LA PHILOSOPHIE DE LA CHAIR DE MICHEL HENRY. VERS UNE ONTO-PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'INDIVIDUALITÉ[1]

Rémy Gagnon (Collège de Victoriaville)

> En prenant le corps propre pour l'objet immédiat de l'âme, on ne peut pas demander comment le sujet et l'objet sont liés l'un à l'autre, puisque l'un et l'autre commencent nécessairement dans l'unité d'existence.
> Maine de Biran, *Promenade avec M. Royer-Collard*.

Cet article souhaite élucider la philosophie de la chair développée par Michel Henry. Il s'agit de voir comment Henry parvient à penser la chair comme la possibilité principielle de l'individualité. Nous voulons montrer que la démarche henryenne repose non seulement sur une mise en question des canons de l'apparaître, mais également sur la conviction que le problème de l'individualité trouve sa solution dans une expérience charnelle radicale de soi-même permettant d'opérer un repli en-deçà du corps chosifié de la phénoménologie husserlienne. C'est ce double mécanisme conceptuel qui permet à Henry de rejoindre l'individualité et de l'établir comme fondement de la vie in-ek-statique.

En 2000, deux ans avant son décès, Michel Henry livrait, dans sa forme la plus achevée, *une philosophie radicale de la chair* qu'il considérait comme le révélateur fondamental de toute individualité, d'une intériorité sans contrepartie. À partir de la notion « d'impression charnelle originelle », Henry souhaitait rouvrir un vaste chantier de réflexion sur la question de l'individualité. Ce projet devait non seulement renverser la compréhension de notre expérience du monde — plus précisément celle issue de la phénoménologie mondaine de Husserl — mais aussi

[1] L'auteur tient à remercier les lecteurs anonymes de ce texte pour leurs précieux commentaires.

renouveler le sens possible du monde[2]. La chair, et l'affectivité qu'elle distille (dont la souffrance et la joie sont les pôles de leur co-appartenance), est pour Henry la possibilité principielle de l'ipséité, puisqu'elle est *l'essence originelle de la subjectivité*[3].

La question de la chair se présente ici comme un problème phénoménologique double. La démarche de Henry — et les interrogations qu'elle suscite — repose non seulement sur une mise en question des canons de l'apparaître, interrogation qui traverse son œuvre de part en part[4], mais également sur la conviction que le problème de l'individualité doit trouver sa résolution dans une *expérience charnelle radicale de soi-même* nous permettant d'opérer un repli en-deçà du corps représenté, du côté de l'insaisissable soubassement hylétique (« matériel »), c'est-à-dire là où s'enracine toute expérience. C'est non seulement au seuil de cette expérience que se nouerait le problème de la chair et du soi originaire *auto-donné*, selon l'expression d'Henry, de la

---

2 Ceci dit, il convient de souligner la nature proprement acosmique de la phénoménologie de la vie henryenne. Puisque simplement et radicalement là, la vie est comme ce qui nous étreint *sans écart* et nous affecte sans reste, sans conscience, sans monde. Pour Henry, l'ipséité prend donc racine dans l'auto-donation de la vie et non dans l'extériorité, dans le monde. Par contre, cet acosmisme fondamental est aussi un pouvoir, une liberté d'où peut émerger *le sens possible du monde*, un « pouvoir de révéler originairement les valeurs et de découvrir des contenus axiologiques », voire une *praxis*, tel que le suggère Michel Henry dans *L'Essence de la manifestation* (Paris : Presses Universitaires de France, Coll. « Épiméthée », 1963), § 68 et dans *La Barbarie* (Paris : Grasset et Fasquelle, 1987), chapitre premier. Voir également Michel Henry, *Auto-donation, entretiens et conférences* (Paris : Beauchesne, 2004), 134. Par la suite, l'abréviation *EM* sera utilisée dans le texte à la place de *L'Essence de la manifestation*.

3 Voir Michel Henry, *Phénoménologie de la vie. De la subjectivité* (Paris : Presses Universitaire de France, Coll. « Épiméthée », 2003), 52. «Être un individu, écrit Henry, c'est avoir un rapport absolument originaire avec le monde. »

4 La question est précise et maintes fois répétée : « il s'agit de savoir comment apparaît cet apparaître [...] et comment il se fait que cet apparaître soit précisément le mien. » Michel Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair* (Paris : Seuil, 2000), 94. Par la suite, le terme *Incarnation* sera utilisé dans le texte.

possibilité même de l'individualité, mais aussi sur la base de cette expérience charnelle qu'elle se révélerait à soi-même comme ce qui nous permet d'exister, c'est-à-dire de vivre.

L'enjeu de cette démarche est donc, d'une part, de *désensorceler la puissance empruntée du Dehors*, de déprendre le monde de la stricte représentation afin d'établir *un rapport absolument originel* avec celui-ci et, d'autre part, de faire de la chair une *structure absolument universelle, la structure même de l'essence,* le *commencement perdu*, l'apparaître originel qui seul peut révéler l'individu à lui-même[5]. D'un point de vue henryen, si la chair incarnée, concrètement sentie, est-ce cela qui *m'assigne* à moi-même, ce qui m'engage dans la vie comme ce soi sentant et souffrant et non comme un autre, alors elle pourra être ce qui m'individualise *ad intra*.

Notre analyse souhaite élucider cette démarche, ainsi que la portée onto-phénoménologique de la philosophie de la chair de Michel Henry, philosophie qui se présente comme une rupture par rapport au discours codé de la métaphysique sur la présence charnelle. À cette fin, nous voulons procéder en trois temps. Nous allons d'abord situer la pensée de Henry dans le cadre de la représentation ordinaire du corps. Ensuite, nous souhaitons montrer comment la lecture henryenne de la chair nous reconduit, d'une part, à une mise en question fondamentale de l'extériorité et de la visibilité (lisibilité) du monde — considéré, selon Husserl, comme *seul* horizon de manifestation — voire, de toute la phénoménologie historique, en tant que phénoménologie(s) du monde et, d'autre part, à l'idée maîtresse selon laquelle le mode d'apparaître qu'est le monde reste sans fondement sans la vie. Enfin, et sans avoir pour autant biffé le monde, nous verrons comment cette critique du visible nous reconduit, selon Henry, au principe de l'existence individuée, c'est-à-dire à la chair.

Du corps à la chair

C'est le trait le plus remarquable de notre vie pratique que de rendre compte de la réalité de ce qui existe sur la base de ce qui *se trouve au*

---

[5] Henry, *L'essence de la manifestation*, 355; et Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu* (Paris : Presses Universitaires de France, Coll. « Épiméthée », 1985).

fond de l'œil. On dira ainsi que l'individualité humaine se manifeste par ce qui se voit, par une corporéité disposant d'une physionomie singulière, mais surtout observable. Cette lecture empirique a ceci de rassurant : elle nous permet de résoudre le problème de l'individualité par la seule présence du corps physique et la perception de ses traits physionomiques. Or, selon Henry, cette lecture s'avère, pour le moins, insuffisante lorsque l'on souhaite saisir la dimension onto-phénoménologique de l'individualité et rejoindre l'essence in-visible de ce corps ek-sistant. Non seulement établit-elle une corrélation fragile entre le corps chosique et ce que nous sommes, mais elle suppose surtout que l'existence du singulier trouve sa garantie existentielle dans la seule représentation du corps, dans un corps chosifié qu'on observe et dont on parle souvent à la troisième personne. Mais suffit-il de se représenter et de nommer le singulier corporel pour établir son existence ? Sans doute que cela peut suffire du point de vue de la phénoménologie du monde; puisque c'est là ce que le corps choséifié doit de plus précieux au mode d'apparaître qu'est le monde. Mais pour Michel Henry, il reste encore à reconduire cette représentation à son *présent vivant,* charnel.

En cela, nous pouvons dire qu'Henry rejoint une longue tradition philosophique selon laquelle la représentation du corps comme ce qui est, doit susciter la méfiance. Pourquoi douter du primat du corps, de la sensation du corps, sinon parce qu'il voile l'essentiel, nous dit Aristote[6]. Pourquoi établir une corrélation entre le corps et la singularité individuelle si, comme le veut la tradition judéo-chrétienne, la représentation du corps ne peut pas être la condition d'existence du singulier. N'est-ce pas « Elohîme [qui] forme le glébeux [...]. [Qui] insuffle en ses narines haleine de vie » (*Genèse*, 2, 7), cette *neshama* (le respirer, le souffle) qui forme, dans le mystère, l'identité singulière de

---

[6] Comme objet propre de l'enquête philosophique, le corps est très tôt associé à une chose dont il faut se méfier, à une chose qui tend à confondre l'esprit. En fait, pour les penseurs grecs, et pour Aristote en particulier, le problème du corps, c'est qu'il ne *voit* jamais l'originaire, ce qui se cache derrière l'apparent. Il n'est que réceptacle ou enveloppe et, en ce sens, il ne peut donc jamais aller seul, être seul. Le corps réceptacle a besoin d'être pris en charge. Il lui faut un esprit, une âme pour le guider. C'est pourquoi il peut être dit que le corps lui-même est une chose vue (par l'esprit) de l'extérieur qui ne sert, en définitive, qu'à produire des sensations. Voir en particulier Aristote, *De l'âme*, trad. J. Tricot, (Paris : J. Vrin, 1959), livre II.

l'homme ? N'est-ce pas là sa *nefresh de vie,* ce qui permet à l'homme de profiter d'une *essence dynamique* (âme, psyché), de jouir en propre (individuellement) de la vie, d'une vie qui le sort de l'anonymat de l'espèce?

Non seulement ces lectures signalent-elles que l'individualité (ce qui me fait être moi-même et pas un autre) ne peut être réduite à la corporéité perçue, mais également, et sans doute de manière plus déterminante, que le corps chosique n'est pas l'originaire. Pour comprendre le singulier, il faut alors opérer un glissement susceptible de nous permettre de rencontrer ce qui rend l'individualité possible, passer d'une structure d'apparaître à ce qui la porte. Pour le dire selon les termes d'Henry, il s'agit de passer d'une structure mondaine à une structure d'apparaître relevant de la vie car révélant la vie, à la structure la plus fondamentale et la plus concrète qui soit et sans laquelle l'individualité serait impensable, c'est-à-dire à la « chair ».

Le *corps de chair*

Interrogeant l'extériorité et la visibilité du monde, Michel Henry entretiendra un dialogue soutenu et rigoureux avec Husserl. À ses yeux, ce que le père de la phénoménologie laisse entrevoir dans *Ideen II,* notamment en indiquant que la *présence au monde* est à comprendre par le phénomène authentique et singulier du *corps propre*, n'est qu'un point de départ en regard du problème de la chair comme structure ontologique originaire. En effet, bien que la lecture phénoménologique de *la constitution de la corporéité de chair* qu'Husserl déploie constitue une pierre d'assise déterminante, il appert que nous ne savons pas encore comment l'unité singulière et charnelle de la personne, qui se précise elle-même comme individualité, s'incarne dans le monde. Chez Husserl, le « corps de chair » (*Leibkörper)* est ce qui est « perçu de l'extérieur, quoique dans certaines limites qui ne permettent pas de le considérer tout simplement comme une chose comme une autre dans le contexte spatial. » Au-delà du corps chosique, le *corps de chair* accomplirait, de l'*extérieur* et sans être un simple facteur empirique de spatialisation, la présence à soi. C'est comme si le *corps de chair* husserlien venait, en effet, se rattacher à une conception du corps expérimenté et (res)senti. Tel que nous l'indique Husserl, c'est « en suivant l'expérience que nous

reconnaissons que corps propre matériel et âme s'entre-appartiennent nécessairement dans l'idée d'un homme effectif.[7] »

Or comment l'homme est-il justement rendu effectif, rendu à soi-même ? C'est dans la réponse à cette question qu'Henry se détache radicalement de la conception husserlienne. Bien sûr, et Husserl le réitère souvent dans *Ideen I,* l'être phénoménologique se caractérise par deux couches, l'une matérielle (hylétique), l'autre intentionnelle. Pourtant, remarque Henry, l'effectivité de la présence demeure, d'abord et avant tout, déterminée par le champ noétique, c'est-à-dire par les intentions subjectives ou encore par la couche intentionnelle. Le rôle accordé à la posture transcendantale, au *perçu de l'extérieur* et à l'*expérience* dont parle Husserl, accorde non seulement un statut démesuré à l'intentionnalité, mais obstrue également l'analyse hylétique du *corps de chair,* estime Henry. Sous l'emprise de la *morphê intentionnelle*[8], la localisation du sentir au sein même du corps est toujours saisie de manière transcendantale, de trop haut, pourrait-on dire, par une conscience qui se regarde elle-même *ressentir* en tant que se-sentir-soi-même. Le contenu impressionnel, dirait Henry, n'est jamais compris comme un *donnant*. Il est toujours donné par une conscience. Si bien que ce que Husserl appelle la *chair*, et qu'il caractérise comme ce qui *ressent,* se rapporte alors essentiellement au *ressenti*, à ce qui, dans un rapport somatique, permet de reconnaître les impressions sensibles, c'est-à-dire à la conscience subjective de ce rapport. Le *corps de chair* est bien là « en tant qu'unité d'appréhension », mais il est surtout cette chose *constituée* comme « objectité propre qui se range sous le concept général formel de

---

[7] Edmund Husserl, *Recherches phénoménologiques pour la constitution,* trad. Éliane Escoubas (Paris : Presses Universitaires de France, Coll. « Épiméthée », 1996), 206 et 142. Par la suite, l'abréviation *Ideen II* sera utilisée dans le texte.

[8] Voir en particulier le §85 de Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie, Ideen I*, trad. Paul Ricoeur (Paris : Gallimard, 1950). La *morphê* renvoie à la forme. Si on y ajoute le prédicat intentionnelle, la *morphê* détient alors une fonction, celle de présider à l'avènement des formes inscrites (par la sensation) dans le cerveau. De même Morphée, dieu des songes et fils du sommeil, préside aux formes imaginaires qui s'inscrivent dans le cerveau détendu par le sommeil, de même la *morphê* intentionnelle de Husserl est responsable de la forme de la représentation, c'est-à-dire de toute donation de sens (*sinngebende*). Par la suite, l'abréviation *Ideen I* sera utilisée dans le texte.

réalité » (*Ideen II*, 220). La dimension originaire de l'impression affective qui, chez Henry, ferait éprouver la « couche objectale du monde, [...] la couche affective spécifique du gai, du triste, du beau, du laid »[9] n'est pas pris en compte. C'est d'ailleurs pourquoi, dans une sorte de détachement, Husserl peut parler de l'intentionnalité comme du « milieu universel qui finalement porte en soi tous les vécus, même ceux qui ne sont pas caractérisés comme intentionnels » (*Ideen I*, 288). Mais c'est aussi pourquoi, selon Henry, on ne pourrait rejoindre la chair en tant qu'ouverture non constituée, c'est-à-dire comme « mode de donation qui est lui-même donné », telle l'affectivité qui est à la fois « le mode de donation de l'impression et son contenu impressionnel » (PM, 26) ? Dès lors, ne faut-il pas, comme le suggère Lévinas, refuser le concept, afin de « pousser l'être qui le refuse dans la dimension de l'intériorité », à la rencontre de l'essence, à la rencontre de ce qui « joue au-dessous de ma vie personnelle », de ce qui « ébauche le mouvement de l'existence », dirait à son tour Merleau-Ponty[10] ?

La chair et l'individualité

La visée de Michel Henry tiendrait ainsi d'un *renversement de la phénoménologie,* c'est-à-dire d'une « pensée qui comprend ce qui vient avant elle» (*Incarnation*, 136). Contestant le privilège du visible qui s'impose à travers l'intentionnalité husserlienne, la chair henryenne, par laquelle la vie s'incarne, en serait le principal fondement. Comme « auto-affection radicalement immanente », la chair serait précisément responsable de *la venue à soi de la vie* sans « intentionnalité, ni Ek-statse d'aucune sorte.[11] » Ce privilège, celui d'être non visible, ferait en sorte

---

[9] Michel Henry, *Phénoménologie matérielle* (Paris: Presses Universitaires de France, Coll. « Épiméthée », 1990), 22-23. Par la suite, l'abréviation *PM* sera utilisée dans le texte.

[10] Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (Paris : Le Livre de Poche, 1987), 122. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (Paris : Gallimard, 1945), 99.

[11] Henry, *Incarnation*, 172. Broch-Jacobsen formule une importante critique à l'endroit de l'auto-affectivité considérée, chez Henry, comme hyper-passivitée. Ici, l'affect, qui doit impérativement être séparé des représentations, se bute, selon Broch-Jacobsen, à l'impossibilité d'isoler ce qui s'éprouve de la

que la chair ne peut plus se penser comme on pense l'apparition et la chose qui se manifeste à travers celle-ci, du moins à la manière du « ressenti » de Husserl. La pensée, insiste Henry, ne précède jamais la chair qui, si nous devions hypothétiquement en préciser la nature hylétique, échapperait, de toute façon, à la *morphê intentionnelle*. De même que *la pensée ne connaît pas la vie en la pensant*, de même la chair ne se voit ni ne se pense. Elle n'opère qu'une conversion de la vie en phénomène et nous permet de *sentir* notre condition d'existant affecté, d'individu non pas constitué, à la manière d'un objet (celui de l'âme) par une pensée, mais constituant toute pensée comme sa condition de possibilité. Là gît, à notre sens, le principe porteur, l'armature de la pensée henryenne de la chair. C'est du fait de sa non visibilité – de l'in-visibilité même de la chair en tant que l'invisible – que la chair devient la condition du « faire apparaître » et le fondement de toute épreuve singulière de soi-même. La chair est donc, à cet égard, ce qui révèle la vie (le *pathos* de la vie) et ce qui assigne à soi-même à titre d'individu. Henry écrit :

> Notre chair n'est rien d'autre que cela qui, s'éprouvant, se souffrant, se subissant et se supportant soi-même et ainsi jouissant de soi selon des impressions toujours renaissantes, se trouve, pour cette raison, susceptible de sentir le corps qui lui est extérieur, de le toucher aussi bien que d'être touché par lui. Cela donc dont le corps extérieur, le corps inerte de l'univers matériel, est par principe incapable. (*Incarnation*, 8-9)

Comme deux objets échappant au regard, non en-visageables, comme deux objets qui ne font qu'un, la chair et la vie nous tirent vers une sorte de *mode-limite* de la phénoménalité qui fonde l'individualité. Sans la vie, en effet, la chair n'est pas, tandis que sans chair, l'individualité primordiale s'estompe. Par la vie donc, par la chair non-visible, c'est l'essence de l'individualité qui surgit. C'est ainsi, suggère Henry, que l'invisible ou « ce qui ne se montre pas [serait] le premier moment de ce

---

représentation. Autrement dit, s'il doit être séparé des représentations, l'affect n'est plus éprouvé par personne. Cela signifierait que l'auto-affection est une fiction et que seul *le rapport* peut fournir un sens à l'affect. Voir Mikkel Broch-Jacobsen, *Le lien affectif* (Paris : Aubier, 1991), 181-232.

qui se montre, sa détermination originelle et *en même temps son mode-limite* », c'est-à-dire « le terme *à partir* duquel se développent des déterminations phénoménologiques de plus en plus riches » (EM, 758). Ce *mode-limite* ouvrirait une perspective phénoménologique originale par rapport à la question de la *Lebenswelt*.

Traditionnellement adossé à la sphère transcendantale, le *monde-de-la-vie* et ce qu'il donne à voir, son apparaître *là-devant*, se trouve en effet, chez Henry, renversé par une manifestation originelle et immanente de la vie, par un *là-dedans* singulier qui, selon son expression, « confie [l'existence de tout apparaître] à la vie et non plus au monde » (*Incarnation*, 169). Ce déplacement est déterminant d'un point de vue phénoménologique. S'il ne s'agit pas de refuser le monde et la réalité, de « substituer un mode d'apparaître à un autre », ce renversement n'en affecte pas moins « le contenu de ce qui est révélé chaque fois : non le corps que nous comprenons depuis toujours comme un corps extérieur, mais ce qui en diffère totalement, une chair précisément, une chair telle que la nôtre et qui n'advient jamais ailleurs que dans la vie » (*Incarnation*, 178). Voilà bien l'évidence : la chair advient dans la vie et non par le monde. La *présence* nécessaire et originaire de la chair nous enchâsse dans le cercle de la vie-propre, d'une vie qui se révèle toujours dans la chair mienne. Henry écrit : « la vie engendre la chair, la révèle — la chair est la façon dont la vie se fait vie », et cette vie s'accomplit dans *une venue originaire et affective en soi même,* dans la chair qui constitue « la possibilité la plus intérieure de Soi » (*Incarnation*, 174-178).

Voilà ce qui nous rapprocherait du sol de l'existence individuée, de la rencontre intime du sentant et du senti, de l'identité même (*ipséique*) du contenu senti à l'individu sentant, de ce qui m'affecte et me fait m'éprouver et donc toujours venir à moi. S'agissant de cette venue à soi, Henry ne la présente t-il pas comme une *expérience radicale* qui s'apparente à la naissance, à un naître-à-soi, à une épreuve pathétique de soi-même, à un souffrir qui nous fait jouir de la vie et qui en serait le principe? C'est ici d'une révélation affective, pour ainsi dire double, qu'il s'agit, non seulement de ma propre et précaire facticité, mais aussi de ma singularité en regard de la totalité qui m'absorbe pourtant. Transportée par la chair, l'affectivité désignerait et dévoilerait ainsi le mode d'existence fondamental de l'individualité. Henry dirait, naître à soi en s'éprouvant pathétiquement, c'est naître *en ce* soi mien et

unique, c'est *prendre chair* non pas au sens d'une simple possibilité de la choisir, mais comme ce qui me choisit en m'assignant à moi-même.

> La chair, précise Henry, ne s'ajoute pas au moi comme un attribut contingent et incompréhensible, une sorte d'adjonction synthétique à notre être venant le scinder en deux instances opposées et inconciliables. Parce que la chair n'est rien d'autre que la possibilité la plus intérieure de notre Soi, celui-ci est Soi unitaire. L'homme ignore le dualisme. Le Soi pense là où il agit, où il désire, où il souffre, là où il est un Soi : dans sa chair. « [...] Moi et Chair ne font qu'un. » (*Incarnation*, 173)

Comme épreuve la plus intérieure et la plus intime d'un être, la chair nous révélerait (dans la prise de chair ou dans le naître-à-soi) notre individualité. Henry insiste : « en tant qu'elle se révèle à elle-même dans l'auto-affection de son affectivité, la subjectivité n'est pas seulement la vie, elle est par principe individuelle et singulière, étant l'ipséité elle-même.[12] » En ce sens, nous arrivons au monde non pas seulement sur le mode de la naissance biologique ou d'une *transposition analogique* qui nous permettrait, parce que nous percevons et pensons les autres corps comme physiologiquement et psychologiquement uniques, de nous considérer comme des individus. Nous entrons également en scène sur le mode originaire et non constitué d'un propre à soi affectif. « Je ne me donne pas ma chair, écrit Jean-Luc Marion, c'est elle qui me donne à moi-même. » Autrement dit, la chair individue en donnant le soi souffrant et jouissant et c'est ce principe qui est mis en lumière par Henry. Avec la chair, poursuit Marion, « il y va du premier et du seul phénomène saturé, qui livre l'ego à lui-même — en l'assignant à résidence en lui seul.[13] » Ma chair est alors bien ce qui *vaut* pour moi et ce qui m'individue *ad intra*, me singularise sur son territoire. Elle

---

[12] Henry, *Phénoménologie de la vie. De la subjectivité*, 52.

[13] Jean-Luc Marion, *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés* (Paris : Presses Universitaires de France, 2001), 119-121. La naissance est un exemple, selon Marion, de *phénomène saturé*, c'est-à-dire de phénomène pur, sans donateur (intentionnel) au sens ou nul ne se voit naître. Voir Jean-Luc Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* (Paris : Presses Universitaires de France, Coll. « Épiméthée », 1997), 369.

m'assigne à moi-même comme cet individu, et ce, de manière originaire, c'est-à-dire comme *auto-donation pathétique* et non intentionnelle.

Conclusion

La philosophie de la chair que Michel Henry déploie, et qui se profile sur fond de tentative d'achèvement dialectique de la métaphysique, c'est-à-dire à la fois comme renversement et accomplissement d'une onto-phénoménologie radicale de la vie, se présente donc comme un immense défi lancé à la tradition phénoménologique. La fracture serait significative, non seulement parce que l'entreprise henryenne consiste, comme le remarque Dominique Janicaud, à réconcilier *la phénoménalité* (élucidée comme l'essence de toute manifestation) *et l'absolu* (compris comme révélation de la vie même comme affectivité), mais surtout parce que, ce faisant, elle prendrait le risque de se substituer à la méthode phénoménologique prescrite par Husserl depuis les *Recherches logiques*. Mais peut-on parler d'un risque lorsqu'une philosophie tente, par une description de la chair comme affectivité pure, de s'approcher davantage de l'originaire, lorsqu'une pensée, momentanément détachée de la phénoménologie intentionnelle, cherche à élucider encore un peu plus la condition de possibilité du corps et la constitution de la subjectivité ek-statique?

Certes, le pari qui consiste à isoler ce qui s'éprouve de la représentation et à faire de cette épreuve affective la condition de possibilité de la représentation est audacieux. Mais faut-il y voir une pure *fiction* (Broch-Jacobsen), une sorte de *tournant théologique* (Janicaud), un cul-de-sac phénoménologique qui plonge le phénomène apparaissant dans la nuit abyssale de l'indicible, de l'invisible et du non thématisable ? Comment aller en-deça de ce que l'expérience retient généralement comme une manifestation du singulier, c'est-à-dire la physionomie et la personnalité, comment échapper à l'équivoque qui nous fait parler simultanément d'origine et de représentation du corps (*Körper*) dans l'espace ? En somme, comment penser la condition de possibilité de l'individualité comme échappant au regard, à la *morphê intentionnelle* qu'Husserl retenait comme point de départ de toute apparition ?

La percée henryenne du côté de la chair et de l'individualité, mais aussi de sa dimension proprement non intentionnelle pourrait bien,

en ouvrant de nouveaux horizons onto-phénoménologiques, nous donner les premiers éléments de réponse à ces questions. En faisant porter sa recherche sur ce qui est *placé dessous*, sur ce qui, depuis les Grecs, doit nous révéler la nature profonde de l'être (l'*hypostasis)*, en glissant vers l'origine *inextatique* de soi, vers la chair, Michel Henry nous permet, d'une part, de mesurer le niveau d'inachèvement du projet de constitution de la subjectivité et, d'autre part, d'envisager l'avènement de l'individualité essentielle.

En somme, le grand dérangement philosophique auquel Henry nous convie pourrait bien se présenter comme une contestation nouvelle non pas de la fin de la métaphysique, mais plutôt de la fin d'une « métaphysique spéciale » qui chercherait *la fondation principielle de l'étant,* de l'étant plénier, en l'occurrence de l'individu. Grâce à sa philosophie de la chair, c'est l'histoire même de la philosophie qui prend un nouveau tournant, une autre trajectoire qui se déroule sur le terrain d'une phénoménologie de la vie, seule à même de nous sortir de la barbarie, de *la régression des modes d'accomplissement de la vie*.

Remy.Gagnon@USherbrooke.ca