

**Prérapport en vue de la soutenance de la thèse de Béat MICHEL, préparée sous la direction de de F-D. Sebbah, IRePh, Université Paris Nanterre et K. Novotný, Université Charles Prague**

Grégori JEAN

Comme M. Michel l'annonce dès les premières lignes de son travail, le problème qu'il entend poser est celui de « l'essence de la conscience » — essence entendu au sens de « substrat » soit, à ses yeux, de ce qui en constitue à la fois la source et la matérialité. La perspective qu'il adopte pour résoudre ce problème est une perspective phénoménologique, au moins en ce sens minimal qu'il refuse ce qu'il nomme très bien une « ontologie circulaire », qui entend, dans un cercle en effet vicieux, situer dans un monde objectif existant en soi l'origine d'une conscience pourtant seule capable de constituer ce même monde, refus dont il tire un axiome qui n'est autre que la profession de foi de tout phénoménologue : « Toute théorie de la conscience, qui vise à expliquer celle-ci à partir d'une description du monde issue elle-même d'une performance de la conscience, se heurte à des difficultés insurmontables. » (p. 319). Mais il s'agit à ses yeux d'une perspective phénoménologique réformée par l'intuition qui est la sienne, et auquel ce travail entend fournir un développement systématique, selon laquelle, si le monde constitué ou objectif s'avère relative à une conscience, celle-ci ne peut à son tour être conçue comme un point de départ méthodologique ou un archi-fait ontologique, mais doit au contraire être comprise comme ce qui se trouve engendré par, ou comme ce qui survient à une instance finalement « commune » à la conscience et au monde lui-même — non pas au monde issu de ce qu'il appelle ses « performances », au monde comme « sens », mais au monde en tant qu'il les précède et n'est pas encore « constitué » comme « sens » par la conscience qui en émerge — « une instance fondamentale qui ne serait ni la conscience ni le monde et dont ces deux seraient dépendants », dites-il p. 70, une instance qu'il propose de nommer « substrat » et dont la prise en charge philosophique doit à ses yeux donner lieu à ce qu'il présente comme une nouvelle « métaphysique ». L'ensemble se déploie dès lors, de manière assez naturelle, selon une démarche régressive qui, après quelques propos introductifs et un premier chapitre générale abordant la question générale du rapport entre connaissance et réalité, part du « monde » puis, remontant les couches de la constitution, creuse, en passant par la conscience puis le corps, jusqu'au « substrat transcendantal » — avant que de consacrer un dernier chapitre à quelques « applications » possibles de la métaphysique ainsi élaborée : aux arts, à la différence anthropologique et à la question de l'origine de la conscience humaine, et à la mythologie.

Le travail est de grande ampleur (516 p), clairement structuré et bien écrit, avec un souci de clarté et de pédagogie qui ne se dément jamais — le rapporteur a notamment apprécié les nombreuses récapitulations auxquelles l'auteur procède régulièrement, et a d'ailleurs un peu regretté qu'il ne fournisse pas de table des matières un peu plus détaillée, qui aurait permis au lecteur de se faire plus facilement une vision d'ensemble de ses développements. D'un point de vue formel, le rapporteur souhaiterait également exprimer deux autres petites réserves :

1/ Une petite bizarrerie d'abord : dans la bibliographie ne figure pas les traductions des ouvrages que M. Michel cite — c'est notamment le cas pour un auteur aussi fondamental à ses yeux que Husserl, c'est aussi le cas pour Freud et pour beaucoup d'autres. Ce qui laisse planer un doute sur la question de savoir s'il les retraduit — point important puisqu'il lui arrive lui-même de discuter tel ou tel point de traduction —, et rend difficile à quiconque n'a pas sous les yeux les originaux allemands de se reporter aux passages qu'il cite.

2/ M. Michel a opté pour un système de notes de bas de page « à l'anglo-saxonne », qui oblige le lecteur à aller vérifier en bibliographie à quel auteur il se réfère. Cela s'avère assez déstabilisant, particulièrement lorsque l'auteur développe des considérations d'histoire de la philosophie — où il s'agit d'évaluer des écarts entre différents textes issus de différentes

périodes. Il y a dans cette façon de faire une manière d'écraser toute perspective historique qui nous semble délétère.

Mais ces quelques petites réserves ne remettent nullement en cause le fait que M. Michel livre ici un texte formellement impeccable, ce qui est suffisamment rare pour que nous le mentionnions et que nous l'en félicitons chaleureusement.

## 1/ Questions de méthode

Quant au contenu du travail lui-même, nous commencerons par quelques considérations de méthode — qui, bien entendu, dépassent largement de simples considérations « méthodologiques ». Nous l'avons suggéré, l'ambition de ce travail est immense : il ne s'agit de rien de moins que de dégager l'essence de la conscience, et dans un même mouvement, l'essence de son rapport au monde ainsi que du « substrat transcendantal » qui leur est commun, l'essence enfin de la relation que ce substrat entretient avec ce qui « survient » à partir de lui. Et c'est cette ambition totalisante qui justifie aux yeux de M. Michel l'usage du terme même de « métaphysique » pour désigner son entreprise. Loin de nous l'idée de mettre en cause une telle ambition, mais l'on peut néanmoins s'interroger sur la manière dont elle se déploie : du fait que M. Michel entend traiter des problèmes fondamentaux, il donne parfois l'impression de considérer qu'il lui faudrait résoudre tous les problèmes — y compris des problèmes dont le traitement aurait requis, pour chacun d'entre eux, une thèse de doctorat séparé, réalisé dans un tout autre champ de spécialité. Prenons ici quelques exemples :

1/ Dans le chapitre 2, la marche vers le « substrat transcendantal » amène M. Michel à interroger le concept de « matière », tel que l'appréhende ou ne l'appréhende pas la rationalité scientifique. Il écrit alors : « Une des questions à aborder sera donc de savoir si toute la réalité physique se laisse appréhender en termes de matière. Une autre sera ensuite de savoir si le terme de réalité se justifie pour parler de l'objet de la physique. » Puis il s'engage dans un exposé relatif au traitement scientifique de la réalité, dans la physique classique et dans la physique contemporaine — le tout sur une vingtaine de pages. Que M. Michel ait une compétence particulière dans ces domaines n'est pas ici en question — ce qui est en question, c'est l'opportunité de mobiliser ainsi des considérations qui ont peut-être peu à voir avec le problème qu'en tant que philosophe, il se propose de résoudre, et que seule une thèse en philosophie de la physique pourrait se donner pour objectif de clarifier. Bien entendu, nous n'entendons pas suggérer qu'il n'y a pas d'usage philosophique possible de la physique ; simplement que cet usage doit être, justement, proprement philosophique, et ne peut pas, à nos yeux, prendre la forme d'un résumé de l'histoire d'un certain nombre de « concepts fondamentaux de la physique » qui ne permet pas au lecteur de voir le problème philosophique précis que cette entreprise permet à M. Michel de résoudre.

2/ Une sensation analogue d'une difficulté à fixer le bon niveau de généralité du discours, et à décider du type d'usage que la philosophie peut légitimement et à profit faire de considérations extra-philosophiques, se dégage à la lecture de plusieurs autres pages de ce travail. Nous ne prendrons ici qu'un petit exemple — celui de la psychanalyse. M. Michel consacre au rapport entre phénoménologie et psychanalyse une quinzaine de pages de son chapitre III — en indiquant que « dès lors qu'on considère une part de subjectivité comme autonome par rapport au monde », il faut « parler d'inconscient ». Or à notre sens, il en dit trop s'il s'agit d'une simple suggestion, et pas assez si cette confrontation a une véritable fonction dans l'architecture de sa « métaphysique ». D'une part, hormis un rapprochement un peu rapide entre Freud et le Husserl de la 3<sup>e</sup> section d'*Ideen II*, la référence mobilisée pour mener à bien cette confrontation est le Henry de *Généalogie de la psychanalyse*, dont M. Michel indique qu'il est « probablement le seul auteur parmi les phénoménologues majeurs à avoir publié un livre dont le titre » — en réalité le sous-titre, comme il le rappelle justement — « comprend le mot psychanalyse » (p. 201). Mais tout de même, il est difficile de considérer que, hormis dans

les travaux de MH, « l'interaction entre les deux domaines » est « restée limitée » (198) : le rapport entre phénoménologie et psychanalyse a été absolument central dans tous les développements de la phénoménologie française — les études de « psychanalyses existentielles » menées par Sartre, les considérations fondamentales de Merleau-Ponty sur le freudisme, le livre de Ricœur — à l'intersection du freudisme et du lacanisme — intitulé *De l'interprétation*, Maldiney dans *Penser l'homme et la folie*, pour ne rien dire de la *Daseinsanalyse* qui, sur son versant allemand, a permis à la phénoménologie de se lier d'une tout autre manière à la psychanalyse, et que M. Michel ne mentionne qu'à titre d'exception à la relation limitée que les deux domaines auraient entretenu, et en signalant que « son composant philosophique a bien plus à voir avec l'existentialisme heideggérien qu'avec la phénoménologie husserlienne » — comme si l'analyse existentielle n'appartenait pas à l'histoire de la phénoménologie ! Quant au versant proprement psychanalytique, M. Michel se concentre sur Freud lui-même — qui ne représente pas à lui seul toute la psychanalyse — et il lui consacre là encore quelques pages sans doute trop générales et sans mise en perspective historique — par exemple la distinction des deux topiques, qui est au cœur du débat, dans la philosophie française, entre phénoménologie et psychanalyse, n'est pas thématifiée.

Or ces difficultés se retrouvent, *a minima* bien entendu, dans un certain nombre de pages où M. Michel orchestre des confrontations cette fois proprement philosophiques.

Dans sa marche, notamment, vers ce qu'il nomme « l'essence de la conscience » — et dans la double question qu'il pose de ce qui pourrait en constituer le « substrat » (avec cette grande alternative : substrat empirique ou substrat transcendantal ?) et de la manière dont ce substrat permet d'appréhender l'ipséité qui s'y lège, M. Michel prend soin de mobiliser un certain nombre d'auteurs, certains attendus dans une thèse de phénoménologie (Husserl, Sartre, Patockà, Henry, etc.) et d'autres moins (Carnap, Quine, Searle, Kim, Denett, etc.). Là encore, le projet est très ambitieux, mais M. Michel semble parfois avoir eu du mal à trouver des axes problématiques suffisamment clairs pour orchestrer ces confrontations — et à éviter jusqu'au bout de procéder à une série de catalogues de doctrines effectivement relatives à son propre problème, mais sans qu'il parvienne toujours à en extraire, de manière cumulative, des principes ou des thèses constitutives de sa propre pensée.

## 2/ Questions thématiques

Venons-en maintenant au cœur du propos de M. Michel — soit 1/ à sa proposition métaphysique fondamentale de déployer une « phénoménologie matérielle » qui ne soit pas seulement une phénoménologie de la hylè mais d'un substrat transcendantal commun à la conscience même et au monde qu'elle constitue ; et 2/ à son interprétation de l'auteur qui lui sert ici de guide, à savoir Michel Henry.

Cette proposition, saluons d'abord ce qu'elle a d'audacieux, et ceci pour deux raisons : la première est que la phénoménologie hylétique a toujours suscité, dans la phénoménologie contemporaine — à de rares exceptions près sans doute, chez Henry bien sûr mais aussi chez un certain Levinas ou chez D. Frank, mais ce sont deux auteurs que M. Michel ne cite pas — de sérieuses réserves. Avec sa thèse, M. Michel s'engage donc dans un débat et tient une position difficile et originale — et on peut regretter à vrai dire qu'il ne s'y soit pas plus explicitement engagé, et ainsi confronté aux objections qui lui ont été adressées. Il n'était pas difficile de le faire : M. Michel cite un article de Bruno Leclercq, de l'université de Liège, intitulé « Circulez ; il n'y a rien à voir », et publié en 2004 dans un numéro des *Études phénoménologiques*. Mais ce numéro s'intitule *Commencer par la phénoménologie hylétique ?* — avec un point d'interrogation —, et l'essentiel des contributions (et des débats auxquels elles ont donné lieu et qui y sont également publiés) constituent, à quelques exceptions près une charge assez violente contre la phénoménologie hylétique en général, et celle de Henry en particulier. Ce numéro de revue aurait donc pu avoir une grande importance — et il aurait été

utile que M. Michel restitue le sens et les enjeux de ce débat, avant que de se lancer lui-même dans la bataille, afin d'identifier les difficultés que cela pose — et, peut-être, de défendre Henry contre des attaques parfois injustifiées.

Ce qui nous conduit à la lecture que M. Michel propose de Michel Henry.

En premier lieu, on ne peut qu'être ravi de voir Henry situé au cœur d'une thèse qui n'est pas « henryenne » — qui ni n'est consacrée à Michel Henry, ni n'est une manière de redire ce que Henry lui-même a dit des thèmes qu'il a abordé — avec de surcroît l'espèce d'inflation langagière à laquelle ce type de travaux nous condamne trop souvent. Ce dont il s'agit pour M. Michel, c'est d'utiliser certains développements de la pensée henryenne pour penser ce que lui-même entend penser — et c'est la manière la plus noble de rendre hommage à un auteur. Certes, cela entraîne un certain nombre de d'étrangeté dans ses lectures : le fait que M. Michel s'encombre de peu de littérature secondaire le concernant, même lorsque, tout de même, elle aurait pu lui être utile ; le fait également qu'il restreigne son corpus à quelques œuvres qu'il estime fondamentales — ou qu'il néglige un certain nombre de filiations, là même où, dans ses développements mêmes, elles auraient pu lui permettre de préciser ses propres positions — ainsi du silence quasi-total qui est le sien sur Maine de Biran (son nom même n'apparaît jamais, même pas en bibliographie, dans le titre du livre qui lui est consacré !), alors même qu'il développe de manière d'ailleurs souvent convaincante la théorie henryenne du corps originaires qui en est pourtant directement issue ; ainsi également de son silence sur le *Marx* — que M. Michel relègue au rang d'« application » — alors même qu'il est possible de montrer qu'il a tout de même un autre statut.

Mais face à une telle démarche, la question qu'un spécialiste de Michel Henry peut et doit poser n'est pas tant de savoir si la lecture qui en est proposée est « exacte », mais de déterminer si elle est la plus à même d'étayer la penser pour laquelle elle se trouve mobilisé. Or on peut éprouver à cet égard un certain nombre de doutes — et nous nous concentrerons ici sur trois points précis : 1/ Le bien-fondé ou non de faire de Henry un philosophe de la matière ou du substrat telle que M. Michel les conçoit ; 2/ l'univocité du concept de substrat — qui s'appliquerait aussi bien à la vie et au monde ; 3/ Le bien fondé de penser le rapport de la vie absolu et des vivants sur le modèle de la « survenance » vers lequel M. Michel tire l'hylémorphisme.

1/ M. Michel écrit p. 196 que « si le problème du substrat de la conscience affleure dans l'hylémorphisme husserlien, ce concept arrive au premier plan avec la phénoménologie matérielle de Michel Henry. » Ce qui implique deux choses : d'une part, que la matière henryenne est un prolongement de la hylè husserlienne ; d'autre part qu'elle vise quelque chose comme un « substrat » de la conscience, analogue à la « matière » aristotélicienne dont il voudrait qu'elle engendre à sa manière la forme.

Certes, la généalogie du concept henryen de « phénoménologie matérielle » — et de ce que signifie « matière » pour lui — reste incontestablement complexe. Ce qui est certain, c'est deux choses : a/ Comme Henry le dit et comme M. Michel le rappelle lui-même, la « matière » henryenne n'a rien à voir avec la hylè husserlienne et le concept de « phénoménologie matérielle » a été élaboré hors de toute référence à la « phénoménologie hylétique » — même si elle permet après coup à Henry d'en tenter une lecture critique. b/ Henry en suggère lui-même une origine dans la préface écrite en 1987 à *Philosophie et phénoménologie du corps*, dans laquelle il indique que sa philosophie du corps originare constituait déjà une propédeutique à l'analyse de la vie matérielle de l'homme telle qu'il allait la développer dans son *Marx*.

De ces indications, l'on peut sans doute tirer une double conclusion très simple : a/ la matière henryenne n'est pas la hylè du vécu — comme le montre *Généalogie de la psychanalyse* qui en fait remonter l'origine à la « réalité matérielle de l'idée » chez Descartes, il s'agit d'un certain mode de phénoménalité — et ainsi non pas d'une « matière » mais d'une forme. Paradoxalement, la matière henryenne est une forme d'apparaître qui est à elle-même son

propre contenu — ce n'est pas une matière sans forme, c'est une forme sans autre matière qu'elle-même —, et la phénoménologie matérielle est une phénoménologie purement formelle. Dans ces conditions, il est très difficile de la pensée comme « substrat » d'une forme — elle est une forme qui est à elle-même son propre substrat, ce qui signifie en réalité qu'elle n'a pas de substrat au sens où M. Michel veut en doter la conscience. Du reste, *L'essence de la manifestation* comporte elle-même une critique de la notion de « substrat naturel de la conscience » qui précéderait son ipséisation qui s'applique assez bien au concept que M. Michel veut en forger à partir de Henry : « Parce qu'elle est ainsi comprise comme quelque chose d'aveugle, parce que son statut phénoménologique et par suite ontologique devient totalement incertain, l'existence se dégrade, elle apparaît comme une force mystérieuse, située au-dessous du moi de la conscience, une sorte de substrat naturel constitué par un ensemble de fonctions anonymes. » (p. 469). b/ ce mode d'apparaître spécifique qu'est la phénoménalité « matérielle » qu'a en vue Henry est intrinsèquement liée avec le phénomène de l'agir — et ce dont il s'agit dans cet apparaître même, ce n'est pas de la visibilité mais de l'action — dimension qui est tout à fait absente de sa propre perspective « métaphysique ». Et l'ironie de la chose, c'est que c'est justement — et pour s'en démarquer rigoureusement — dans le cadre d'une lecture serrée du modèle de la « production » aristotélicienne tel que Heidegger le mobilise dans sa conférence sur « L'essence de la technique » — voir l'article magistral de 1978, *Le concept de l'être comme production* — que Henry aborde pour lui-même la question de la matérialité de l'agir telle qu'elle naît à ses yeux avec Biran et se prolonge avec Marx. Il n'y a donc absolument rien qui puisse laisser penser qu'il serait légitime d'appliquer le schéma hylémorphique à la pensée de Henry — et rien par conséquent qui laisserait penser qu'il serait un bon allié pour l'ériger à titre de principe philosophique universel.

2/ Autre point qu'il faudrait évoquer longuement, et qui concerne la possibilité de tirer Michel Henry vers une sorte de monisme de la vie et du monde. Cette possibilité existe, mais à partir de textes que M. Michel ne commente pas et qui vont dans un sens tout autre que celui de la reconnaissance d'un substrat universel — ce sont les textes de la *Barbarie* et de *Du communisme au capitalisme* sur la corps-appropriation, et qui donne lieu, du reste, à un usage henryen du terme d' « univers » qui aurait pu être analysé : « *La force avec laquelle l'Individu et la Terre cohèrent dans cette primitivité sans âge, c'est la force de la vie. Le travail vivant n'est que la mise en œuvre (...) du pouvoir par lequel la vie retient l'univers* » (p. 134-135). Chez Henry, la vie « retient l'univers » dans la passivité de sa force — ou de son adhérence à elle-même et ce faisant à lui —, mais elle n'émerge pas d'un même substrat que lui.

3/ Troisième point, qui touche à la possibilité d'interpréter le rapport, chez le dernier Henry, de la vie et des vivants, en termes de « survenance ». Une petite remarque préalable — mais dont la discussion nous conduirait trop loin. M. Michel discute longuement la question de savoir si le tournant théologique de Henry pourrait être interprété comme un tournant « métaphysique » — soit, selon lui, comme un tournant dont le sens et la portée seraient indépendants de la philosophie henryenne du christianisme. Et ce faisant, il accrédite au moins la thèse d'un certain « tournant » dans la pensée de Henry, dont le problème serait simplement de parvenir à le caractériser. Or il n'est pas du tout certain qu'il y ait chez Henry un tournant quelconque — sauf à appeler « tournant » n'importe quel approfondissement doctrinal ou transformation terminologique. C'est un point que l'on peut évidemment discuter, mais les deux raisons que M. Michel invoque ne sont pas nécessairement convaincantes : 1/ Celui de l'intersubjectivité, qui serait « difficilement explicable » dans le cadre conceptuel de *L'essence de la manifestation* et qui aurait suscité un renversement de ce cadre est contestable — des manuscrits de jeunesse, aujourd'hui publiés, sur l'expérience d'autrui, semblent prouver le contraire. 2/ De la même manière, l'idée que la Vie absolue serait absente de *L'essence de la manifestation* qui s'en tiendrait à une phénoménologie de l'ego fini peut être discutée — la vie de l'essence de la manifestation est souvent présentée comme la vie absolue d'un ego absolu,

de sorte que ce qui pourrait manquer à ce dispositif, c'est justement une véritable théorie de la finitude de l'ego singulier, qui ne sera thématifiée que dans les trois derniers livres.

Mais quand bien même on voudrait maintenir cette idée de « tournant », le modèle henryen du rapport entre vie et vivant pourrait bien être assez différent de celui que M. Michel pense comme une survenance du vivant sur un substrat vital, analogue ou identique au substrat auquel surviendrait le monde lui-même. Les coordonnées centrales du concept de survenance avancé par Michel touchent en effet à la distinction de la puissance et de l'acte : le substrat serait de la forme en puissance, et la forme l'actualisation de son substrat. Ainsi p. 383 :

La manière dont nous avons défini le concept général de substrat à partir de l'hylémorphisme et de la survenance, avec tous les concepts qui y sont associés, s'applique au substrat transcendantal. Ainsi, il y a un rapport de la puissance (δύναμις) à l'acte (ἐνέργεια) entre le substrat et la conscience qui lui survient. Or, nous avons interprété, dans la métaphysique henryenne, le rapport entre les concepts liés à la Vie, préfixés par archi, est ceux liés au vivant en termes de puissance et d'acte. Nous pouvons maintenant généraliser cette idée : le substrat transcendantal contient en puissance ce qui va émerger avec la conscience. La vie subjective individuelle est une actualisation de ce qui est potentiellement dans le substrat

Or cela n'est pas henryen : à aucun moment Henry ne peut dire que le vivant actualise une vie en puissance, parce que toute puissance, pour Henry, est fondamentalement en acte, et que le rapport que chaque vivant, investi de cette puissance par sa « génération », entretient avec elle, ne peut absolument pas être un rapport d'actualisation. C'est un point qu'il établit en toute lettre dans la conclusion de *Généalogie de la psychanalyse* — et de nouveau, dans le cadre d'une théorie non pas de l'être mais de l'agir —, texte fondamental dans lequel il met explicitement en cause le schème de l'actualisation d'une puissance en défaut d'effectivité comme étant caractéristique de l'apparaître transcendant ou du monde de la représentation. Ainsi, Henry écrit des actes qu'ils ne sont

jamais l'actualisation d'une puissance, ce par quoi ladite puissance pourrait acquérir l'effectivité, en passant à l'acte justement, en se réalisant en lui. Bien plutôt cet acte, tous les actes possibles de cette puissance ne sont-ils possibles qu'en elle, leur réalité ontologique n'est jamais autre chose que la réalité de cette puissance, leur substance est sa substance, leur chair est sa chair.

En d'autres termes, l'actualisation est le rapport du vivant à la vie en tant que ce rapport est représenté mais non pas éprouvé dans l'immanence, et c'est la raison pour laquelle Henry, comme l'avait déjà bien vu Paul Audi, lui substitue le schème de l'excès ou de l'excédence — le vivant est celui qui excède, comme un surplus ou une plus-value, la puissance en acte dans laquelle il s'engendre.

Voilà l'ensemble des points sur lesquels une discussion pourrait être engagée avec la thèse importante de M. Michel. Et nous terminerons sur une suggestion : ce dont M. Michel semble finalement en quête, c'est d'une phénoménologie de la nature qui se subordonnerait une phénoménologie de la conscience et du monde — et c'est d'ailleurs un point qui revient sans cesse lorsqu'il aborde le substrat, par exemple p. 401 où, contre tout naturalisme, est évoquée une « nature transcendantale » dans laquelle serait situé « le soubassement de la subjectivité individuelle » et « qui dépasse celui-ci. » Or il existe une véritable phénoménologie de la nature — selon une lignée propre au dernier Patocka, à Dufrenne, et de nos jours à Renaud Barbaras et à certains de ses élèves. Étrangement, ils sont absents de du travail de M. Michel — alors qu'ils en semblent bien plus proche que n'en Henry.