

Introduction

Chez Foucault, note Gilles Deleuze, s'est accomplie « une redécouverte finale de Heidegger¹ ». Dans leur remontée jusqu'aux Grecs, les derniers travaux de Michel Foucault retrouvent en particulier la thématique que met en avant la lecture heideggerienne de Kant. Loin d'ignorer l'auto-affection, les Grecs, bien avant Kant, y puisaient leur originalité. Comment des hommes libres en gouverneraient-ils d'autres s'ils ne se dominaient eux-mêmes ? Telle était, au fond, la question grecque dégagée par Foucault. Aussi Deleuze peut-il, dans le sillage de Foucault, parler des Grecs comme il le faisait, naguère, de Nietzsche : en termes de forces, c'est-à-dire, plus précisément, de rapports de forces. La force est tout à la fois une spontanéité et une réceptivité, un pouvoir d'affecter d'autres forces, mais aussi d'être affecté par d'autres forces. Dire que pour les Grecs, seuls des hommes libres peuvent gouverner d'autres hommes, c'est dire que le rapport aux autres se double nécessairement d'un rapport à soi, d'« un pouvoir de s'affecter soi-même² ».

1. G. Deleuze, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986, p. 115.

2. G. Deleuze, *ibid.*, p. 108.

Des Grecs à Kant, la conséquence serait donc bonne. Peut-être même Descartes fait-il simplement figure d'exception ou de parenthèse, bien plus qu'il ne fonderait la tradition où s'inscrit Kant. Selon Foucault lui-même, la pensée grecque faisait d'un « travail d'élaboration de soi par soi¹ » la condition de la recherche de la vérité. Avec Descartes, au contraire, l'immédiateté de l'évidence se substitue à cette ascèse, « le rapport à soi n'a plus besoin d'être ascétique pour être un rapport avec la vérité² ». C'est à Kant, s'interrogeant sur les relations entre le sujet de la connaissance et le sujet moral, qu'il appartient ensuite de réintroduire les vieilles questions pour faire droit, dit Foucault, à « un sujet universel qui, dans la mesure où il était universel, pouvait être un sujet de connaissance, mais qui exigeait néanmoins une attitude éthique – précisément ce rapport à soi que Kant propose dans la *Critique de la raison pratique*³ ».

En suspendant l'attitude naturelle, la phénoménologie délivre le monde comme phénomène : c'est dire qu'en son principe, elle enveloppe une ontologie. A la *réalité des choses*, remarquait Sartre, elle substitue l'*objectivité du phénomène*, qu'elle fonde sur un recours à l'infini : « Cette opposition nouvelle, "le fini et l'infini", ou mieux, "l'infini dans le fini", remplace le dualisme de l'être et du paraître : ce qui paraît, en effet, c'est seulement un *aspect* de l'objet et l'objet est tout entier *dans* cet aspect et tout entier hors de lui.⁴ » Or, de l'inten-

1. M. Foucault, dans H. Dreyfus et P. Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984, p. 345.

2. M. Foucault, *ibid.*, p. 345. Foucault ajoute : « Mais il faut remarquer que cela n'a été possible pour Descartes lui-même qu'au prix d'une démarche qui a été celle des *Méditations*, au cours de laquelle il a constitué un rapport de soi à soi le qualifiant comme pouvant être sujet de connaissance vraie sous la forme de l'évidence (sous réserve qu'il excluait la possibilité d'être fou) » (p. 346). Sur cette dernière remarque (entre parenthèses), cf. mon livre *La Fiction de l'être*, Bruxelles, De Boeck, 1990, ch. II.

3. M. Foucault, *ibid.*, p. 346.

4. J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 13. Au terme d'une description historique, j'avais cherché, dans le dernier chapitre de *La*

tionnalité phénoménologique, Sartre attendait précisément la capacité de forger un *nouveau traité des passions* : « Husserl, écrivait-il, a réinstallé l'horreur et le charme dans les choses. Il nous a restitué le monde des artistes et des prophètes : effrayant, hostile, dangereux, avec des havres de grâce et d'amour. Il a fait la place nette pour un nouveau traité des passions qui s'inspirerait de cette vérité si simple et si profondément méconnue par nos raffinés : si nous aimons une femme, c'est parce qu'elle est aimable.¹ » Jusqu'à quel point, pourtant, en dépit de sa fécondité, l'idée sartrienne de la conscience intentionnelle pouvait-elle satisfaire à cette requête, dès lors que, comme *L'Être et le néant* devait en faire le constat, « on *rencontre* autrui, on ne le constitue pas² » ? C'est aussi de la phénoménologie, mais en subordonnant, à l'inverse, la conscience intentionnelle à l'immanence pure de l'auto-affection, que Michel Henry s'autorise pour faire de l'affectivité l'essence de l'ipséité. Tenant finement serrées, au plus profond, affectivité, passivité et passion, Michel Henry peut ainsi rigoureusement définir l'affectivité comme « la révélation de l'être tel qu'il se révèle à lui-même dans sa passivité originelle à l'égard de soi, dans sa passion³ ».

Fiction de l'être, à faire surgir la nécessité, chez Kant avant Husserl, d'une conscience intentionnelle faisant inséparablement la part de l'anticipation et de la vérification.

1. J.-P. Sartre, *Situations I*, Paris, Gallimard, 1943, p. 34.

2. J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, *op. cit.*, p. 307.

3. M. Henry, *L'Essence de la manifestation*, Paris, P.U.F., 1963, p. 586. Sur l'intentionnalité, voir, p. ex., p. 608, à propos de l'*affectivité* : « Croyant saisir celle-ci et son caractère le plus important dans l'intentionnalité, la philosophie moderne n'a fait que manquer son essence et la perdre à jamais » ; loin que la transcendance détermine tous les phénomènes, même affectifs, Henry objecte que « c'est le contraire qui est vrai : l'affectivité est le fondement universel de tous les phénomènes et les détermine tous originairement et essentiellement comme affectifs ». Chez Spinoza, l'enchevêtrement d'*affectus*, *affectio* et *passio* entraîne, on le sait, bien des difficultés ; cf., p. ex., l'introduction de Bernard Pautrat à sa traduction de *L'Éthique*, Paris, Le Seuil, 1988.

Parler ici de *la passion de l'origine* équivaut à poser, au moins comme une difficulté, que « l'origine est une passion¹ ». Dans l'impossibilité de penser ma naissance et ma mort comme de vivre la vie d'autrui, cerné pourtant par elles comme par un horizon, je suis, selon la forte expression de Merleau-Ponty, « donné à moi-même² ». Cette passion originaire qu'illustre déjà la finitude dans l'esthétique transcendantale, je me propose de l'éprouver ici. Avec les thématiques de l'*autre* et du *temps*, écrivait en 1963 Jean-Toussaint Desanti, la phénoménologie indique « son irréductible au-delà³ ». Mais il semble désormais légitime d'ajouter que, de son au-delà, la phénoménologie désigne elle-même l'accès : du moins Jean-Luc Marion le suggère-t-il, qui s'emploie aujourd'hui à lui emprunter « les moyens de penser avec elle au-delà d'elle⁴ ».

Certains des développements qui composent ce livre ont été publiés en revues, dans des versions plus ou moins différentes : « Husserl, l'art et le phénomène », dans *La Part de l'œil*, 7, 1991 ; « Merleau-Ponty : la peinture et l'énigme du corps », dans *Revue d'esthétique*, 21, 1992 (en hommage à Mikel Dufrenne) ; « La phénoménologie partagée : remarques sur Sartre et Derrida », dans *Les Études philosophiques*, 1992, 2 ; « Die absolute Möglichkeit der Freiheit. Marcel Mauss' Gabe in der Rezeption bei Sartre und Derrida », dans *Fragmente*, 39/40, 1992 ; « Finitude et altérité dans l'Esthétique transcendantale », dans *Revue philosophique de Louvain*, 1993, 1 ; « Claude Lefort : une philosophie du corps politique », dans *Les Études phénoménologiques*, 17, 1993. Je remercie très vivement les directeurs de ces revues.

1. J.-L. Nancy, *Une pensée finie*, Paris, Galilée, 1990, p. 271. Nancy considère là le commentaire que *L'Écriture et la différence* propose de cette formule de Jabès. Il constate l'analogie entre la position transcendantale et la position derridienne ; sur ce qui sépare Derrida de l'esthétique transcendantale, tant kantienne que husserlienne, *De la Grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 410-411.

2. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 413. M. Henry, dans *L'Essence de la manifestation*, *op. cit.*, p. 593, identifie le sentiment au « don qui ne peut être refusé ».

3. J.-T. Desanti, *Phénoménologie et praxis*, Paris, Éditions sociales, 1963, p. 121.

4. J.-L. Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, P.U.F., 1989, p. 10.

1.

L'affection et le phénomène