du silence de la vie dans le monde dans la mesure où il n'y a aucun écart entre la puissance de la vie et celle de chacun de nos pouvoirs. Cependant cet oubli ne veut pas dire un néant mais une « mémoire sans mémoire » qui nous a unis à la vie dans le pathos de notre chair. Toutefois, on trouve ici une méconnaissance du caractère justement « corporel » de la puissance. En effet, le « silence des organes » semble dépourvu de toute puissance réelle, tout pouvoir ne relevant ensuite que de ce premier pouvoir originel. Rompant avec ce silence de la vie dans le monde, Henry affirmait qu'il y a un « tremblement secret qui transit notre rapport au monde » (*L'essence* 603). Dans ce sens, une vraie puissance devrait consister davantage à faire « trembler » les organes, voire à les faire « crier ».

A présent, il faut rappeler le deuxième caractère de l'impuissance, celui qui fait justement de chaque pouvoir un pouvoir, cette impossibilité de se défaire de soi : « ce silence étant celui du pathos, il est lourd à porter ». En effet, toute action, tout pouvoir du vivant donné passivement à soi dans l'auto-donation pathétique de la vie, est un « sentiment de l'action » ou, comme le dit Maine de Biran, un « sentiment d'effort ». La passibilité de chacun de nos pouvoirs ne désigne pas l'impuissance devant le pouvoir absolu, mais l'épreuve de son propre pouvoir vivant. Henry affirme en effet :

Ce pathos originaire qui délivre une force et lui confère la force de s'exercer à partir d'elle-même selon sa propre force – plus exactement l'épreuve d'une telle force s'exerçant dans ces conditions et de la sorte –, c'est cela le sentiment de l'effort. (*Incarnation* 268)

Si cette deuxième impuissance de chacun de nos pouvoirs nous amène vers une « intersection de l'Affectivité transcendante et de la Force », il n'en reste pas moins que cette affectivité demeure une affectivité empruntée à la vie et non pas vraiment une affectivité propre au vivant. C'est de cette façon que la vie échappe à l'oubli dans sa praxis, dans ce déploiement de tout pouvoir et de tout agir, à travers le sentiment d'effort : « Ce n'est donc pas à une pensée que, dans sa praxis quotidienne, la vie demande de surmonter son oubli : elle s'en charge elle-même, dans son propre pathos. » (*Incarnation* 269)

Ce n'est qu'à partir de la réinterprétation du « sentiment de l'effort » en tant qu'« angoisse » qu'une telle intersection pourra avoir lieu. Pour en rendre compte, Henry se sert de l'approche de Kierkegaard dans *Le Concept de l'angoisse* qui la comprend comme une « perte de l'innocence ». L'« innocence » désigne le « silence des organes », c'est-à-dire l'oubli qui caractérise tout pouvoir, débordé qu'il est par la puissance de la vie. Ainsi, Henry affirme : « Toute chair est innocente ». Et pourtant il ajoute :

Il suffit cependant que le trait le plus constant de la praxis se fasse sentir à nous – l'effort, le sentiment de l'effort, ce qu'il a de pénible, tous les degrés en lesquels il s'intensifie jusqu'à devenir insupportable – pour que cesse l'illusion. (*Incarnation* 275)

On peut désormais voir comment l'angoisse — le sentiment d'effort qui habite chacun des pouvoirs de notre chair — révèle la possibilité transcendante de les mettre en œuvre. C'est ce que remarque Henry : « *Si innocente que soit l'innocence, une angoisse secrète l'habite.* » (*Incarnation* 275) Et justement, comme on voudrait le montrer dans le cas de la sexualité, cette épreuve de l'« angoisse » semble aboutir à une ambiguïté, parce qu'elle n'est pas tout simplement l'épreuve de la non-puissance de tout pouvoir à l'égard de la possibilité transcendante de la vie, mais aussi l'épreuve de cette possibilité transcendante de la vie elle-même. Cette épreuve est décrite même comme un « plaisir de l'angoisse », qui chez l'enfant

l'inquiète et l'enchanté à la fois, dans une « douce inquiétude ». Le statut de ce « plaisir de l'angoisse » n'est que cet état de « suspens » qui, devant l'impossibilité de se défaire de soi-même, reconnaît ce non-pouvoir plus fondamental et qui dans un « mélange d'attrance et de répulsion devant l'inconnu » se trouve envahi par cette possibilité absolue, par cette « liberté vertigineuse » allant jusqu'au « paroxysme ». L'action qui suit cet état d'angoisse extrême ne sera que son échec, sa résolution, non pas parce que l'angoisse sera annulée, mais parce qu'elle ne « trans-paraîtra » plus. Elle se maintiendra ou, pour mieux dire, elle se recouvrira elle-même en prenant la forme d'une angoisse qui, en habitant l'« innocence », ne relève que de l'ignorance de son impuissance.

L'échec henrien devant le « corps érotique » : entre un « retour à une phénoménologie de la chair » et une approche négative du « trans-paraître »

La traduction du « sentiment d'effort » en angoisse, c'est-à-dire l'impossibilité qu'éprouve chaque pouvoir de ne pas pouvoir se défaire de soi-même, est liée pourtant dans un deuxième temps au mode d'apparaître du monde. Elle est mise en rapport avec un « troisième corps », qui constituera le problème de toute l'architectonique henrienne sur la duplicité de l'apparaître et devant lequel Henry devra cependant reculer. Ce « troisième corps » est décrit à travers Kierkegaard comme « esprit » en tant que « synthèse d'âme et de corps »³. Mais, dans le langage henrien l'« âme » est la « chair vivante », tandis que le « corps » est le « corps objectif ». Il ne s'agit donc ici que de la possibilité pour l'âme de « trans-paraître » dans le corps, ce qui chez Kierkegaard est nommé « esprit »⁴. Pour Henry, cette « synthèse » qualifie uniquement la « duplicité de l'apparaître », ce qui est d'ailleurs contradictoire puisque dans ce cas-là il ne s'agit d'aucune « synthèse » (cf. *Incarnation* 280). En effet, comme dans le cas de la reconnaissance de

la non-puissance dans chacun de nos pouvoirs, il s'agit de témoigner de l'«inimaginable synthèse », du « paradoxe » et de la « contradiction » dont elle relève. Le phénomène qui montre cette « contradiction » ou, pour mieux dire, qui réveille l'angoisse en nous, c'est le « corps sexué ». Cet « accroissement » de l'angoisse, comme le dit Henry, « n'est ainsi rien d'autre que celui de leur relation [de l'âme et du corps] antagoniste dans l'“esprit”. » (*Incarnation* 283) Cependant, comme Henry doit le reconnaître, Kierkegaard ne considère jamais le corps objectif en lui-même, mais seulement dans sa relation synthétique à l'âme, dans l'esprit. En effet, le « corps sexué » réveille en nous l'angoisse parce qu'on éprouve un corps investi d'âme, de la chair elle-même, et non pas parce que, comme le veut Henry, l'impossibilité et la contradiction de cet esprit ne révèlent que la différence du corps envers l'esprit. C'est pour cela qu'il se demande d'où vient le « redoublement de l'angoisse », c'est-à-dire ce qu'on a décrit comme une « double impuissance », question à laquelle il répond avec ces mots :

Ne serait-ce point parce que ces deux tentatives d'explication se recouvrent de quelque façon, renvoient à un même « possible », en sorte que l'angoisse liée à celui-ci se redouble en effet au point de s'intensifier jusqu'à cet état paroxystique d'où surgit l'irrépressible désir (...) ? (*Incarnation* 284)

En effet, c'est en vertu de ce « corps sexué » que le désir va se réveiller, désir qui pourtant n'aura rien à voir avec un « manque de », mais au contraire avec un « trop », celui du « trans-paraitre ». Comme le formule une note préparatoire à *Incarnation* : « L'érotisme nous apparaît comme la vérité, la tentative, la tentation de saisir la vie, de la voir, dans le monde. Tel est le désir, tel est son échec. » (« Notes » 44, Ms A 35-07-26025) L'« échec » du désir sera ce que Henry voudra montrer, parce qu'il s'agit, comme il l'affirme dans *Philosophie et phénoménologie du corps*, d'« un échec prescrit par l'ontologie », c'est-à-dire par la duplicité de

l'apparaître. Mais ce qui nous intéresse c'est d'examiner pour le moment ce « désir » qui va au-delà de l'architectonique henrienne.

Tout le danger qui porte ce « désir » n'échappe pas à Henry. Ainsi, il se demande :

Nous le comprendrons mieux si nous n'oublions pas le vrai nom de cet « esprit », celui de la vie transcendante. L'éclaircissement demandé à la phénoménologie de la vie ne se retourne-t-il pas plutôt contre elle ? Sa thèse principale n'est-elle pas qu'il n'y a de vie que dans la Vie, dans son auto-révélation pathétique, jamais dans l'apparaître du monde. Comment alors notre corps objectif pourrait-il contenir en lui la Vie qui échappe dans le principe à un tel apparaître ? (*Incarnation* 285)

La réponse de Henry déploiera toute la richesse et tout l'échec de son approche de l'érotisme. D'abord, il souligne, comme nous l'avons fait, le statut du « corps organique » ou du « corps vivant » (*Leibkörper*), c'est-à-dire le fait que notre corps objectif est animé de « significations » ou de pouvoirs qui sont pourtant empruntés à notre « chair originale », laquelle est à son tour « invisible ». Ainsi, il affirme :

Notre corps mondain ne renvoie pas seulement à une subjectivité invisible : sous ses espèces visibles se cache, toujours présente et toujours vivante, une chair qui ne cesse de s'auto-impressionner dans le pathos de sa nuit. (*Incarnation* 286)

Et pourtant, Henry qualifie ce « corps propre » comme un « corps magique », dans le sens où il manifeste une duplicité qui, selon lui, n'est que la duplicité de l'apparaître :

D'un côté chose opaque, aveugle, « matérielle », susceptible d'être éclairée du dehors par la lumière, jamais de l'accueillir et de la recevoir en elle, d'être illuminée intérieurement par elle, de devenir elle-même lumière, foyer d'intelligibilité, pur cristal d'apparaître. De l'autre, une chose dont toute l'essence est de s'auto-apparaître à la manière dont une auto-révélation est possible : dans le pathos de la vie. (*Incarnation* 286 sq.)

Cependant, il s'agit d'une fausse interprétation de la « magie » du « corps propre » ou, pour mieux dire, du « corps sexué ». La description de Henry n'affirme que la possibilité pour un phénomène du monde de manifester la duplicité entre la vie et le monde. Au contraire, ce qui montrerait sa vraie « magie » serait de pouvoir faire « trans-apparaître » la vie dans le monde,

d'être justement ce « pur cristal d'apparaître ». Toutefois, cette possibilité est envisagée par Henry lorsqu'il passe du « corps organique » au « corps sensuel ». Ainsi, il affirme que la possibilité pour notre corps de pouvoir être envisagé comme « chair » implique que « le sensible devient le sensuel ». Or, pour rendre justice à la « magie » du corps, sous la « plage visible de sa peau » se déploie cet invisible de notre corps organique, cette « sensualité primordiale ». Comme il l'affirme lui-même, tel est l'accomplissement de la synthèse kierkegaardienne de l'âme et du corps dans l'esprit.

Malgré la richesse de ce passage qui nous amène vers le « corps sensuel », Henry semble reculer devant le danger qu'il présente pour son architectonique. Comme nous l'avons souligné, il ne s'agit pas de vouloir nier l'angoisse mais de la porter jusqu'à son paroxysme, jusqu'au point où elle se déploie dans notre corps en faisant de lui un « corps sensuel ».

Si l'angoisse réveille dans mon corps la possibilité pour lui de devenir un « corps sensuel », c'est-à-dire la possibilité pour ma chair de se phénoménaliser en lui, il n'en reste pas moins que cette angoisse s'accroît devant la possibilité d'éprouver la chair d'autrui en son corps même. Le rapport entre le « corps érotique » et l'intersubjectivité demeure en effet l'un des traits le plus remarquables de l'exégèse henrienne. Ainsi, il affirme :

De là vient que ce corps capable d'éprouver des sensations, qui peut souffrir et jouir si je le touche ou se mouvoir sous l'effet de ces sensations, fait se lever, chez qui en a maintenant l'expérience non plus sensible mais sensuelle, une formidable angoisse. C'est l'angoisse de celui qui ne touche plus une chose, un corps semblable à une chose, mais un corps de chair, habité par une vie réelle. (*Incarnation* 288)

La métaphore dont Henry se sert et qui montrera son échec, parce qu'en vérité il s'agit d'un retour à une « phénoménologie de la chair » et non pas d'une « phénoménologie de l'incarnation », est celle du « toucher ». Ainsi, la question qui se pose pour celui qui touche le corps d'autrui est de savoir s'il pourra éprouver son « corps sensuel ». La réponse de Henry sera

finalement négative, étant donné que son approche du phénomène érotique lui-même n'a cessé de le concevoir que comme le phénomène qui montre dans sa corporéité mondaine la différence entre la chair et le corps. Cela devient évident lorsqu'on lit plus attentivement les formulations dont Henry se sert pour décrire l'épreuve du « corps sensuel » d'autrui. On peut distinguer deux traits dans l'interprétation henrienne. D'une part, ce que l'on peut appeler un « retour à une phénoménologie de la chair » où, comme affirment Leclercq et Hernandez, « le sexuel devient le génital, le "sous la peau" l'organe objectif et la relation sexuelle des vivants destinalement vouée à l'échec » (« Homme ou Femme » 83). En effet, ce qui caractérise ses descriptions d'une « phénoménologie du toucher » et d'une « phénoménologie de l'acte sexuel » réside dans le fait de retourner à la structure de la corporéité encore ancrée dans la duplicité de l'apparaître, c'est-à-dire à celle de chair-corps organique-corps objectif.⁵ D'autre part, il y a ce qu'on peut appeler une façon « négative » de comprendre le « trans-paraître », qui appartient déjà à une « phénoménologie de l'incarnation ».

Examinons le premier trait. Ce n'est pas à partir du « corps érotique » qu'il commence sa description d'une phénoménologie du toucher, mais à partir du « corps organique ». Ainsi, dans l'immanence de son auto-mouvement, mon corps est un « je peux » qui se déploie en tant que « corps organique », corps qui ressent une limite, le « sentiment de l'effort ». Cependant, si dans une « phénoménologie de l'incarnation » cet effort se traduisait en angoisse, dans le cadre d'une « phénoménologie de la chair », cette limite n'est à présent que la « résistance interne » qui témoigne d'un corps extérieur. On reste par conséquent dans la sphère de l'immanence, parce que ce corps n'est éprouvé que comme la « résistance interne » de mon auto-mouvement. La différence entre toucher un corps inerte et toucher la main d'autrui n'est pour Henry que le fait que j'éprouve aussi un « contre-mouvement », une pression active. En ce qui concerne l'acte

sexuel, il ne s'agit que de « deux mouvements pulsionnels venant buter chacun sur le continu résistant de son propre corps chosique invisible » (*Incarnation* 301). Or, dans une telle description qui, comme nous l'avons dit, ne relève que d'une phénoménologie de la chair, c'est-à-dire d'une approche du corps qui n'a pas fait apparaître la problématique du « trans-paraître », il est compréhensible que l'acte sexuel ne soit décrit que comme un « auto-érotisme ».

En ce qui concerne le deuxième trait, l'approche henrienne de l'acte érotique dans le cadre d'une phénoménologie de l'incarnation le décrit comme la communication entre deux Sois transcendants. Chaque Soi appartient, en vertu du pathos de sa chair, à l'« Archi-chair » de la vie absolue. La question qui se pose pour lui est alors de savoir si, dans une telle communication, chaque Soi atteint l'autre « dans sa propre vie ». En bref, la question pour Henry est de savoir si l'érotisme nous donne accès à la vie d'autrui. Pour nous, c'est de cette question qu'il s'agit aussi, mais avec une différence fondamentale. Si pour Henry le « corps érotique » n'est que le phénomène qui montre la différence entre la vie et le corps, alors il est impossible qu'à travers lui on puisse accéder à la vie d'autrui. Si, en revanche, comme on le soutient, il est le phénomène qui fait apparaître la vie dans mon corps, alors à travers le « corps érotique » d'autrui je peux éprouver sa vie.

Cela devient évident lorsque Henry affirme qu'on veut éprouver chez autrui sa capacité de pouvoir, c'est-à-dire qu'on veut éprouver le corps d'autrui comme il l'éprouve lui-même, ce qui semble d'être d'ailleurs assez pathologique et qui est évidemment condamné à un échec. L'angoisse permet, en revanche, en touchant le corps d'autrui, de réveiller en lui le « sensuel », de faire de lui un « corps magique ». En bref, il s'agit de pouvoir faire « trans-paraître » la vie dans son corps. C'est dans cet esprit que Henry affirme dans une note préparatoire : « Sous la main de l'amant, le sein de la femme n'est nullement un être-là dans l'élément de l'être et de la

généralité ; il est quelque chose qui se gonfle » (Ms A 5-6-2846/2847).⁶ Et la façon de pouvoir y arriver c'est de réveiller en moi la sensualité de mon corps, en faisant de mon corps à son tour un « corps magique ». Bien que Henry affirme ensuite que chaque pulsion ne connaît jamais qu'elle-même, que l'autre pulsion reste au-delà de ce qu'éprouve la première, il peut dire que « dans la copulation, les deux pulsions entrent en résonance, chacune se déployant et cédant tour à tour » (*Incarnation* 301). Les deux corps sont ainsi dans l'acte sexuel engagés dans cette magie de leur « trans-paraître » et non pas dans l'essai, butant l'un contre l'autre, d'éprouver la chair qui selon la duplicité de l'apparaître ne demeure qu'emprisonnée dans son immanence. Il s'agit de réveiller l'angoisse dans le corps d'autrui, de le mettre dans ce « suspens » devant l'absolu, dans cet état de « paroxysme » où tous les deux corps jouissent de leur angoisse, c'est-à-dire vivent leurs corps « en résonance » (« *Phénoménologie de la chair* » 179).

De surcroît, nous pourrions reformuler les hypothèses d'une « phénoménologie de la chair », à partir de notre concept du « transparaître ». Sur ce plan, comme nous l'avons avancé, tout revient à savoir si le « sentiment d'effort » marque déjà ou non l'ouverture vers une transcendance. Ainsi, par exemple, dans le cadre d'une phénoménologie du corps, J.-F. Lavigne conclut que l'épreuve du « continu résistant » qui témoigne de la « réalité invisible du monde » ne serait qu'un « acte double », celui de mon effort et celui d'un autre pouvoir, qui ne peut pas se réduire à son contenu immanent. Le « sentiment d'effort » du « continu résistant » du monde ne peut pas être réduit à son ancrage dans le « je peux » de mon auto-affection, étant donné que ce phénomène est en vérité un « je ne peux pas », la reconnaissance d'une limite absolue, d'une effective extériorité. Ce qui demeure immanent est le sentiment de cette résistance, mais non pas ce qui est responsable de cette limite. Toutefois, cette critique s'encadre dans une « phénoménologie de la chair », dans la mesure où ce « je ne peux pas » n'a pas encore été

interprété en tant qu'« angoisse ». Dans le cadre d'une « phénoménologie de l'incarnation », on pourrait réinterpréter cet autre rapport à travers le « corps érotique ». Si le corps organique se rapporte au corps objectif en « pliant ses organes », c'est-à-dire en déployant mes pouvoirs à travers ce corps qui cède et qui ainsi ne sert que pour réveiller en moi le caractère auto-impressionnant de mes sens, il n'en reste pas moins que Henry affirme dans son roman *L'Amour, les yeux fermés*, qui n'est qu'un essai d'une phénoménologie de l'architecture, que celle-ci consiste à « plier le monde dans la main ». Parallèlement, si nous avons vu comment le sentiment de l'effort revêt une deuxième signification, non pas celle de la réduction de corps mondain à la subjectivité invisible de ma chair, mais cette autre d'un corps sensuel, le rapport au monde, comme le montre l'architecture, consistera à « faire surgir du sol de puissantes forces ascensionnelles » (« L'Amour » 152), où l'éveil de mon corps à lui-même se joint au « geste de la pierre ». Bien évidemment, contre cet effet de résonance entre mon « je peux » et le monde, Henry affirme que « Je suis la vie du monde » : « Le milieu liquide signifie pour moi la fin du règne de la solidité, l'absence d'un sol et de tout point d'appui fixe. Le plaisir de la contemplation de la mer ne va pas sans une angoisse secrète » (*Phénoménologie du corps* 44). Mais cette angoisse ne peut pas se contenter d'être l'attestation du fait que je ne me suis pas apporté moi-même dans la vie. L'angoisse devant la mer doit s'accroître de celle de pouvoir « transformer une surface de pierre en la courbe folle d'une vague » (« L'Amour » 152).

En conclusion, nous percevons un « monisme ontologique » chez Henry dans le fait qu'il déploie deux modes du « trans-paraitre », c'est-à-dire entre l'apparaître de la vie et l'apparaître de l'*ek-stase*. D'une part, nous trouvons un « trans-paraitre » négatif où l'angoisse affirme au même moment le vouloir se défaire de soi-même ou, pour mieux dire, l'effort que tout pouvoir éprouve, et sa non-puissance devant le pouvoir absolu, c'est-à-dire l'impossibilité de ce vouloir

même. Ainsi, l'angoisse n'est que le phénomène qui montre, dans l'apparaître du monde, la différence entre la vie et le monde ou, dans un langage corporel, une hétérogénéité entre la chair et le corps. D'autre part, à travers le « corps érotique », nous voyons qu'il est impossible que l'apparaître de la vie ne puisse pas cesser de se phénoménaliser dans l'apparaître du monde. Il y a une impossibilité pour la chair de ne pas « trans-paraître » dans notre corps. Il s'agit du phénomène du « désir » qui a été défini comme le « vouloir trouver la vie dans le monde ». Ce vouloir chez Henry doit selon nous aboutir à un échec, à cause de son architectonique. Cependant, s'il y a une indifférence entre ces deux rapports, d'une part, la vie qui se manifeste dans le monde en refusant sa phénoménalisation au monde et, d'autre part, la vie qui se manifeste dans le monde et non pas selon le déploiement d'une *ek-stase*, ne s'agit-il pas d'un « monisme ontologique » en tant qu'il était défini comme l'« équivalence de l'apparaître et du disparaître » (Jean, « Désir » 68 sq.) ?

Notes

¹ Cette distinction est introduite dans *Parole et religion : la parole de Dieu (Phénoménologie de la vie IV 177-202)* — article dont *C'est moi la Vérité* reprend les conclusions (134-135). Comme le dira Henry, « elle signifie qu'on peut concevoir une auto-affection qui a la puissance de s'apporter en elle-même [...], et puis une autre vie telle que la nôtre qui ne s'auto-affecte pas au sens fort, mais, comme j'ai eu l'occasion de le dire et je le redirai, qui est auto-affectée dans l'auto-affectation de la vie absolue. » (« Débat » 220).

² En effet, comme le remarque G. Jean, c'est ce « corps sexué », compris par lui comme « image de la chair », ce qui manque dans le « Tableau d'une phénoménologie exhaustive du corps », dans une note préparatoire à *Incarnation* :

Tableau d'une phénoménologie exhaustive du corps :
L'Archi-chair ;
La chair : le je peux, le corps se mouvant et le touchant/touché ;
La chair auto-constitué ;
Le corps organique ;
Le corps résistant ;
Le corps objectif de l'expérience courante de la science ;

L'image du corps (Ms A 35-07-26001, cité dans Jean, « Désir » 66 ; cf. aussi Leclercq et Hernandez, « Homme ou femme » 77-78).

³ On ne peut pas éviter de rappeler ce que disait Husserl dans *Ideen II* par rapport à la constitution de la nature animale: « ce que nous avons à opposer à la nature matérielle, en tant que second type de réalités, ce n'est pas l' « âme », mais bien l'unité concrète du corps propre et de l'âme, le sujet humain (ou encore, animal) » (*Idées. Livre second* 199).

⁴ En effet, comme l'a souligné L. Tengelyi, il semble que lorsque Henry parle de la chair, c'est en vérité l'« esprit » (*Geist*). Cette affirmation trouve pourtant sa pertinence dans le cadre de la duplicité de l'apparaître. Ainsi, tout en ne niant pas cette caractérisation, on voudrait lui donner cette réinterprétation dans le cadre du « trans-paraître » (cf. Tengelyi, « Der Leib » 107).

⁵ Il s'agit aussi de la thèse qu'avance C. Serban sur un retour aux prémisses merleau-pontiennes de la description de l'expérience érotique, prémisses que Henry critique par ailleurs : « Toutes ces conséquences ne sont pourtant envisageables que si l'on accepte comme prémisse le cadre d'une sensualité entendue comme pure sensibilité, exclusive de toute affectivité et qui, fonctionnant selon le chiasme du touchant et du touché, reste exposée à la même critique que Henry fait du Sensible merleau-pontien » (« La description » 165). Elle se demande aussi à cet égard : « Pourquoi ne pas envisager pourtant, à la fois avec Michel Henry et sans lui, une refondation de l'érôs non plus à partir du Sensible merleau-pontien, mais à partir de l'affect henryen ? » (« La description » 172-173).

⁶ Et, ensuite, il fait référence à *Pas d'orchidée pour Miss Blandish*, roman policier de l'écrivain anglais James Hadley Chase. Que faire de cette note intrigante? Le livre raconte l'enlèvement de la fille d'un milliardaire américain du Kansas par un gang familial en vue d'obtenir une rançon, dont le fils, aussi débile que sadique, la veut comme jouet personnel. Droguée et forcée à réaliser tous les caprices de son ravisseur, il s'agit de l'impossible amour, parce que signé par la possession, c'est-à-dire par son interprétation objective, entre victime et victime. L'érotisme est dans ce sens-là complètement raté, par l'inexistence de sa constitution dans un rapport au corps subjectif. Toutefois, ce qui demeure symptomatique à l'égard de l'échec henrien c'est que lorsque dans le roman « quelque chose qui se gonfle » fera son apparition, il ne s'agira que du souvenir d'enfance du sadique, le cadavre d'une femme sorti de la rivière : « Elle était toute gonflée » (54).

Textes cités

CHASE, James Hadley, *Pas d'orchidées pour Miss Blandish*, Paris, Folio Policier, 2007.

DEPRAZ, Natalie, « Phénoménologie de la chair et théologie de l'érôs », in J.-F. Lavigne (éd.), *Michel Henry. Pensée de la vie et culture contemporaine*, Paris, Beauchesne, 2006, p. 167-179.

HENRY, Michel, *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF, « Epiméthée », 1963.

—, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris, PUF, « Epiméthée », 1965.

—, « Phénoménologie et psychanalyse », in P. Fédida, J. Schotte (éds.), *Psychiatrie et existence*, Grenoble, Million, 1991, p. 101-115.

—, *C'est moi la Vérité*, Paris, Éditions du Seuil, 1996.

—, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Éditions du Seuil, 2000.

—, « Indications biographiques. Entretien avec Roland Vaschalde », in Alain David et Jean Greisch (dir.), *Michel Henry, l'épreuve de la vie*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2001, p. 489-499.

—, « Parole et religion : la parole de Dieu », *Phénoménologie de la vie, tome IV. Sur l'éthique et la religion*, Paris, PUF, « Epiméthée », 2004, p. 177- 202.

—, « Débat autour de l'œuvre de Michel Henry », *Phénoménologie de la vie, tome IV. Sur l'éthique et la religion*, Paris, PUF, « Epiméthée », 2004, p. 205-247.

—, « L'Amour, les yeux fermés », *romans*, Paris, Les Belles Lettres, 2009, p. 119-358.

—, « Notes sur le phénomène érotique », *Revue internationale Michel Henry*, No. 4, UCL Presses universitaires de Louvain, 2013, p. 27-51.

HUSSERL, Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre second*, Paris, PUF, « Épiméthée », 1982.

JEAN, Grégori, « Désir, négativité, spectralité : Michel Henry et le problème de l'érôs », *Alter*, « L'érôs », No. 20/2012, p. 55-73.

LAVIGNE, Jean-François, « The Paradox and Limits of Michel Henry's Concept of Transcendence », *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 17 (3), 2009, p. 377-388.

LAOUREUX, Sébastien, *L'immanence à la limite*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2005.

LECLERCQ, Jean et Joaquim Hernandez, « “Avant d’être homme ou femme” : La question de l’érôs dans les notes préparatoires de la *trilogie* », *Alter*, « *L’érôs* », No. 20/2012, p. 75-94.

SERBAN, Claudia, « La description de l’érotisme et la critique de Merleau-Ponty dans *Incarnation* de Michel Henry », *Alter*, « *L’érôs* », No. 20/2012, p. 155-173.

TENGELYI, Laszlo, « Der Leib, die Zeit und das Selbst. Edmund Husserl und Michel Henry », Elena Agazzi/Eva Kocziszky (éds.), *Der fragile Körper*, Göttingen, V&R, 2005, p. 93-107.

YAMAGATA, Yorihiro, « L’immanence et le mouvement subjectif », *Michel Henry, l’épreuve de la vie*, Paris, Cerf, 2001, p. 129-140.