

# L'absolu et son image. Sur les „philosophies de l'immanence“ de Fichte et de Michel Henry

Roberto Formisano  
Università degli Studi di Ferrara  
roberto.formisano@unife.it

## Résumé

Le but de la présente étude est double. D'un côté, elle vise l'éclaircissement des raisons historiques, herméneutiques et théorétiques qui motivent le rapprochement des philosophies de Fichte et de Michel Henry, leurs manières différentes, et pourtant convergentes, de concevoir la réalité immanente de l'absolu en tant que « vie ». Son point de départ est l'analyse de la « réception créatrice » que, dans son œuvre *L'essence de la manifestation*, Michel Henry témoigne à l'égard de la *Religionslehre* fichtéenne de 1806. D'un autre côté, la mise en lumière de cet ordre de relations textuelles et contextuelles avec la doctrine fichtéenne de l'apparaître constitue un préalable décisif en vue de la compréhension de certaines difficultés propres à la phénoménologie henryenne, et notamment à sa conception de la phénoménologie. La confrontation avec la conception fichtéenne de la doctrine de l'apparaître ouvre enfin la réflexion à la tâche ultérieure de révision et de réélaboration du projet henryen de refondation de la phénoménologie contemporaine et de sa reconduction hors des paradigmes représentés par les philosophies de Hegel et de Heidegger.

## Mots clés

Johann Gottlieb Fichte – Michel Henry – Phénoménologie – Image – Savoir absolu – Existence.

## Abstract

The principal objective of the paper is, in the one hand, to clarify the historical, hermeneutical and theoretical reasons which sustain the relationship between the phenomenology of Michel Henry and Fichte's transcendental philosophy. The paper aims to show, in this perspective, that a critical confrontation, not merely exterior, between these two ways of conceiving the absolute as "immanent life" is not only possible, but necessary in order to understand the real meaning of the "creative reception" of Fichte's *Religionslehre* (1806) in Michel Henry's *L'essence de la manifestation*. On the other hand, the paper aims to show how the clarification of textual and contextual relationship between Henry's phenomenology and Fichte's doctrine of appearance may constitute an essential contribution within the framework of current debates surrounding the material phenomenology of M. Henry, in order to revise and rethink the Henryen original project of refoundation of contemporary phenomenology, in opposition to the legacies of Hegel's and Heidegger's philosophy.

## Keywords

Johann Gottlieb Fichte – Michel Henry – Phenomenology – Image – Absolute knowledge – Existence.

## 1. Introduction

Le sujet dont nous traiterons dans la présente étude s'inscrit dans le cadre d'une hypothèse de recherche visant les héritages de l'idéalisme allemand dans la philosophie phénoménologique française du XX<sup>e</sup> siècle.<sup>1</sup> Notre étude concerne plus particulièrement la mise en relation des philosophies de Fichte et de Michel Henry, en raison de leur intérêt partagé pour la question de la „vie immanente“ de l'absolu. Il ne s'agit pas d'une confrontation extérieure de ces deux manières différentes (et, sous certains aspects, irréductibles et opposées) de thématiser l'„autonomie“ de l'absolu à l'égard de sa phénoménalisation finie, en tant qu'„existence“ ou „monde“. Notre objectif sera, au contraire, d'éclaircir les raisons historiques et herméneutiques qui peuvent motiver leur mise en relation, afin de donner ainsi un sens à la tâche ultérieure de développer une confrontation critique de ces deux théories de l'immanence.<sup>2</sup>

Le rapprochement des philosophies de Michel Henry et de Fichte trouve en réalité sa motivation essentielle dans ce qu'on pourrait appeler la „réception créatrice“<sup>3</sup> dont la phénoménologie de Michel Henry témoigne dans *L'essence de la manifestation* (1963). Dans cette œuvre fondatrice de la phénoménologie henryenne, la *Religionslehre* que Fichte élabore en 1806 fait, en effet, l'objet d'une interprétation phénoménologique et d'une critique visant les possibilités de thématisation du rapport entre l'absolu et son *phainesthai*.<sup>4</sup> Certes, les traces visibles d'une „présence“ de Fichte dans l'œuvre de Michel Henry ne peuvent être repérées, en réalité, que dans cette seule œuvre de 1963. Aucune référence explicite ne réapparaît dans les œuvres postérieures. Cela nous amène à penser qu'un rapprochement des philosophies de Fichte et de Michel Henry ne peut concerner que la période de gestation qui, à partir des années 1940 et tout au long des années 1950, accompagne et prépare le grand travail henryen de réélaboration et de redéfinition de la phénoménologie, de son concept et de sa méthode, à savoir l'ensemble des recherches dont le résultat est précisément constitué par *L'essence de la manifestation*.

Cette limitation temporelle une fois établie, on ne saurait pourtant circonscrire l'importance de la médiation de Fichte dans le cadre des recherches fondatrices de la phénoménologie henryenne. Il y a, en effet, un lien étroit entre l'intérêt que Michel Henry porte à la philosophie de Fichte et la tâche que le jeune philosophe français se donna, au lendemain de la guerre,<sup>5</sup> de repenser les fondements mêmes de la phénoménologie contemporaine. La compréhension de ce lien nous renvoie à un contexte historique et herméneutique plus large, au centre duquel se situent les rapports entre la phénoménologie française et la reprise des études concernant l'idéalisme allemand en France des années 1930-1950. Il s'agit précisément

---

<sup>1</sup> La présente étude est le développement ultérieur d'une recherche postdoctorale menée au *Fonds d'archives Michel Henry* de Louvain-la-Neuve, en Belgique, avec le soutien du Fonds Spécial de la Recherche (*FSR Incoming Post-doctoral Fellowship*) en Belgique, et cofinancée par les *Marie-Curie Actions* de la Commission européenne (*Programme COFUND*).

<sup>2</sup> Sur le rapport Fichte-Henry, cf., par exemple, Maeschalck, M.: »L'incarnation dans les christologies spéculatives. De Fichte et Schelling à Michel Henry.« In: Olivetti, M.M. (Hg.): *Incarnation*. Padova 1999, p. 673-690; Green, G.W.: »La teoria del tempo in Kant e in Fichte: un'eredità fenomenologica.« In: Rametta, G. (Hg.): *Metamorfosi del trascendentale. Percorsi filosofici tra Kant e Deleuze*. Padova 2008, p. 15-52; Seyler, F.: »Images de l'absolu. Phénoménologie matérielle et phénoménologie fichtéenne.« In: *Alea. International Journal for Phenomenology and Hermeneutics* 10 (2012), p. 105-128; Id., »Fichte in 1804: A Radical Phenomenology of Life? On a Possible Comparison Between the 1804 »Wissenschaftslehre« and Michel Henry's Phenomenology« In: *The Journal of Speculative Philosophy* 28 (2014, 3), p. 295-304; Id., »Das Absolute als Einheit bei Fichte und Henry.« In: Enders, M. (Hg.): *Immanenz & Einheit*, Leiden 2015, pp. 74-85; Id., »La réception de Fichte et de Schelling dans la phénoménologie de Michel Henry.« In: Held, L., Grohmann, T., Lemaitre, J.-C. (Hg.), *Fichte und Schelling: Der Idealismus in der Diskussion*, vol. III, Toulouse 2017; Rametta, G.: »Michel Henry et le problème de la manifestation.« In: Formisano, R., u. a.: *Vivre la raison. Michel Henry entre histoire des idées, philosophie transcendantale et nouvelles perspectives phénoménologiques*. Paris 2016, p. 173-188.

<sup>3</sup> L'expression „réception créatrice“, explicitement adressée à Michel Henry et à sa manière d'interroger les textes philosophiques, est de Ricœur, P.: »Le Marx de Michel Henry (1978).« In: *Lectures 2. La contrée des philosophes*. Paris 1992, p. 265-293.

<sup>4</sup> Cf. EM, en particulier, les sections I et III.

<sup>5</sup> Pour un profil biographique de Michel Henry, cf. Henry, A. et Leclercq, J. »Michel Henry (1922-2002). Entretien en manière de biographie.« In: Brohm, J.-M. – Leclercq, J. (Hg.): *Michel Henry*. Lausanne 2009.

du contexte philosophique et culturel à l'intérieur duquel eut lieu la formation philosophique du jeune Michel Henry qui, boursier au CNRS à partir de 1948, travailla sous la direction de Jean Wahl, de Martial Gueroult et, surtout, de Jean Hyppolite.<sup>6</sup> Ce sont les années où la première réception de la phénoménologie de Husserl et de Heidegger s'accompagne et se nourrit de la redécouverte „existentialiste“ de Hegel (non pas, donc, de son système, ni de l'idéalisme absolu, mais de ses travaux de jeunesse, de la *Phénoménologie* de 1807, de sa philosophie de l'État et de l'histoire). Sollicitée par la *Hegel-Renaissance* et par ses développements,<sup>7</sup> la philosophie française de cette époque se caractérise par la centralité qu'elle revendique, sur le plan ontologique, à la question de l'existence humaine comprise à la lumière de son historicité et de sa finitude. Par la médiation de cette „fusion d'horizons“, la philosophie française trouva les moyens conceptuels pour répondre à son exigence fondamentale de s'émanciper des abstractions de sa tradition académique et métaphysique, et de réaliser son programme de retour au „concret“ de l'existence et de sa *Nichtigkeit*, sa „négativité essentielle“. Les recherches fondatrices de la phénoménologie de Michel Henry traitent en réalité une matière philosophique dont l'élaboration avait été déjà filtrée, reprise et rendue actuelle par la génération de ses maîtres. En effet, le langage et les catégories dont le jeune Michel Henry se sert afin de parvenir à la formulation de ce qui deviendra ensuite sa propre problématique sont ceux relevant de ces débats philosophiques.

## 2. Être, apparaître, savoir.

De cet horizon herméneutique, les analyses qui occupent l'introduction de *L'essence de la manifestation* ne se limitent pas à en répéter la démarche, mais fournissent une description détaillée des présuppositions demeurant implicites en son fond. En prenant départ des analyses heideggériennes de la structure formelle de la *Seinsfrage*,<sup>8</sup> Henry montre de quelle manière et pour quelle raison, à son époque, l'insertion de la réalité humaine au cœur de la question ontologique »ne fait point, par elle-même, difficulté.«<sup>9</sup> S'il est vrai, dit Henry, que »l'être lui-même, [...] considéré dans son essence pure, domine tout étant«, il s'avère pourtant que, parmi les étants qui habitent le monde, c'est à la réalité humaine, en particulier, qu'il appartient d'être reliée à l'être, et cela d'une façon privilégiée, *en tant qu'elle le comprend*<sup>10</sup>. La préséance que l'ontologie phénoménologique réserve à la réalité humaine à l'égard de n'importe quel autre étant trouverait sa justification en raison de la relation à l'être caractérisant l'être même de cette réalité, son essence en tant que compréhension d'être, savoir de l'essence, savoir ontologique. Cependant, si la reconstitution fidèle du savoir constitutif de l'être de la réalité humaine est ce qui peut assurer à la phénoménologie l'accès légitimant à l'être, cela n'est possible qu'à partir de la présupposition à partir de laquelle »le savoir est [lui-même, en tant que tel,] la manifestation de l'être«. C'est pourquoi Henry peut dénoncer que, chez Heidegger, »la référence de l'ontologie à la réalité d'un existant singulier n'est que la transposition méthodologique du lien qui unit, dans l'origine, la transcendance [de l'être, comprise en tant que vérité] et la finitude [de l'existence].«<sup>11</sup> D'après Heidegger, la phénoménologie est la méthode de la

<sup>6</sup> Cf. »Dossier d'attaché de recherche au CNRS de Michel Henry.« In: Leclercq, J. – Perrin, C. (Hg.): *Genèse et structure de L'essence de la manifestation*. Paris 2017, p. 299-356.

<sup>7</sup> Inspirée par le refus kierkegaardien du système et par la découverte des inédits du jeune Marx, la reprise de l'hégélianisme en France donne lieu à une réception tout à fait particulière de la méthode phénoménologique inaugurée par Husserl, dont les effets ne tardent pas à se manifester, par exemple, chez Kojève (où sa relecture de la *Phénoménologie* insiste sur le caractère „concret“ de la méthode hégélienne où l'analyse de l'expérience humaine est revendiquée par un retour « aux choses elles-mêmes»), mais aussi chez Sartre ou Merleau-Ponty, où la dialectique s'avère considérée comme une expérience vécue, une expérience qui fait corps avec la réalité de l'être, avec sa dynamique, qui s'interprète et se réfléchit elle-même en s'enrichissant dans et par un langage plein de sens.

<sup>8</sup> SZ, §§ 1-4.

<sup>9</sup> EM, p. 44.

<sup>10</sup> Ibid., p. 41.

<sup>11</sup> Ibid., p. 44.

recherche ontologique. Mais l'ontologie et la phénoménologie ne sont pas pensées comme deux disciplines appartenant l'une à côté de l'autre à la philosophie.<sup>12</sup> Le mot „ontologie“ est le titre même de la recherche phénoménologique comprise à partir de son objet et de sa méthode. La phénoménologie ainsi comprise est ce qui nous donne accès au phénomène saisi en sa réalité effective et concrète, c'est-à-dire au phénomène *en tant que tel*, à son apparaître, en tant que *savoir*. La phénoménologie de Heidegger répète ainsi, dans son mouvement purement conceptuel et formel, une intuition qui remonte à Hegel. »La phénoménologie – dit encore Henry à cet égard, en se référant à la lecture heideggérienne de l'introduction à la *Phénoménologie* de Hegel<sup>13</sup> – se propose à nous comme un moyen, le moyen d'apporter près de nous l'essence concrète et vraie, l'essence de la présence, l'absolu en tant qu'il est la Parousie.«<sup>14</sup> Chez Hegel, c'est parce que l'absolu est sa manifestation à soi, sa Parousie, sous la forme du savoir, que l'expérience vécue par la conscience finie s'élevant à la forme de la phénoménologie peut faire d'elle-même, en sa „chaire“, voie d'accès et moyen en vue de la réconciliation et de l'appropriation de soi de l'absolu dans le Concept de soi. Il est vrai que la thèse hégélienne de la réconciliation, fondée sur l'idée de la dialectique, est bien refusée par l'ontologie heideggérienne, qui cesse de considérer le Savoir comme un mode d'être privilégié déterminant l'être de la conscience. En plus, la dialectique des représentations implique une idée de progrès de l'esprit tout à fait étranger à la culture philosophique contemporaine. Le concept hégélien qui fait du savoir absolu l'accomplissement même de la manifestation ontologique, ne peut plus être retenu en tant que tel. Mais l'essence „dia-logique“ de cette dialectique demeure intacte chez Heidegger<sup>15</sup>, de même que chez ses épigones. Démise de la forme du système scientifique, le savoir phénoménologique s'ouvre ainsi à une autre expérience de l'histoire, celle de l'événement. La *Geschichtlichkeit* propre à la réalité humaine est encore prise par un élément constitutif de la vérité comprise au sens du dé-voilement ontologique. La négativité (*Nichtigkeit*) opérant au sein de la vérité est ce qui demeure intact dans cette nouvelle compréhension de l'être, à titre de présupposition. De cette négativité »qui unit, dans l'origine, la transcendance et la finitude«<sup>16</sup>, le concept heideggérien de la phénoménologie ne constitue que la »transposition méthodologique.«<sup>17</sup> La présupposition ontologique essentielle qui soutient la conceptualisation heideggérienne de la phénoménologie en tant que *Methodenbegriff*, n'est jamais vraiment remise en question par l'ontologie que celle-ci vise à fonder. Laissée dans l'indétermination, la présupposition fondamentale de la négativité de l'être et de son apparaître a été ainsi libre, d'après Henry, d'influencer les développements ultérieurs de la phénoménologie contemporaine. »Pourquoi – se demande pourtant Michel Henry – le fondement doit-il subir le traitement d'une méthode qui vise essentiellement à tirer de l'obscurité [l'être], à [l']„éclaircir“, s'il lui appartient, par principe, de se révéler?«<sup>18</sup> – En s'opposant à la présupposition de la négativité de l'être qui trouve dans les phénoménologies de Hegel et de Heidegger ses conceptualisations les plus achevées<sup>19</sup>, le défi de Michel Henry est d'affirmer la possibilité (et donc, la nécessité) d'une phénoménologie d'un tout autre genre qui soit capable d'accéder à l'absolu sans être obligée à se servir de l'expérience de la conscience dans le monde, une „philosophie première“ capable de tirer sa légitimité ultime à partir de la *Selbständigkeit* de l'absolu, c'est-à-dire une ontologie phénoménologique fondée sur l'autonomie de l'essence originaire de

<sup>12</sup> Cf. SZ, p. 51.

<sup>13</sup> Cf. HBE, p. 115-208.

<sup>14</sup> EM, p. 68.

<sup>15</sup> Cf. HBE, p. 183 ss.

<sup>16</sup> EM, p. 44.

<sup>17</sup> Ibid. – Sur l'interprétation henryenne de la *Nichtigkeit* chez Heidegger, cf. *ibid.*, p. 432 ss.

<sup>18</sup> Ibid., p. 55.

<sup>19</sup> Pour une exposition de cette convergence au fond des ontologies de Hegel et de Heidegger, cf. Henry, M.: *Marx*. Paris 1976, t. I, chap. III, § 2.

de la manifestation ontologique, sur l'indépendance de cette essence à l'égard de l'existence et de sa compréhension de l'être, de son savoir historiquement déterminé.<sup>20</sup>

### 3. *Phénoménologie et doctrine de la religion*

Le problème étant celui de dégager une telle conception de l'être, c'est ainsi qu'au cours des années 1950 et 1960, aux prises avec la définition de sa perspective philosophique explicitement adverse aux présuppositions communes de l'idéalisme hégélien et de l'existentialisme contemporain, Michel Henry découvre en Fichte sa référence décisive. Chez Fichte, en effet, la thèse de l'indépendance de l'absolu à l'égard de son savoir constitue l'enjeu décisif qui, après l'expérience dramatique de l'*Atheismusstreit*, caractérise la philosophie de la période „berlinoise.“<sup>21</sup> Il s'agit d'un enjeu qui, en réalité, occupe la réflexion de Fichte indépendamment des développements concomitants de la philosophie hégélienne qui aboutiront à la publication de la *Phénoménologie de l'esprit*, en 1807.

À cette époque, Fichte s'était déjà éloigné de l'idée primitive de la *Grundlage*, d'après laquelle »la philosophie critique doit penser le Moi absolu.«<sup>22</sup> Certes, pour la philosophie fichtéenne, il n'est jamais question de chercher le savoir „en dehors du savoir“ lui-même. Toute prétention de conduire la philosophie „au-delà“ du point de vue fini propre au savoir est toujours récusée par Fichte. Dès lors que la *Wissenschaftslehre* entreprend de rechercher le fondement du transcendantal, elle se heurte pourtant à une facticité irréductible de la conscience, dont elle ne peut expliquer l'avènement: l'unité de l'expérience et de la réflexion, saisie sur le plan purement formel, se dérobe dans un non-savoir, la synthèse réelle demeurant inaccessible en son effectivité. Mais si l'analyse transcendantale du savoir nie à la philosophie critique la possibilité d'abandonner le „terrain solide“ de la conscience, la seule alternative qui reste à la réflexion pour exorciser le fantôme de la „chose en soi“ et le retour spectral du noumène kantien, est d'accéder à sa propre origine de manière indirecte, par un acte que le savoir doit pouvoir opérer sur soi-même – de telle manière que la réflexion transcendantale assume la forme d'une „soustraction“ (*Subtraktion*) déconstructive des schèmes où l'absolu apparaît et, en apparaissant, se cache aussi.<sup>23</sup>

À partir de la WL-1804-II, la conscience se transpose en Apparition, puis en Image de l'absolu.<sup>24</sup> Bien qu'inaccessible „en soi“, l'absolu, tel que Fichte l'entend, n'est jamais séparé du savoir absolu. En tant que fondement de ce dernier, le non-savoir n'est pas totalement étranger au savoir. Le phénomène de l'absolu, participe de l'essence de son propre fondement, bien que la réalité effective de ce fondement originaire ne doit rien à l'œuvre du fondé. L'unité du savoir et de son fondement n'est pas le produit du premier. C'est plutôt le contraire. C'est pourquoi, d'après Fichte, si une compréhension de cette fondation antérieure à toute œuvre médiatrice propre au savoir doit pouvoir être possible, celle-ci ne peut s'édifier que de

---

<sup>20</sup> Cf. EM, p. 186 ss.

<sup>21</sup> Sur la philosophie fichtéenne de la période berlinoise, cf. Goddard, J.-C.: *Fichte (1801-1813). L'émancipation philosophique*. Paris 2003.

<sup>22</sup> GA I 2, p. 279.

<sup>23</sup> Cf. Bertinetto, A.: »Philosophie de l'imagination – Philosophie comme imagination. La „Bildlehre“ de J.G. Fichte.« In: Goddard, J.-C. – Maeschalck, M. (Hg.): *Fichte, la philosophie de la maturité (1804-1814). Réflexivité, phénoménologie et philosophie appliquée*. Paris 2004, p. 55-74.

<sup>24</sup> Sur la WL-1804-II, cf. en particulier Janke: *Fichte. Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft*. Berlin 1970; Siep, L.: *Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804*. Freiburg 1970; Ivaldo, M.: *I principi del sapere. La visione trascendentale di Fichte*. Napoli 1987; D'Alfonso, M.V.: *Introduzione*. In: Fichte, J.G.: *La dottrina della scienza. Seconda esposizione del 1804*. Milano 2000, p. 15-45; Goddard, J.-C. – Schnell, A. (Hg.): *L'être et le phénomène. Sein und Erscheinung. J.G. Fichte. Die Wissenschaftslehre (1804)*. Paris 2009; Bertinetto, A.: *La forza dell'immagine. Argomentazione trascendentale e ricorsività nella filosofia di J.G. Fichte*. Milano 2010.

manière réflexive, en tant que compréhension génétique de l'œuvre que l'absolu accomplit par sa venue dans la forme du savoir.<sup>25</sup>

L'idée d'une *disjonction essentielle entre l'absolu et son savoir* qui se fait jour dans la WL-1804-II soutient, en ce sens, la possibilité d'une ontologie phénoménologique dans laquelle »l'ontologie sera une phénoménologie de la compréhension de l'Être, une expression de soi de l'Être dans son phénomène (comme phénomène).«<sup>26</sup> La présupposition fondamentale de cette phénoménologie, fondée sur l'idée de l'unité immédiate de la réalité absolue, est la reconnaissance, au sein du processus originaire de phénoménalisation de l'être, d'un *hiatus* infranchissable entre l'absolu et son phénomène. L'absolu et le savoir absolu ne coïncident pas et il n'y a aucune possibilité pour que leur différence puisse être subsumée dans l'unité dialectique du concept, par la médiation du savoir philosophique. Le savoir est la manifestation de l'absolu mais sa manifestation, en tant que *forme* de l'être, *n'est pas* l'absolu en tant que tel.<sup>27</sup>

La thèse de l'asymétrie de l'absolu et de son apparaître préconise ainsi la possibilité d'une critique radicale de l'idéalisme absolu et de ses principes, dont la phénoménologie de Hegel en est le prototype.<sup>28</sup> D'un intérêt particulier pour la recherche phénoménologique de Michel Henry est, à cet égard, la détermination fichtéenne des rapports entre l'être et l'existence, d'après ce que Fichte appelle „le point de vue de la religion.“<sup>29</sup>

Dans la doctrine fichtéenne de la religion,<sup>30</sup> l'existence (*Daseyn*) est d'abord définie, en sa signification proprement ontologique, comme l'»être en dehors de son être.«<sup>31</sup> Elle *est*, existe, en tant qu'»extériorisation«, mise à distance et ouverture d'un milieu de différence que l'absolu opère à l'égard de soi en vue de son rapport à soi.<sup>32</sup> L'existence désigne donc premièrement le mouvement d'extériorisation dans et par lequel l'absolu réalise sa venue dans le domaine de la phénoménalité et de la conscience. Comprise en ce sens dynamique, l'existence est aussi définie par Fichte comme la représentation de l'absolu,<sup>33</sup> au sens littéral du verbe *vor-stellen* (placer-devant): non point comme simple position d'objet, mais comme *ouverture* de la dimension d'écart à la lumière de laquelle seule peut se déployer la relation de ce que, sous le sillage de l'hégélianisme, l'existentialisme du XX<sup>ème</sup> siècle aurait ensuite appelé »l'être-en-soi-et-pour-soi.«<sup>34</sup> La notion de représentation, prise en son sens rigoureusement ontologique, ne désigne nullement un mode déterminé de la vie de la conscience, un acte parmi d'autres également

---

<sup>25</sup> Sur ces thèmes, cf. en particulier Siemek, M.J.: *Die Idee des Transzendentalismus bei Fichte und Kant*. Hamburg 1984; Rametta, G.: *Le strutture speculative della dottrina della scienza*. Genova 1995; Thomas-Fogiel, I.: *Fichte. Réflexion et argumentation*. Paris 2004; Schnell, A.: *Réflexion et spéculation. L'idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling*. Grenoble 2009.

<sup>26</sup> Hyppolite, J.: »L'idée de la doctrine de la science et le sens de son évolution chez Fichte (1959).« In: *Figures de la pensée philosophique*, vol. I. Paris 1971, p. 47-48. – Sur la conception fichtéenne de la phénoménologie, cf. Janke: *Fichte. Sein und Reflexion*; Piché, C.: »The Concept of Phenomenology in Fichte's „Wissenschaftlehre“ of 1804/II.« In: Waibel, V.L. – Breazeale, D. – Rockmore, T. (Hg.): *Fichte and the Phenomenological Tradition*. Berlin-New York 2010.

<sup>27</sup> C'est ce que Fichte appelle „le résultat“ de la WL-1804-II; cf. Léon, X.: *La philosophie de Fichte*. Paris 1902, p. 404.

<sup>28</sup> C'est à cette asymétrie que fait référence Luigi Pareyson, lorsqu'il présente la philosophie de Fichte comme „critique *ante litteram* de Hegel.“ cf. Pareyson, L.: *Fichte. Il sistema della libertà* (1950). Milano 2016.

<sup>29</sup> GA II 8, p. 419.

<sup>30</sup> AzsL, GA I 9, p. 47-212. – Pour un encadrement général de la philosophie fichtéenne de la religion, cf. De Pascale, C.: »Religion und Politik während des Atheismus-Streit.« In: *Fichte-Studien* 11 (1997), p. 179-195; Asmuth, C.: *Das Begreifen des Unbegreiflichen*. Stuttgart 1999; Seyler, F.: *Fichtes „Anweisung zum seligen Leben“: Ein Kommentar zur Religionslehre von 1806*. Freiburg i.B.-München 2014; Ivaldo, M.: *Filosofia e religione. Attraversando Fichte*. Napoli 2016.

<sup>31</sup> GA I 9, p. 88.

<sup>32</sup> Cf. *ibid.*, p. 87.

<sup>33</sup> Cf. *ibid.*, p. 90 et 96.

<sup>34</sup> Dans son interprétation de Fichte, Michel Henry utilise systématiquement cette expression reprise de *L'Être et le Néant* de Jean-Paul Sartre: cf. EM, § 10.

possibles. La représentation est l'essence même de l'existence, son essence universelle, sa structure ontologique.

Cette essence est ce que Fichte caractérise en faisant recours à la notion d'image (*Bild*).<sup>35</sup> L'existence est alors définie comme l'image de l'absolu. Mais l'image n'est pas entendue par Fichte à la manière d'un simple reflet aveugle, comme dans un miroir. En tant que représentation, l'image désigne au contraire un mode de *compréhension de l'être*. Le terme d'image désigne ici *la réflexion* de l'être, son extériorisation hors de soi et son repli, la façon dont l'être-en-soi se déploie sous la forme du savoir: elle définit aussi le mode de structuration des conditions ultimes de possibilité du se-faire-pour-soi de l'absolu. Bref, l'image n'est que l'existence même de l'absolu, la structure et le mode phénoménologique de tout rapport à soi: elle est le mouvement de l'absolu qui, en se faisant pour-soi et ainsi structurant la relation à soi, pose cette relation dans la condition d'être, elle aussi, *accessible à soi-même*.

Or, pour Fichte, la religion désigne précisément un mode déterminé d'auto-compréhension de l'existence finie. Dans la cinquième conférence de la *Religionslehre*, Fichte distingue cinq niveaux ou modes de compréhension de l'être, où la religion constitue le quatrième, celui qui précède le point de vue proprement „scientifique“. La religion y est définie comme l'auto-compréhension de l'existence qui détermine la „sortie“ de l'ordre naturel et immédiat du comprendre et le premier accès à celui proprement *ontologique*. La religion „introduit“ donc à la compréhension de la différence entre l'être absolu (i.e., Dieu) et son savoir (i.e., son image); c'est là que réside son caractère d'*Anweisung*. Elle constitue un mode d'accès privilégié à la compréhension de l'unité caractéristique de l'absolu: un mode de compréhension qui se concrétise et s'exprime dans la conscience que »Dieu vit immédiatement en nous, [et qu'il] agit et accomplit son œuvre en nous.«<sup>36</sup> Autrement dit, le caractère immédiat de la présence de Dieu en nous signifie l'indépendance de cette présence, l'autonomie de sa Parousie à l'égard du savoir et des modes multiples de compréhension qui en composent le devenir phénoménal. Dieu, qui vit immédiatement en nous, n'a pas besoin d'être compris; l'accomplissement de son expérience vivante de soi, qui fonde notre existence, ne dépend pas de notre compréhension. La vie de Dieu, qui est aussi ce qui fait sa présence vivifiante en nous, est *immédiate* en ce sens qu'elle se réalise antérieurement et indépendamment de toute compréhension ou auto-compréhension existentielle. C'est pourquoi, d'après Fichte, la compréhension rigoureuse de la présence immédiate de Dieu en nous exige *l'anéantissement* de toute compréhension: »L'existence – écrit Fichte – doit se saisir, se reconnaître et se former comme simple existence, poser et former en face d'elle un être absolu dont elle-même n'est que la simple existence: elle doit s'anéantir en face d'une autre existence absolue.«<sup>37</sup>

Cet auto-anéantissement de l'existence à l'égard de l'absolu est la manière dont la conscience religieuse reconnaît et affirme le *hiatus indépassable* qui subsiste entre la vie immédiate de Dieu et notre pouvoir de compréhension. Par l'idée de l'auto-anéantissement, la conscience religieuse témoigne le saisissement d'une thèse fondamentale: celle de la *disjonction essentielle* de l'absolu et de sa manifestation dans l'existence. La doctrine fichtéenne de la religion manifeste ici son accord avec les résultats de la

---

<sup>35</sup> Sur la problématique de l'image (*Bild*), cf. en particulier Drechsler, J.: *Fichtes Lehre vom Bild*. Stuttgart 1955; Tilliette, X.: »La théorie de l'image chez Fichte.« In: *Archives de Philosophie* 25 (1962), p. 541-554; Janke: *Vom Bilde des Absoluten*; Asmuth, C.: »Die Lehre vom Bild in der Wissenstheorie Johann Gottlieb Fichtes.« In: Asmuth, C. (Hg.): *Sein, Reflexion, Freiheit. Aspekte der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*. Amsterdam 1997, p. 255-284; Bertinetto, A.: »Sehen ist Reflex des Lebens. Bild, Leben und Sehen als Grundbegriffe der transzendentalen Logik Fichtes.« In: Fuchs, E. – Ivaldo, M. – Moretto, G. (Hg.): *Der Transzendentalphilosophische Zugang zur Wirklichkeit. Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung*. Stuttgart-Bad Cannstatt 2001, p. 269-306; Vetö, M.: *Fichte. De l'action à l'image*. Paris 2001; Bertinetto, A.: »Philosophie de l'imagination – Philosophie comme imagination. La Bildlehre de J.G. Fichte.« In: Goddard, J.-C. – Maesschalck, M. (Hg.): *Fichte, la philosophie de la maturité*, p. 55-74.

<sup>36</sup> GA I 9, p. 113.

<sup>37</sup> Ibid., p. 88.

*Wissenschaftslehre*, bien que du point de vue de la doctrine de la science, ce que la religion appelle „auto-anéantissement“ exige d'être pensé plutôt dans le sens d'une réflexion critique, dont le sens général est celui d'une »diaphanisation du savoir.«<sup>38</sup> En tout cas, ce qui est partagé par les deux points de vue ontologiques est l'idée que, si une compréhension (*i.e.*, une représentation) de l'unité originaire de l'absolu et de l'existence est possible en général, cela ne veut pas dire que la possibilité de cette unité repose nécessairement dans l'œuvre de cette compréhension. Au contraire, ce que cette idée exprime est l'*indépendance* de la synthèse originaire (*immédiate*) à l'égard de la médiation du savoir absolu. Et d'ailleurs, comme la doctrine de la religion l'explique en effet, cette indépendance de la vie absolue, ainsi comprise, ne signifie aucunement la „séparation“ de deux réalités opposées. Fichte est bien conscient que cette séparation signifierait une chute dans la conception pré-kantienne de la „chose en soi“. C'est plutôt l'*inhérence* constitutive et immédiate de l'existence à la vérité de l'absolu, au devenir phénoménal de son savoir, que la conscience religieuse entend affirmer et montrer par l'acte d'auto-anéantissement. Cette inhérence *immédiate* de l'existence à l'absolu est ce que la doctrine fichtéenne de la religion exprime par le concept d'*amour*, que Fichte développe à partir de son interprétation du Prologue de l'Évangile de Jean. Comme Henry le souligne, l'interprétation fichtéenne du Prologue établit le moment où »l'Absolu [est] finalement compris chez Fichte non plus comme surgissement et devenir de l'existence dans l'altérité, comme être-à-l'extérieur-de-soi de l'être, mais au contraire comme la persistance et le maintien de celui-ci en lui-même, et cela sous la forme de l'amour.«<sup>39</sup> L'amour est „la vie“ de l'Absolu, son existence primitive, sa manifestation première se réalisant à la manière d'une *unité immédiate* de l'être et de son savoir.<sup>40</sup> L'expression „unité immédiate“ signifie ici l'unité non synthétique, l'unité qui ne résulte d'aucune extériorisation préalable de l'être, et qui, pour être ce qu'elle est depuis toujours, ne nécessite pas de se différencier en quelque sorte afin de pouvoir se mettre en rapport à soi par le moyen d'une quelconque médiation ou réflexion. L'unité n'est pas le résultat d'une division qui puisse ensuite être supprimée ou subsumée par l'œuvre du savoir. Elle se constitue et se donne comme telle depuis toujours, dans l'immédiateté de son rapport à soi. L'amour, dit Fichte dans la deuxième Conférence de l'*Anweisung*, »n'est rien d'autre que le maintien de soi par l'être absolu.«<sup>41</sup>

#### 4. Le concept de la phénoménologie et le problème de la finitude

Transposée dans la problématique de *L'essence de la manifestation*, l'hétérogénéité que la conscience religieuse fichtéenne reconnaît entre l'amour et la représentation répond parfaitement à l'exigence henryenne de distinction entre les deux ordres phénoménaux de l'immanence propre à la vie absolue et de la transcendance constitutive de l'existence comprise au sens phénoménologique, en tant qu'être dans le monde. Par la découverte de cette hétérogénéité, les analyses de *L'essence de la manifestation* reprennent la critique de l'idéalisme absolu qu'on retrouve amorcée chez Fichte et dont le développement conduit à la rupture du „cercle herméneutique“, qui est à l'origine du projet onto-phénoménologique heideggérien.<sup>42</sup> La découverte de l'hétérogénéité entre la Parousie de l'absolu, c'est-à-dire sa relation immédiate et immanente à soi, fondée sur l'amour, et l'unité ressortant du pouvoir de compréhension propre à l'existence est ce qui permet à Michel Henry de poser »une distinction importante pour la suite de nos

<sup>38</sup> L'expression est de Luigi Pareyson: *Prefazione*. In: Lauth, R.: *La filosofia trascendentale di Fichte*. Napoli 1986, p. 15.

<sup>39</sup> EM, p. 373.

<sup>40</sup> Cf. GA I 9, p. 121.

<sup>41</sup> Cf. *ibid.*, p. 167.

<sup>42</sup> Puisqu'il n'est pas possible présenter ici et répéter dans son mouvement l'ensemble de cette critique, qu'il me soit permis de renvoyer à mon étude, »Die Frage der Transzendenz bei Michel Henry und die Voraussetzungen der Kritik an der Philosophie Heideggers in ›L'Essence de la manifestation.« In: Grätzel, p. – Seyler, F. (Hg.): *Sein, Existenz, Leben: Michel Henry und Martin Heidegger*. München 2013, p. 55-82.

recherches, une distinction entre ce qui est ontologique et ce qui est existentiel.<sup>43</sup> Cette distinction répète, sur le plan de la réflexion philosophique, la signification inhérente à la disjonction essentielle de l'absolu et de son savoir, telle que la religion la comprend d'après Fichte, c'est-à-dire l'opposition entre la simple existence de l'absolu, son extériorisation comprise, d'un côté, comme la structure ontologique de la conscience en général et, de l'autre, l'horizon des multiples compréhensions qu'à la lumière de cette ouverture la conscience est capable de produire de soi, de son propre être et du monde. Le sens général de cette répétition s'exprime dans l'affirmation cruciale d'après laquelle *«la compréhension ontologique de l'être est radicalement indépendante à l'égard de toute compréhension existentielle.* Que la compréhension existentielle de soi de l'existence soit vraie ou fausse, qu'elle s'accomplisse dans un mode d'existence „authentique“ ou „inauthentique“, cela ne change rien à la nature originaire de l'existence, à la compréhension ontologique de l'être dans sa structure universelle.<sup>44</sup> D'où la conclusion henryenne pour laquelle *«l'indépendance radicale de la compréhension ontologique à l'égard de toute compréhension existentielle de soi de l'existence nous amène à établir une opposition absolue entre ce que l'existence est en soi et la façon dont cette existence se représente ou se comprend elle-même.»*<sup>45</sup>

Or l'existence, telle que la doctrine fichtéenne de la religion l'entend, n'est rien d'autre que la structure même de la manifestation de l'absolu, c'est-à-dire son image, le produit de sa première extériorisation. L'existence *est* cette structure, de telle manière que le processus phénoménologique qui est à la base de sa structuration ne doit rien à aucune forme de savoir ou de compréhension dont l'existence elle-même serait capable, y compris le savoir philosophique. La conséquence étonnante à laquelle conduit l'appropriation créative que Michel Henry opère des thèses fichtéennes est l'identification de la compréhension ontologique de l'être avec le savoir absolu,<sup>46</sup> avec un mode de savoir qui ne concerne que la relation à soi de l'absolu, sa Parousie:<sup>47</sup> un mode de relation à l'intérieur duquel la médiation de l'existence ne joue aucun rôle actif, et à l'égard duquel le devenir phénoménale de l'absolu, c'est-à-dire le processus phénoménologique de son extériorisation, s'avère totalement indépendant et autonome.

La rupture de toute relation d'interdépendance entre le savoir absolu et le savoir philosophique<sup>48</sup> est ce qui amène la phénoménologie henryenne à rejeter comme illégitime toute tentative philosophique de fondation de l'ontologie, qui fait de la finitude de l'existence et de sa compréhension critique la seule voie d'accès légitimant la question de l'être. L'identification du savoir absolu avec la structure ontologique de l'existence (*i.e.*, l'existence „telle qu'elle est en soi“, considérée indépendamment de „la façon dont cette existence se représente ou se comprend elle-même“), cette identification affirmant l'existence d'un savoir qui ne doit rien à l'œuvre médiatrice de la représentation, exige au contraire, pour Michel Henry, la mise hors-jeu, dans l'ordre du discours ontologique, de tout thème existentiel, de la finitude de l'existence, de sa facticité, de son être-dans-le-monde. Réduite à l'immanence même de la vie absolue, la saisie de la structure ontologique de l'existence requiert la mise entre parenthèses de la représentation en tant que telle et de sa phénoménalité, c'est-à-dire une „*epochè* du monde.“

---

<sup>43</sup> EM, p. 179.

<sup>44</sup> Ibid., p. 184.

<sup>45</sup> Ibid.

<sup>46</sup> *«Dans la compréhension ontologique de l'être réside le savoir absolu»* (Ibid., p. 183).

<sup>47</sup> *«L'existence est le pour-soi [de l'absolu se manifestant sous la forme de son extériorisation horizontale] en tant [...] que sa structure ontologique est la manifestation de soi de l'essence de la manifestation pure, la présence à soi-même de l'absolu dans son absoluté, la Parousie. L'existence qui est le pour-soi n'est pas „pour-soi“ en tant qu'elle ne se dirige pas sur sa propre essence par la saisir dans un acte, en tant qu'elle ne se comprend pas elle-même comme étant l'essence. À l'être-pour-soi qui appartient à l'essence de l'existence en tant que cette existence est la manifestation de soi s'oppose ainsi radicalement l'être-pour-soi qui désigne la compréhension existentielle de soi de l'existence à l'intérieur d'un acte déterminé de saisie et de représentation. Cette opposition signifie, ici encore, l'indépendance radicale du pour-soi ontologique à l'égard du pour-soi existentiel»* (Ibid., p. 187).

<sup>48</sup> Cf. *ibid.*, p. 174.

Lorsque la phénoménologie henryenne essaye d'opérer cette „mise entre parenthèses“ de toute compréhension „existentielle“ (y compris celle „existenciale“ que la conscience, sous la figure du savoir ontologique, peut opérer à l'égard de son propre être), la divergence radicale de la „réception créatrice“ henryenne apparaît – et, finalement, son incompatibilité – à l'égard de la doctrine fichtéenne. Comme la WL-1804-II l'explique, pour Fichte il n'y a d'être ou de réalité phénoménologique que dans et par le *medium* (*das Durch*) du savoir, c'est-à-dire dans et par l'horizon de l'unité transcendantale (être-conscience) qui n'est pas un simple „fait“, mais un acte – un acte de réflexion. Lorsque le concept s'efforce de reconduire l'absolu „en soi“ dans la forme de la relation, en tâchant de le représenter et ainsi de l'affirmer, il ne peut pas ne pas le diviser. La compréhension de l'unité originaire de l'absolu et de sa réalité effective passe alors nécessairement par la médiation de la division, laquelle exige pourtant d'être à son tour supprimée par une autre médiation, qui est celle de la réflexion. D'après Fichte, c'est cette suppression, cet anéantissement que réalise l'*Einsicht*, présupposant la position préalable de cela même qui est anéanti (le concept, la structure même de la représentation), permettant à l'absolu „en soi“ d'être saisi. Mais le saisissement de l'absolu „en soi“ n'est possible que de manière toujours *mediate*: l'auto-anéantissement du savoir, qui pose la relation à l'être pour ensuite la nier, est le mode de compréhension par lequel la conscience „fait place“ uniquement à l'être absolu. La doctrine de la science décrit ce mouvement réflexif par lequel la conscience construit les conditions à la lumière desquelles enfin l'absolu est „laissé être“ en son absolutité. Ceci est l'apport spécifique du point de vue philosophique: dans la mesure où le savoir philosophique reconstitue la mise en place de ces conditions, c'est ainsi que la construction même de ce mode de compréhension s'avère constituer à la fois la certification de la validité de son propre savoir et de sa dialectique interne, en tant que savoir. En ce parcours de réappropriation réflexive et critique de ce que Fichte appelle »l'acte existentiel de la vie vivante«, la philosophie opère la *déduction de tout discours portant sur l'absolu*. Une déduction, dont la présupposition fondamentale est l'*„enracinement“ du savoir philosophique dans le „terrain“ de l'existence, de son savoir et de la finitude propre à son pouvoir de compréhension*. En bref, pour Fichte, la découverte philosophique de la disjonction essentielle de l'absolu et de son savoir ne peut jamais constituer une détermination suffisante pour motiver la prétention philosophique de pouvoir identifier le point de vue de la doctrine de la science avec le „point de vue“ de la vie immanente de l'absolu. En tant que savoir, la philosophie ne peut constituer que l'expression *finie*, toujours susceptible de perfectionnements ultérieurs, d'un point de vue que l'existence doit pouvoir porter réflexivement sur son être et sur son origine; un point de vue qui correspond à la dernière étape de la genèse du savoir absolu, où celui-ci doit pouvoir être vu et compris.

Michel Henry refuse, de son côté, cette solution. L'*autonomie* de l'absolu, son immanence, n'est pas pour lui le résultat d'une abstraction opérée par la réflexion. Cette autonomie n'a rien de problématique; elle est le résultat d'un acte méthodique que la conscience phénoménologique opère à l'égard de son propre être. L'autonomie de l'essence absolue s'impose à la conscience phénoménologique à partir d'un acte d'*epochè* qui consiste dans la „mise entre parenthèses“ de toute forme d'extériorisation, toute forme d'ouverture de l'être. Cette neutralisation, que Michel Henry appelle précisément *„epochè du monde“*, détermine la mise „hors circuit“ de tout acte de signification et d'intuition, ce qui signifie la mise entre parenthèses de l'intentionnalité en tant que telle. La découverte que la phénoménologie de Michel Henry revendique comme la sienne, en s'opposant aux „phénoménologies historiques“ de Husserl et de Heidegger, consiste à montrer que la mise en œuvre de cette méthode ne détermine pas l'arrêt de toute manifestation en général. Au contraire, la mise hors-jeu de l'intentionnalité fait ressortir l'existence d'un mode d'apparaître d'un autre genre, non-intentionnel, qui ne cesse jamais de se produire. Il s'agit donc d'une phénoménalité qui ne connaît pas d'extériorité et qui est capable de se produire même en absence de la médiation de la représentation. Cette relation phénoménologique est celle d'une autorévélation immanente qui ne doit rien à l'œuvre de l'intentionnalité pour être ce qu'elle est, pour se donner à soi-

même et se recevoir en tant que telle. Ce mode de conscience que Michel Henry appelle «conscience sans monde»<sup>49</sup>, est l'essence même de l'intentionnalité. Elle est un mode *originnaire* de donation, dont les phénoménalités de la représentation de l'intentionnalité ne sont que des *dérivations phénoménologiques*, des essences de degré inférieur, étrangères au domaine originaire de la révélation. C'est pourquoi la phénoménologie henryenne *exige l'abandon du „point de vue“ nécessairement „fini“ que la représentation porte sur l'absolu*, étant donné que »l'horizon du monde, loin d'être une structure universelle de toute manifestation et de constituer par suite l'essence de celle-ci, se trouve bien au contraire exclu de cette essence considérée en elle-même.«<sup>50</sup> En vertu de sa fidélité à l'essence, la phénoménologie doit plutôt opérer le „saut“ dans la relation intérieure à ce mode d'apparaître qu'elle permet de découvrir: la méthode phénoménologique ne doit plus répondre, en son concept, aux prescriptions eidétiques propres à l'intentionnalité. Comme son regard porté sur l'essence se fonde sur la neutralisation méthodique de l'intentionnalité et de sa structure, *la description phénoménologique doit pouvoir adhérer au mouvement intérieur au devenir phénoménal de ce mode de relation immédiat et immanent*. C'est en vertu de cette adhérence à la vérité de l'essence que la phénoménologie henryenne se donne la mesure (et l'assurance) de la vérité de sa compréhension de l'essence.

Dans *L'essence de la manifestation*, la critique que Michel Henry adresse à Fichte insiste sur cet aspect: »La structure interne de l'immanence n'est pas saisie par Fichte comme originairement révélatrice de soi.«<sup>51</sup> D'après Henry, c'est parce que Fichte n'aurait pas pensé l'immanence à la manière d'une manifestation d'un autre genre, hétérogène et autonome à l'égard de la phénoménalité de la représentation, qu'il n'a pas pu penser la possibilité d'une autre phénoménologie, une doctrine de l'apparaître directement fondée sur la vie immanente de l'absolu. En effet, Henry observe que »la présupposition [fichtéenne] de l'existence primitive [...] qui ne se divise pas dans l'extériorité, qui ne se produit pas dans la représentation [...], [cette] existence „sans image“« devient »brusquement incertaine« et son caractère phénoménologique est »mis en cause«, pour être »finalement nié.«<sup>52</sup> Fichte, qui admet l'hétérogénéité de l'absolu et de son savoir représentatif, nie la possibilité que l'immanence, la relation absolue à soi de l'absolu, puisse constituer un mode propre de révélation, c'est-à-dire un mode de manifestation de l'absolu, et donc un mode de savoir irréductible à sa simple forme représentative. Il nie la possibilité d'un savoir qui ne doit rien à la représentation, dont il en est pourtant la condition ultime de possibilité. Ce savoir d'un autre genre que l'absolu serait en condition de réaliser en toute autonomie, en absence de toute différenciation interne et d'extériorisation, dans et par la relation immédiate et immanente à soi, est ce que la phénoménologie de Michel Henry identifie avec la vie immédiate de l'absolu: »Une telle compréhension qui est identiquement celle de la structure interne de l'immanence et de l'essence originaire de la révélation, est précisément ce qui manqua à Fichte pour lui permettre de donner un contenu effectif aux intuitions fondamentales de sa pensée religieuse, comme elle devait manquer plus tard, avec, toutefois, des conséquences infiniment plus graves, à toute l'ontologie moderne.«<sup>53</sup>

La vie, dans la perspective de la phénoménologie henryenne, *est le savoir absolu*, en ce sens précisément que l'absolu est son savoir immanent et immédiat de soi. La vie est ce mode de s'apparaître,<sup>54</sup> une expérience de soi dont le devenir phénoménal s'oppose trait pour trait à l'apparaître de la représentation.<sup>55</sup>

---

<sup>49</sup> Ibid., p. 329.

<sup>50</sup> Ibid., p. 350.

<sup>51</sup> Ibid., p. 384.

<sup>52</sup> Ibid., p. 379.

<sup>53</sup> Ibid., p. 385.

<sup>54</sup> Cf. *ibid.*, p. 859.

<sup>55</sup> »La révélation de l'être absolu n'est pas séparé de lui, n'est rien d'extérieur à lui, rien d'irréel, n'est pas une image de l'être mais réside en lui, dans sa réalité et lui est identique, est l'être lui-même. Ici se rencontre, parce que l'absolu ne surgit pas hors de soi,

Ce savoir de la vie, qui coïncide avec son propre apparaître, est la Parousie de l'absolu: sa capacité à »se révéler de telle manière que, dans cette révélation, c'est l'absolu lui-même qui se révèle à lui-même dans son absolutité, de telle manière que son être s'embrace, devient tout entier pour lui-même et devient la vie.«<sup>56</sup> Si donc une phénoménologie de la vie est possible, ce n'est que parce que la vie est en elle-même son propre apparaître et son savoir, un savoir purement affectif, son sentiment immédiat de soi. Le savoir de la vie – ce savoir hétérogène et irréductible à la forme de la représentation – n'est que son »s'éprouver soi-même.«<sup>57</sup>

##### 5. Conclusions en forme d'ouverture

Une phénoménologie de la vie, telle que Michel Henry l'entend, n'est pourtant pas sans difficultés. Dans la vie, la phénoménologie henryenne reconnaît la donation originaire à soi d'un savoir absolu: la donation immédiate et immanente de soi à soi de l'absolu, en tant que pure auto-affection. Mais comment devrait-on entendre le rapport entre ce savoir purement affectif et non-représentatif, qui est le „s'éprouver soi-même“ propre à la vie absolue, et le savoir philosophique qui, en accédant à celle-ci, en donne sa description phénoménologique rigoureuse et fidèle ? Chez Michel Henry, on peut observer, en effet, la présence d'un double emploi du concept de phénoménologie. D'un côté, il reconnaît que la vie est, en elle-même, phénoménologique.<sup>58</sup> La vie *est* sa propre phénoménologie, son propre savoir de soi, un savoir absolu: son auto-affection immédiate et immanente n'exige pas d'être pensée ou d'être découverte pour s'éprouver en tant que telle. D'un autre côté, cependant, cette autonomie que la phénoménologie henryenne reconnaît au savoir absolu de la vie, en tant que savoir affectif, signifie en même temps que cette phénoménologie originaire *n'est pas* le savoir philosophique:<sup>59</sup> bien que fidèle, la *Darstellung* philosophique ne coïncide jamais avec la vie elle-même. Michel Henry lui-même admet que »l'approfondissement de ce problème où se décide, il est vrai, le fondement de la philosophie, nous met en présence de difficultés extraordinaires [...]. La compréhension de ces difficultés conduit la réflexion à l'idée que si la philosophie est seconde par rapport à la vie, il doit cependant exister un mode de philosopher qui ne porte point préjudice à l'essence.«<sup>60</sup> Dans la mesure où, pourtant, il demeure hors de question que ce mode de philosopher ne puisse jamais percer le *hiatus* insurmontable qui est l'autonomie de la vie, son indépendance à l'égard de notre pouvoir de compréhension et, en définitive, l'exclusion de la pensée à l'intérieur du devenir phénoménal de l'essence originaire, ne devrait-on pas, par conséquent, considérer le point de vue philosophique comme un point de vue *existentiel*, au sens entendu par Michel Henry, c'est-à-dire un point de vue *extérieur* que, passivement fondé sur l'unité de la vie et sur l'extériorisation que seulement celle-ci rend possible, l'existence *finie* projette sur l'origine de son propre être ? Lorsque Henry affirme que »la philosophie est seconde par rapport à la vie«, n'entend-t-il souligner le fait que la philosophie *survient* à un processus phénoménologique (le „s'éprouver soi-même“ propre à la vie) dont la réalisation effective ne doit rien à l'œuvre du *Dasein* et de ses modes de compréhension ? La philosophie, de même que le savoir naturel, repose sur ce devenir phénoménal toujours déjà accompli;<sup>61</sup> elle ne peut tirer sa légitimité que sur la base de cet accomplissement, de l'accomplissement immanent

---

[...] parce qu'il se révèle en lui-même, dans la réalité de son affectivité, l'insurmontable limite de l'idéalisme, son incapacité de principe à saisir la réalité« (Ibid. Les italiques sont de M. Henry). – Cf. aussi PV, I, p. 65.

<sup>56</sup> EM, p. 861.

<sup>57</sup> Cf. *ibid.*, p. 858.

<sup>58</sup> »La vie est phénoménologique en un sens original et fondateur. Elle n'est pas phénoménologique en ce sens qu'elle se montrerait elle aussi, phénomène parmi les autres. Elle est phénoménologique en ce sens qu'elle est créatrice de la phénoménalité« (PV, I, p. 116).

<sup>59</sup> Cf. EM, 172 ss.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 55-56.

<sup>61</sup> Cf. *ibid.*, p. 171 ss.

d'un pouvoir phénoménologique qui ne lui appartient pas et sur lequel elle ne peut rien. La seule différence que le savoir philosophique peut réclamer à l'égard du savoir naturel est son adhérence à cette essence originaire commune, sa capacité méthodique à ne pas oublier le lien de fondation que la vie opère à chaque instant en elle, dans l'immanence de sa Parousie. Cependant, la découverte de ce »mode de philosopher qui ne porte point de préjudice à l'essence« ne modifie en rien le partage que l'absoluité de la vie elle-même détermine à l'égard de n'importe quel mode de pensée et de compréhension de l'origine de l'être. Au contraire, elle le répète de manière méthodique par la mise hors-jeu du monde et de sa phénoménalité. En effet, ce qui donne l'assurance de l'adhésion caractéristique du savoir phénoménologique à l'essence n'est pas directement le simple apparaître de la vie, son auto-affection absolue, mais le traitement auquel le savoir philosophique soumet cet apparaître, afin de le libérer des ombres que la pensée représentative projette sur lui. La mesure de la vérité de la phénoménologie henryenne ne se détermine qu'en vertu d'une opération, laquelle n'appartient pas à la vie „en soi“ mais à la pensée capable d'élever sa phénoménalité „dérivée“ à une liberté que la vie ne connaît pas pour elle-même: la capacité d'interpréter et de s'assigner un sens, un devoir, une tâche, qui soit conforme au sens inconcevable de son *inhérence* à la vie absolue.

En tant qu'autonome, la vie *ne dépend pas* des modes de compréhension que la conscience peut diriger sur elle. Tout effort de compréhension, y compris l'effort que le savoir phénoménologique opère dans le respect fidèle de l'essence originaire de la manifestation, ne peut jamais affecter réellement la vie, serrée dans son mouvement d'autorévéléation immédiate et immanente. Rien ne peut modifier cette „situation absolue“ qui, en demeurant toujours identique à elle-même, condamne l'existence, en raison de sa finitude constitutive, à une impuissance insurmontable – une impuissance qui, sur le plan de la réflexion philosophique, se traduit en une aporie incontournable.

La détermination de l'adhésion à l'essence, dont le savoir phénoménologique s'avère capable, plutôt que constituer le point de résolution, ouvre le champ pour une série de questions qui ne concernent pas, en réalité, la vie *überhaupt*, la vie „en tant que telle“. Celle-ci n'est touchée que d'une manière indirecte: une fois certifiée l'adhésion fidèle du savoir philosophique à l'essence, ce qui mérite d'être interrogé n'est pas la réalité de cette essence mais *le sens* qui accompagne la description phénoménologique, cet acte que *la conscience phénoménologique opère à l'égard de l'origine de son propre être*. Si la manifestation de la vie ne dépend pas de cette description, quel sens devra-t-on reconnaître au savoir phénoménologique ? Son avènement, qui n'est rien à l'égard du devenir phénoménal de la vie absolue, peut-il réclamer un sens pour soi-même, un sens qui soit quelque chose de plus que la simple affirmation de sa différence à l'égard du savoir naturel ? Une phénoménologie, telle que Michel Henry la théorise, ne peut se contenter de laisser cet ordre de questions irrésolues. Elle implique, au contraire, *un acte critique de liberté et de réflexion* que la conscience doit pouvoir opérer sur elle-même, et sur le fondement de ce que l'autorévéléation de la vie rend possible en elle, en tant qu'existence.

Cette liberté et cette réflexion, que la phénoménologie henryenne semblerait rejeter hors du champ d'analyse qu'elle s'assigne, est au contraire ce qui constitue l'élément crucial de la conceptualisation fichtéenne de la doctrine de l'apparaître. En effet, la critique que Michel Henry adresse à Fichte, en lui reprochant de ne pas avoir considéré le caractère phénoménologique de l'immanence, ne suffit pas à justifier la prétention henryenne de pouvoir se débarrasser du principe fichtéen prescrivant l'impossibilité pour la philosophie transcendantale de sortir de l'ordre *fini* de toute vision de l'être. À cet ordre appartient nécessairement la réflexivité propre au savoir philosophique.

Malheureusement, la possibilité de développer ici l'ensemble des questions qui dépassent l'objectif de la présente étude ne nous est pas donnée. Pourtant, la clarification du contexte historique et herméneutique, à l'intérieur duquel se situe effectivement la relation de la phénoménologie de Michel Henry avec la doctrine de la religion de Fichte, a non seulement dévoilé la possibilité d'un approfondissement ultérieur,

mais aussi reconstitué le sens de ce rapport et son importance sur un plan purement théorétique. La mise en évidence du caractère problématique de la critique que Michel Henry dirige contre Fichte nous a permis de donner corps et légitimité à notre question, qui était de savoir si l'objectif henryen d'édifier une „phénoménologie première“, pensée au-dehors des chemins déjà tracés des philosophies de Hegel et Heidegger, n'exige en réalité qu'une nouvelle „appropriation phénoménologique“ des résultats de la „philosophie berlinoise“ de Fichte: un „retour à Fichte“ et à sa doctrine de l'apparaître pourrait constituer en ce sens l'occasion décisive en vue d'un perfectionnement ultérieur du projet henryen de refondation de la phénoménologie et, peut-être, d'un dépassement décisif de ses difficultés internes.

## Bibliographie

- Asmuth, C.: »Die Lehre vom Bild in der Wissenstheorie Johann Gottlieb Fichtes.« In: Asmuth, C. (Hg.): *Sein, Reflexion, Freiheit. Aspekte der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*. Amsterdam 1997, p. 255-284.
- Asmuth, C.: *Das Begreifen des Unbegreiflichen*. Stuttgart 1999.
- Bertinetto, A.: »Sehen ist Reflex des Lebens. Bild, Leben und Sehen als Grundbegriffe der transzendentalen Logik Fichtes.« In: Fuchs, E. – Ivaldo, M. – Moretto, G. (Hg.): *Der Transzendentalphilosophische Zugang zur Wirklichkeit. Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung*. Stuttgart-Bad Cannstatt 2001, p. 269-306.
- Bertinetto, A.: »Philosophie de l'imagination – Philosophie comme imagination. La Bildlehre de J.G. Fichte.« In: Goddard, J.-C. – Maeschalck, M. (Hg.): *Fichte, la philosophie de la maturité (1804-1814). Réflexivité, phénoménologie et philosophie appliquée*. Paris 2004, p. 55-74.
- Bertinetto, A.: *La forza dell'immagine. Argomentazione trascendentale e ricorsività nella filosofia di J.G. Fichte*. Milano 2010.
- D'Alfonso, M.V.: *Introduzione*. In: Fichte, J.G.: *La dottrina della scienza. Seconda esposizione del 1804*. Milano 2000, p. 15-45.
- De Pascale, C.: »Religion und Politik während des Atheismus-Streit.« In: *Fichte-Studien* 11 (1997), p. 179-195.
- Drechsler, J.: *Fichtes Lehre vom Bild*. Stuttgart 1955.
- Fuchs, E. – Ivaldo, M. – Moretto, G. (Hg.): *Der Transzendentalphilosophische Zugang zur Wirklichkeit. Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung*. Stuttgart-Bad Cannstatt 2001
- Goddard, J.-C. – Maeschalck, M. (Hg.): *Fichte, la philosophie de la maturité (1804-1814). Réflexivité, phénoménologie et philosophie appliquée*. Paris 2004.
- Goddard, J.-C. – Schnell, A. (Hg.): *L'être et le phénomène. Sein und Erscheinung. J.G. Fichte. Die Wissenschaftslehre (1804)*. Paris 2009.
- Green, G.W.: »La teoria del tempo in Kant e in Fichte: un'eredità fenomenologica.« In: Rametta, G. (Hg.): *Metamorfosi del trascendentale. Percorsi filosofici tra Kant e Deleuze*. Padova 2008, p. 15-52.
- Heidegger, M.: *Sein und Zeit*. In: *Gesamtausgabe*. Bd. II, Frankfurt a.M. 1977 (=SZ).
- Heidegger, M.: *Hegels Begriff der Erfahrung*. In: *Gesamtausgabe*. Bd. V, Frankfurt a.M. 1977 (=HBE).
- Henry, A. – Leclercq, J. »Michel Henry (1922-2002). Entretien en manière de biographie.« In: Brohm, J.-M. – Leclercq, J. (Hg.): *Michel Henry*. Lausanne 2009.
- Henry, M.: *L'essence de la manifestation*. Paris 1963 (=EM).
- Henry, M.: *Marx*. 2 tomes, Paris 1976.
- Henry, M.: *Phénoménologie de la vie*. 5 tomes, Paris 2003-2015 (=PV)
- Hyppolite, J.: *Figures de la pensée philosophique*. 2 tomes, Paris 1971.
- Ivaldo, M.: *I principi del sapere. La visione trascendentale di Fichte*. Napoli 1987.
- Ivaldo, M.: *Filosofia e religione. Attraversando Fichte*. Napoli 2016.
- Janke, W.: *Fichte. Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft*. Berlin 1970.
- Janke, W.: *Vom Bilde des Absoluten Grundzüge der Phänomenologie Fichtes*. Berlin-New York 1993.

- Leclercq, J. – Perrin, C. (Hg.): *Genèse et structure de L'essence de la manifestation*. Paris 2017.
- Léon, X.: *La philosophie de Fichte*. Paris 1902.
- Maeschalck, M.: »L'incarnation dans les christologies spéculatives. De Fichte et Schelling à Michel Henry.« In: Olivetti, M.M. (Hg.): *Incarnation*. Padova 1999, p. 673-690.
- Pareyson, L.: *Fichte. Il sistema della libertà* (1950). Milano 2016.
- Lauth, R.: *La filosofia trascendentale di Fichte*. Napoli 1986.
- Rametta, G.: »Michel Henry et le problème de la manifestation.« In: Formisano, R., u. a.: *Vivre la raison. Michel Henry entre histoire des idées, philosophie transcendantale et nouvelles perspectives phénoménologiques*. Paris 2016, p. 173-188.
- Rametta, G.: *Le strutture speculative della dottrina della scienza*. Genova 1995.
- Ricœur, P.: »Le Marx de Michel Henry (1978).« In: *Lectures 2. La contrée des philosophes*. Paris 1992, p. 265-293.
- Schnell, A.: *Réflexion et spéculation. L'idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling*. Grenoble 2009.
- Sartre, J.-P.: *L'Être et le Néant*. Paris 1943.
- Seyler, F.: »Fichte in 1804: A Radical Phenomenology of Life? On a Possible Comparison Between the 1804 ›Wissenschaftslehre‹ and Michel Henry's Phenomenology« In: *The Journal of Speculative Philosophy* 28 (2014, 3), p. 295-304.
- Seyler, F.: »Images de l'absolu. Phénoménologie matérielle et phénoménologie fichtéenne.« In: *Alea. International Journal for Phenomenology and Hermeneutics* 10 (2012), p. 105-128.
- Seyler, F.: *Fichtes "Anweisung zum seligen Leben": Ein Kommentar zur Religionslehre von 1806*. Freiburg i.B.-München 2014.
- Seyler, F.: »Das Absolute als Einheit bei Fichte und Henry.« In: Enders, M. (Hg.): *Immanenz & Einheit*, Leiden 2015, pp. 74-85.
- Seyler, F.: »La réception de Fichte et de Schelling dans la phénoménologie de Michel Henry.« In: Held, L., Grohmann, T., Lemaitre, J.-C. (Hg.), *Fichte und Schelling: Der Idealismus in der Diskussion*, vol. III, Toulouse 2017.
- Siemek, M.J.: *Die Idee des Transzendentalismus bei Fichte und Kant*. Hamburg 1984.
- Siep, L.: *Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804*. Freiburg 1970.
- Thomas-Fogiel, I.: *Fichte. Réflexion et argumentation*. Paris 2004.
- Tilliette, X.: »La théorie de l'image chez Fichte.« In: *Archives de Philosophie* 25 (1962), p. 541-554.
- Vetö, M.: *Fichte. De l'action à l'image*. Paris 2001.
- Waibel, V.L. – Breazeale, D. – Rockmore, T. (Hg.): *Fichte and the Phenomenological Tradition*. Berlin-New York 2010.