

Sens et fondement du monisme ontologique

Francesco Paolo De Sanctis



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/cps/2444>

DOI : 10.4000/cps.2444

ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Date de publication : 15 décembre 2011

Pagination : 81-96

ISBN : 978-2-354100-40-7

ISSN : 1254-5740

Référence électronique

Francesco Paolo De Sanctis, « Sens et fondement du monisme ontologique », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 30 | 2011, mis en ligne le 15 mai 2019, consulté le 19 mai 2019.

URL : <http://journals.openedition.org/cps/2444>

Sens et fondement du monisme ontologique

Francesco Paolo De Sanctis

I. Sens du monisme

Généalogie du terme et disparition ultérieure du « monisme ontologique »

La critique formulée contre le *monisme ontologique* apparaît comme l'un des points majeurs constituant la grande originalité de *L'essence de la manifestation*, originalité qui se retrouve déjà dans la formation de l'expression en question (le syntagme « monisme ontologique »). Celle-ci semble ne pas avoir d'équivalent dans la tradition philosophique. Christian Wolff avait en premier élaboré ce terme (« monisme »), en le référant à ces philosophies qui dégagent un seul principe explicatif : « on appelle monistes ces philosophes qui admettent seulement un type de substance », pour aussitôt ajouter : « ainsi, les monistes sont ceux pour qui il n'existe que les choses matérielles ou corporelles »¹. Mais la critique henryenne ne vise pas le monisme au sens dégagé par Wolff. C'est la première partie de cette proposition qui attire notre intérêt, si nous voulons la confronter au « monisme ontologique » de Michel Henry. Suivant Wolff, le monisme définit, de façon générale, toute philosophie qui repose sur *un même principe explicatif* de la réalité. Le monisme est donc une forme de pensée opposée au dualisme et au pluralisme qui admettent deux ou plusieurs réalités. Henry, quant à lui, ne donne aucune indication *historique* quant à la relation entre le « monisme »

1 « *Monistae dicuntur philosophi, qui unum tantummodo substantiae genus admittunt. Ita Monistae sunt, qui non nisi entia materialia, sive corpora existere affirmant* », Wolff, *Psychologia rationalis*, sect. 1, cap. 1, § 32, Frankfurt-Leipzig, Renger, 1740, nous traduisons.

et l'«ontologie». Or, s'il est vrai que le terme «monisme» chez Henry prend sa signification originale seulement à la lumière de l'adjectif qui l'accompagne, «ontologique» (bien qu'il ait aussi une portée polémique non négligeable), ce terme semble toutefois issu d'une interprétation scolaire de Spinoza (qui, quant à lui, ne s'est jamais servi du terme «monisme», qui apparaît bien plus tard). Voici, par exemple, une attestation sans équivoque du monisme de Spinoza; la *Proposition XIV* de l'*Éthique* dit que «nulle substance en dehors de Dieu ne peut être donnée ni conçue», et son *Corollaire I*: «il suit de là très clairement: 1. que Dieu est unique, c'est-à-dire [...] qu'il n'y a dans la nature qu'une seule substance et qu'elle est absolument infinie [...]»². Mais le concept henryen de monisme fut élaboré sans référence concrète à Spinoza.

L'ouvrage de jeunesse de Henry sur Spinoza, publié de manière posthume³, s'il ne cite jamais expressément le mot en question, paraît toutefois imprégné par l'orientation *moniste* du philosophe hollandais. Pourtant, tandis que le concept de «bonheur» chez Spinoza ne s'inscrit pas dans une dialectique du manque, Henry montre à l'inverse que «l'inquiétude des modernes», propre à la littérature allant de Leopardi à Mallarmé, est la négation de cette auto-suffisance du bonheur⁴. Bref, c'est Dieu en tant que substance qui peut donner à l'homme son bonheur (ou plutôt sa béatitude), en et par l'unité qui régit la Substance (parfaite, infinie et «puissante d'exister»⁵, dans son rapport aux attributs et aux modes finis. «Qu'arriverait-il en effet si la substance était multiple? Le monde des passions fantasmagoriques et contradictoires serait le vrai, et le bonheur, un mot écrit sur l'eau»⁶. Henry qui adopte une position critique envers la philosophie spinoziste, se réclame pourtant, à plusieurs reprises, d'un concept du bonheur qui procède de l'unité de la Substance, qu'il transpose toutefois de l'absolu à l'homme. L'homme trouve sa béatitude dans ce «sentiment de l'éternité» qui est le legs le plus important de la conception de Spinoza: «le singulier n'est pas séparé de l'essence vraie des choses [...] (qui est) intériorité

2 Spinoza, *Éthique*, tome I, 1677, traduction de Ch. Appuhn, Paris, Garnier, 1935, p. 48-49.

3 Henry M., *Le bonheur de Spinoza*, Paris, PUF, 2004.

4 *Idem.*, p. 28.

5 *Idem.*, p. 32.

6 *Idem.*, p. 51.

absolue»⁷. Un monisme de type spinoziste semble donc être à l'œuvre, dans l'affirmation d'une connexion du sentiment et de la Substance qui, selon Henry, fait la matière du « bonheur » : celui-ci est donc moins un sentiment illusoire qui précède la souffrance et lui succède que « la nécessité de notre être et de sa dépendance absolue avec Dieu et avec le monde »⁸.

La référence à Spinoza ne réapparaît pas dans les œuvres ultérieures où même son *nom* disparaîtra, ainsi que l'idée spinoziste, déjà peu présente dans ce texte, d'un lien à une Substance qui serait, en même temps, la Nature. Il y aura, en revanche, une prise de conscience accrue du *sentiment* et de cette *intériorité*, mais d'un point de vue *phénoménologique*. C'est bien ce passage à la phénoménologie qui représente le moment « constructif » de la critique du monisme. C'est à travers ce passage à la phénoménologie que la critique du monisme ontologique va se réaliser. Avant de l'interroger, il faut signaler que, si le mot de monisme n'est jamais utilisé en un sens positif, le terme même aura une durée brève dans l'œuvre de Henry : il sera vite supplanté par celui d'« ek-stase ». Ce dernier terme peut être défini ici, de manière sommaire, comme la mise en œuvre d'une transcendance qui tenterait de défaire l'intériorité et de promouvoir un type de connaissance tournée vers le monde, traversée par la saisie d'une altérité. Dans quel rapport se trouvent le monisme et l'ek-stase ? La substitution progressive de l'ek-stase au « monisme ontologique » peut signifier deux choses équivalentes : *premièrement*, que Henry tient pour acquis sa critique du monisme, et qu'il croit bon de passer à autre chose⁹ ; *deuxièmement*, que le terme de « monisme » perd son sens par rapport à celui d'ek-stase. Ce dernier semble plus pertinent pour désigner le caractère saillant du monisme : celui d'une « sortie » de soi, une philosophie du « hors de- », qui contredit en cela *l'immanence* que Henry lui-même tente de dégager¹⁰. Nous nous trouvons en face d'un véritable recouvrement *théorique, méthodologique* et enfin *philosophique* du monisme par l'ek-stase. Ce qui signifie soit que

7 *Idem.*, p. 142-143.

8 *Idem.*, p. 143.

9 Cf. *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1985, ou *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, 1991.

10 Bien qu'avec certaines ressemblances évidentes d'avec Spinoza, peut-être concernant les concepts d'« essence » et de « subjectivité », les deux étant proches, dans l'histoire du lexique philosophique, de celle de « substance ».

le monisme n'a jamais été mis en question, soit au contraire que le terme d'ek-stase reprend les acquis de sa critique¹¹.

Pour les critiques de l'œuvre de Henry, l'utilisation du concept de monisme ne semble poser aucun problème. Cela s'avère largement compréhensible. Même si par l'intermédiaire de ce terme, Henry pointe une difficulté majeure de la pensée occidentale, la finesse, voire la «beauté» de sa critique du monisme ne semblent pas avoir été reçues comme il convient par ceux qui aujourd'hui continuent à pratiquer une philosophie moniste. Cette tentative de destruction nous semble plus lisible en maintenant le sens contenu dans le terme de «monisme» plutôt que dans celui d'ek-stase. Ce dernier court le risque d'être utilisé, parmi les «henryens», comme un *slogan* polémique incapable de donner les raisons d'une destruction si radicale. Autrement dit, la critique henryenne du monisme ontologique semble si pertinente qu'une substitution totale de ce terme au profit de celui d'ek-stase ne ferait qu'appauvrir la richesse de la problématique. Le terme d'ek-stase finit certes par exprimer le caractère saillant du monisme : l'être à distance de soi. Mais «monisme», par cette indication du *μόνος*, renferme le véritable «sens» de cette critique, et, comme on le verra, sa véritable portée destructrice, qui s'atténue dans celui d'«ek-stase». Avant de pénétrer dans les méandres du texte, faisons une dernière remarque. Notre parcours peut se dire «inspiré» par la critique du monisme ontologique, mais il n'a pas la prétention (d'ailleurs inutile) d'en faire un commentaire ou d'en présenter à nouveau les étapes. Notre but est celui d'aller *plus loin* dans les conséquences de cette critique, ce qui peut paraître paradoxal, voire contradictoire. L'intention de la critique du monisme fut en effet la réintégration d'une *essence* «invincible», *originnaire*, qui prime sur toute théorisation conceptuelle, sur toute élaboration intellectuelle, puisque «la transcendance repose sur l'immanence. La vérité originaire est le vrai fondement»¹². La présente

11 On pourrait songer à une toute autre raison : le terme d'ek-stase permettait à Henry de viser plus particulièrement des auteurs de son époque qui en faisaient grand usage. Il s'agissait donc, pour lui, de rendre possible une polémique directe à ses contemporains.

12 Henry M., *L'Essence de la manifestation*, PUF, Paris, 1963, p. 52 (désormais noté *EM*). Dans ce texte, on se trouvera face à de nombreuses expressions («essence», «réalité», etc.), qui peuvent paraître, dans leur utilisation, très discutables. Il faut donc souligner qu'elles sont présentes dans notre texte en raison de leur provenance henryenne. La remise en question du lexique

étude veut indiquer comment le sens de la critique du monisme se lie au « nouvel objet » qui la sous-tend, le *fondement*.

Le sens de la critique du monisme ontologique.

Que veut dire finalement « monisme » chez Henry ? Il est possible d'en retracer *deux sens qui s'entremêlent constamment* : l'un, *historique*, concernant son rôle dans l'histoire de la pensée, et l'autre, *ontologique*, qui contient le germe de son dépassement. Notre vigilance à l'égard de cet *-isme* doit être d'autant plus forte que l'idéologie du *monos* se découvre traversée ontologiquement par une *duplicité incontrôlable*. Les formulations les plus claires que Henry donne de ce *mónos* sont au nombre de deux, qui correspondent à la double signification de monisme. Leurs différents sens peuvent se rassembler en cette formule : « le dualisme traditionnel est un monisme ontologique » (*EM*, p. 107). La première formulation concerne le concept de *distance* : « l'être n'est un phénomène que s'il est à distance de soi » (*EM*, p. 81). La phénoménalité est épuisée dans *une seule* sphère, d'où le « monisme ». Ce dernier serait « ontologique », car cette condition d'apparition du « phénomène » reconduit à l'être. L'ontologie est ainsi toujours phénoménologique. L'ontologie sur base phénoménale est l'ontologie du *μόνος*, moniste donc, en tant que « système » idéologique de la « distance ». La deuxième formulation traite, plus spécifiquement, de *l'altérité interne* qui se crée par ce processus de « monisation » et de mise-à-distance : « la réalité est réelle que pour autant qu'elle est à la fois elle-même et autre qu'elle-même » (*EM*, p. 97). Ce qui est mis en relief dans cette deuxième formulation, c'est une importante nuance portant sur la donation de la phénoménalité de la distance – à savoir le leurre propre au phénomène du monisme.

La première section de *L'essence de la manifestation* est donc dédiée à la « genèse de l'extériorité » dont le terme « monisme » véhicule les idées majeures : la répétition de l'unique manière de penser l'extériorité, qui historiquement a occulté une autre manière de penser la *phénoménalisation* (c'est-à-dire le processus de la donation d'un phénomène). La valeur du

d'un auteur déborderait le cadre d'une courte étude. Nous ne doutons pas qu'est en jeu une partie de la question de la phénoménologie de la vie ; nous tâcherons de le faire dans un ouvrage ultérieur.

terme « monisme », dans son sens idéologique, *désigne donc une « notion de fond » de l'histoire de la philosophie* qui semble avoir résisté au temps et aux différences spécifiques de ses représentants les plus illustres : la période hellénique, l'idéalisme allemand et la nouvelle *Fundamentalontologie*. Mais la force du choix du terme « monisme » réside dans l'expression d'un contre-sens, voire même d'une *contradiction* : le monisme est critiqué précisément en tant qu'il fait surgir, à travers une phénoménalité paradoxale de l'« opposition » et du « champ », de l'« horizon », de la « lumière », le leurre d'une univocité stable et définitive (un seul mode de manifestation pour tout ce qui existe) alors qu'il implique *la réintroduction sournoise d'un dualisme*. Le monisme repose donc sur un dualisme – la tradition philosophique repose au mieux sur un malentendu, au pire sur une contradiction¹³. *La critique de Henry, en visant le dualisme, prend plutôt pour cible le monisme*¹⁴. Nous voici donc confrontés à une double signification, historique et ontologique, du monisme – les deux étant liées dans le sens du *mónos*, que l'une aurait tendance à « institutionnaliser » et l'autre à faire agir dans une dualité illégitime. Ontologiquement, en effet, le monisme prend du *mónos* la distance créatrice d'un espace entre la connaissance et le connaissant, entre la manifestation et le manifesté : *dualiste dans le contenu, il est moniste dans la forme* -ce qui a permis ses nombreuses répétitions historiques- *qui en détermine le « champ » de séparation*. De cette manière, le monisme devient « ontologique » ou

13 Nous pouvons remarquer que, de ce point de vue, le lien substance-attributs spinoziste ne serait pas, pour Henry, un des meilleurs exemples du monisme ontologique. Du moins, Henry ne le prend pas en considération. Ce qui est, pour le moins, étonnant, si le système de Spinoza se configure aujourd'hui comme l'un des meilleurs exemples de « monisme ».

14 Le legs de cette critique (ou mieux ce qu'il en reste...), c'est de comprendre justement ce qui peut demeurer de *non*-dualiste dans un *non*-monisme. Ce qui est difficile à aborder dans la réflexion henryenne, qui s'orientera de plus en plus dans le sens d'une duplicité de l'apparaître (thématisée dès 1963, mais présente massivement dans *Phénoménologie matérielle* (1991), c'est justement ce manque d'écart, malgré une duplicité renouvelée (qui pourrait comporter, paradoxalement, le risque de se retrouver dans un dualisme sur la base d'une « monité » – un *mónos* élu à principe – toujours à l'œuvre). Ce paradoxe peut être résolu, croyons-nous, en partant du sens ontologique de monisme, à travers le concept de « distance », qui serait le seul à pouvoir permettre un véritable dualisme, alors que celui henryen serait un dualisme de subordination ou fondation de deux réalités hétérogènes, dont l'une est soumise à l'autre.

(comme Henry le dira par la suite) «phénoménologique», puisque *l'être* qui apparaît doublement (sujet et objet, conscience et chose, être et étant) semble déterminé d'une seule manière – autrement dit, selon *un seul* mode de manifestation qui n'arrive pas à se fonder sur un présupposé phénoménologique cohérent. Le terme *mónos* révèle que *ce qui apparaît dans ce mode d'apparaître excède ses possibilités: la distance, l'ek-stase ne font qu'engendrer deux «réalités» séparées qui n'ont rien à voir avec ce qui rend possible leur «être», le mode de manifestation qui devrait les tenir ensemble.*

Historiquement, le monisme se configure comme le *mónos* qui a été le seul mode d'interprétation de l'être (un seul mode pour un dualisme de base). Mais de quel dualisme parle-t-on, et d'un dualisme propre à quel type de pensée? Il semble qu'il ne s'agit ni de Kant, pour qui l'objet n'est connu qu'à travers les formes pures *a priori* du sujet; ni de Hegel, pour qui le sujet et l'objet sont pris dans la relève du Concept; ni de Heidegger, où le *Dasein* apparaît déjà pris dans le rapport d'interprétation, d'être-situé et de compréhension portant sur le monde. De surcroît, toutes ces positions se sont toujours présentées comme un dépassement des *dualismes* issus de Descartes, à savoir d'un penseur dont Henry se réclame expressément. La réussite de la critique du monisme dépend, encore une fois, du fait que le monisme est clivage, écart, ek-stase; mais le «sens» du monisme implique, du point de vue ontologique et phénoménologique, une *contradiction*, puisqu'il repose sur un mode de phénoménalité qui est séparation de *deux* réalités. Le monisme est dualisme; l'ek-stase ne peut rendre compte de son mode d'être et d'apparaître – ce qui, d'un point de vue phénoménologique, où l'être est reconduit à l'apparaître, est le comble de la contradiction. En ce sens, nous nous risquons à affirmer que l'«élucidation du concept de monisme» proposée par Henry constitue non pas seulement une critique d'une position philosophique, mais s'offre aussi comme *un modèle (un paradigme) de critique phénoménologique*. Ce qu'elle vise n'est pas l'examen d'un phénomène déterminé ou d'une modalité de phénoménalisation, mais la «structure» du phénomène: *la «logique» qui s'instaure derrière une phénoménalité moniste est contradictoire par rapport à ce que cette phénoménalité pose*. Si «principe de non-contradiction» il y a en phénoménologie, il devrait adopter cette forme, puisque le monisme, de cette manière, donnerait un apport *ontique*, et non pas ontologique, à la compréhension de la phénoménalité. «Ontologie»

et «phénoménologie» se correspondent mutuellement pour Henry en 1963: les deux doivent viser ce qui permet la manifestation du phénomène, sans contenu ontique particulier. L'être ne peut donc se distinguer de l'étant que s'il se garde de toute «contamination» de celui-ci. En créant une dualité «ontique», concernant deux étants (sujet-objet, conscience-monde, etc.), et octroyant à la phénoménalité le seul «mécanisme» de constitution des deux pôles d'étants, le monisme se prive de pouvoir interroger cette «constitution» même. On voit ici pourquoi, pour Henry, le *Sein* de Heidegger n'a pas vraiment congédié la *Setzung* idéaliste et la *Vorstellung* kantienne. Les trois sont encore en dette envers l'*Abgrund* de Böhme. Ce fondement abyssal, qui est l'origine de la transcendance, Henry l'appellera «ek-stase»; cette même critique sera répétée dans la critique de l'intentionnalité propre à l'intuitionnisme eidétique husserlien.

Le «sens» de la critique du monisme consiste donc moins à vider une boîte de Pandore, qu'à montrer l'inanité de la démarche moniste elle-même. De cette manière, toute tentative qui ne prend pas en compte cette critique révèle une *contradiction* entre ses principes et son but, et sera donc laissée à sa propre répétition continuée et stérile. La thèse henryenne de la contradiction propre à la dualité moniste indique que cette tradition est vouée à l'épuisement: celui-ci apparaît de manière emblématique dans la phénoménologie heideggérienne, qui a retrouvé un concept pur de l'*ek-stase*, d'abord dans le *Sinn vom Sein* (comme rapport au monde), ensuite dans la *Lichtung* (comme béance originaire) et enfin dans l'*Ereignis* (se dédoublant toujours en *Ent-eignis*). De ce point de vue, il est clair que Heidegger a pu indiquer plus que tout autre la voie pour sortir de la contradiction. Toute l'histoire de la pensée occidentale n'aurait été que l'histoire des modifications de ce paradigme – modifications de la structure du champ venant se surajouter à ce que Henry désigne comme «l'essence de la manifestation». L'*aporie du monisme* «présuppose, comme condition de l'acte d'éloigner qu'il accomplit chaque fois, un éloignement plus originel, à savoir l'événement ontologique qui fait surgir l'horizon vers lequel et à l'intérieur duquel des actes concrets d'approche ou d'éloignement peuvent avoir lieu en fait» (*EM*, p. 77). C'est à travers ce concept d'un «intérieur de l'horizon» qu'un approfondissement du monisme s'avère fécond: l'intérieur de l'horizon est le déploiement *ek-statique* du monisme, la non-essence foncière, l'«aliénation». Or, comment une monstration

peut-elle être non-moniste, ne pas montrer justement *ce* qu'elle montre ? Tel est le passage du « sens » de la critique du monisme (sa *pars destruens* dégageant un nouveau chemin de pensée) au « fondement » de cette critique : à la *pars construens*, qui sera rendue possible par une véritable « phénoménologie du fondement » (EM, p. 259).

II. Fondement du monisme

De l'aliénation à l'autonomie de l'essence : le fondement

« *L'aliénation est l'essence de la manifestation* » (EM, p. 87). De la « manifestation », non pas de la « révélation » (EM, p. 52) : cette dernière est l'essence elle-même – l'essence (la « véritable » essence) ontologique et phénoménologique de la manifestation. « Le fait que le fondement soit un « phénomène » au sens d'une « révélation », est *ce qui confère à ce fondement sa réalité en lui donnant le moment de sa présence* » (EM, p. 52). L'aliénation comme « essence » est ce qui interdit au monisme de comprendre son essence *réelle* : une essence non productrice d'un déchirement entre deux pôles ontiques (« l'intérieur de l'horizon »). Or, l'introduction du terme d'« aliénation » aide-t-il à comprendre davantage la « suppression » de l'essence ? N'a-t-il pas au contraire la mission de révéler l'impossibilité d'unir deux pôles séparés, l'impossible *mónos* du faire-voir, fondé justement sur le « déchirement et la division » (EM, p. 89) – et donc *assumant, de droit*, ce dualisme ? Ce *mónos* ne risque-t-il pas de caractériser la seule « unicité » de la conception de la phénoménalité dans l'histoire de la philosophie ? Le monisme aurait-il alors une signification purement historique, s'il assume son manque de fondement, comme chez Schelling ou même chez Heidegger ? La réponse de Henry est formulée ainsi : « la réalité n'est réelle qu'en tant qu'elle est à la fois elle-même et autre qu'elle-même. [...] l'aliénation ouvre et définit le champ de l'être, c'est une structure ontologique ultime. La suppression de l'aliénation ne saurait avoir une signification ontologique. L'aliénation est bien plutôt posée et maintenue dans une telle suppression comme *le phénomène ontologique originnaire qui la fonde et la rend possible* » (EM, p. 87-88, nous soulignons). *L'aliénation* est l'essence du dualisme moniste puisque c'est par l'*aliénation* – principe phénoménologique du monisme – que le monisme se « dualise » : c'est par cette « essence » aliénante que s'accomplit, pour Henry, un « fonder ». Que signifie cette

réponse? Qu'indique-t-on par le verbe «fonder»? Henry ouvre ici le cadre de son alternative au monisme, qui consiste en une radicalisation du «mónos» du monisme ontologique, mais sans engendrer de dualité. Même sans écart, la phénoménologie du fondement pourrait être, *en apparence, un monisme plus moniste que les monismes ontologiques*. Pour ce faire, il devrait radicaliser phénoménologiquement un concept spinoziste, «l'unité de la Substance», entendue cette fois-ci comme ce qui, en manifestant quelque chose, révèle en vérité cette révélation¹⁵.

La réfutation du dualisme moniste ne concerne pas le monde compris comme l'autre du processus de phénoménalisation, mais, pour utiliser une expression du Marx, la *réalité de la réalité du monde*; à savoir, ce milieu où la philosophie de l'ek-stase doit «reposer» afin d'être possible. Henry arrive ainsi à renverser ce qui demeure implicite dans l'aliénation: si elle voulait reposer sans s'en rendre compte sur la dualité et sur l'accès à l'altérité, elle ne parviendrait pas à se comprendre elle-même. On pourrait néanmoins se demander si elle le voulait. En tout cas, le monisme n'est rien d'autre qu'une philosophie qui pense que cette distance comme pouvant se tenir en elle-même à travers un dédoublement de deux pôles d'altérité. Ce «se tenir en elle-même» signifie: sans demander un fondement qui lui soit préalable. Ce que l'histoire du monisme nous révèle alors, c'est que le monisme a une signification profonde. Henry l'interprète comme sa fonction instructive, et peut-être comme une sorte d'étape nécessaire. Pensons par exemple au surgissement du concept

15 Le différend qui sépare Henry par rapport à Spinoza, c'est à la fois 1) l'orientation cartésienne et husserlienne du Commencement, et 2) la coïncidence de ce «mónos» avec la phénoménalité, maintenant identifiée à «l'ego». Concevoir la phénoménalité comme «à même de soi» à la manière de Henry, ce n'est donc proprement pas adopter un nouveau pré-supposé moniste, mais, si «l'essence de la manifestation doit pouvoir se manifester [se montrer]» (*EM*, p. 164), cela consiste à envisager *une subordination hiérarchique* du sens du monisme (l'aliénation comme essence) à cette révélation *fondamentale*. La phénoménologie de la vie commence dans la «monstration» même, comme *sentiment de soi* (avec lequel coïncide la manifestation du se manifester, comme un «soi» et un «intérieur» phénoménologique: comme une *révélation*). De ce point de vue, la «révélation» n'a rien d'une substance, puisqu'elle est de part en part phénoménologique. Il faut l'aborder différemment: c'est l'idée de «réalité» et de «fondement» qui finissent par caractériser de manière décisive la critique du monisme, en se configurant comme un *hyper-monisme* de fond.

de « conscience ». Mais alors, comment penser la distance ? Comment penser la rencontre de l'altérité, pourtant incontestable : je regarde cette fleur, je parle à cette personne, je suis assis sur cette chaise... comment un « fondement » peut-il prétendre répondre à l'altérité que je rencontre ? La *pars destruens* de la position henryenne a montré l'unité substantielle du modèle de la manifestation dans l'histoire de la philosophie (à peu d'exception près : Eckhart, Descartes, Marx, Kierkegaard – et peut-être Spinoza...) et la dualité qui la traverse, pour autant qu'elle est un processus d'aliénation de l'essence, à savoir un fondement qui se désiste de sa condition fondatrice, tout en étant « créateur » du milieu de visibilité où se révèlent des contenus ontiques (comme celui idéaliste de « conscience » et d'« objet »). Mais, sa *pars construens* est restée ici encore à titre de projet et d'esquisse.

Il est important, avant tout, d'entendre la nécessité d'affirmer *l'autonomie* de l'essence de la manifestation comme « fondement ». C'est selon une telle *priorité* que celui-ci pourra enfin bouleverser la dualité. Et la phrase qui caractérise le mieux le fondement est aussi celle de sa définition : « l'être doit pouvoir se montrer » (*EM*, p. 50). Ce « doit pouvoir se montrer » n'est, toutefois, rien d'autre que la manifestation de l'essence dans son essence (« révélation »). Elle n'est pas une théorie générale de la « séparation » ; elle n'est pas une construction du dédoublement ontologique ; elle n'est pas une ouverture à la polarité des étants. Elle est le phénomène de la phénoménalité elle-même, le se-montrer de l'être. Qu'est-ce que finalement que l'être ? Il est tout ce qui est et, en même temps, ce qui creuse la dualité. Il est l'un et l'autre, assimilé maintenant au fondement qui leur donne une assise phénoménologique. Le dédoublement de l'être n'est qu'apparent : l'ek-stase trouve sa certitude dans le fondement de la phénoménalisation originaire, qui a la structure du fondement. Et toutefois, le fondement paraît rendre nécessaire une autre dualité : entre le fondement (le mode de révélation originaire) et le fondé. Ce dernier renferme toute l'altérité : *et* l'étant mondain, *et* (surtout) le mode de phénoménalisation qui doit le mettre à disposition selon un « faire-voir » qui inclura nécessairement de l'aliénation. Mais cette aliénation n'est pas réelle du point de vue ontologique et phénoménologique, puisqu'elle *s'explique* et *se montre* sur la base d'une phénoménologie plus originaire.

L'essentiel de la position henryenne face au monisme est ainsi dégagé. Mais comment le fondement évitera-t-il de retomber dans

une dualité? Malgré son avancée décisive, il s'avère que *Henry se trouve toutefois obligé d'affirmer l'autonomie de l'essence* contre le savoir ek-statique. Si cette autonomie garde une validité dans le dépassement hyper-moniste du monisme, elle dit que la phénoménalité immanente (d'un « je », d'une ipséité qui puisse s'éprouver), doit reconduire à soi la phénoménalité ek-statique, qui n'a été critiquée qu'en mettant en lumière son impossibilité à se tenir en elle-même (ce qui nous est apparu comme un hyper-monisme). Mais, afin d'éviter tout dualisme et ne pas retomber dans une impasse moniste, elle est aussi obligée *de reconduire le phénomène au sein d'une structure de « fondement »*. Ce terme, présent tout au long de l'œuvre de 1963, renferme le sens et les difficultés d'un dépassement concret de la dualité moniste. Le fondement devient essentiel au fondé, sans que ce dernier puisse se considérer comme possible sans l'autre, puisque « l'essence du fondement » est « révélation originaire immanente » (*EM*, p. 53). Dans cette fondation, il n'y a pas d'écart ou de distance qui soit possible (si l'écart comme tel est le propre de la modalité qui se trouve fondée), ni de « création », ni de « formation », ni de « projection », ni même de « constitution ». Comme il le disait à propos de Spinoza, « l'unité ne résulte nullement d'une subordination de l'objet et de l'étendue à l'activité d'une conscience qui les dessinerait »¹⁶.

Nous nous trouvons face à la partie la plus mystérieuse et la plus décisive pour la cohérence de la phénoménologie henryenne et pour le dépassement vers un non-monisme¹⁷ qui surgira d'avec le thème de l'« affect », de la « vie », puis dans les œuvres suivantes, du « travail », de l'« impression », de l'« Archi-Soi ». Notre propos consistera ici à jeter quelques lumières sur la façon dont la réussite de la critique du monisme reste tributaire d'une difficulté à fonder le monisme lui-même, plutôt que de se limiter à un simple commentaire de la position henryenne. C'est au « fondement » que revient la tâche de constituer le lien de l'essence et du monisme. En son sein, réside le mystère qui peut permettre la compréhension du passage de la phénoménalité immanente à la phénoménalité transcendante. Mystère propre à la phénoménologie de la vie, qui, à travers la fondation, *ne prétendra pas nier le monisme*,

16 Henry M., *Le bonheur de Spinoza*, Paris, PUF, 2004, p. 45.

17 Il demeure la possibilité d'une hyper-monisation de l'essence de la manifestation : mais elle reste, du point de vue henryen, un non-monisme, puisque tout monisme, pour être tel, ne peut qu'être traversé par la dualité.

mais envisager comment il « régit » un mode de révélation non-moniste, en s'en tenant à une phénoménalité « ipséisée » : celle de l'ego. L'auto-contradiction du monisme entraîne ainsi la nécessité du fondement, à savoir la monstration d'une fondation de l'ek-stase. *Le fondement renferme dans un « lien » de fondation la positivité phénoménologique du sens de la contradiction du monisme.*

Le fondement de l'ek-stase

Axée sur sa venue au phénomène, la phénoménalité n'est pas seulement séparable d'une phénoménalisation ek-statique, mais elle possède également le caractère dynamique du rapport entre phénoménalité *immanente* et *transcendante* (ou ek-statique) – rapport explicable par la fondation de l'une sur l'autre. Nous voyons, par ailleurs, qu'il faut bien que cette essence soit montrée radicalement et que dans cette autonomie et cette originalité résident le présent et le futur de la problématique de Henry et de sa critique. Autrement, cela reviendrait à dire de nouveau avec Schelling, peut-être le meilleur lecteur de la *forma mentis* moniste de son temps que « la dualité est la condition de toute conscience », et que cela ne poserait aucun problème. Une requête de fondement pourrait être vue comme arbitraire, car *le fondement serait ici l'écart, le rapport*. Henry n'a nullement la volonté d'effacer l'ek-stase comme un fantasme. Son intention, c'est de la reconduire à un non-dualisme : de priver le monisme de toute ontologie aliénée, de toute distance. Or, Henry nous dit précisément que *le rapport ne peut fonder aucun rapport*, car le rapport est aliénation, distance. Mais nous ne pouvons pas non plus accepter ce passage, si nous ne l'avons pas *fondé* phénoménologiquement. Ni la question de l'ipséité, ni celle de la réception de l'horizon, ni celle de l'ego ne peuvent nous venir en aide. Le phénomène originaire, qui est chez Henry l'apparaître même (la phénoménalité pure), ne doit pas être assimilée à un monisme qui, comme le disait Wolff, n'admet qu'« un seul type de substance ». Autrement, dans la pure référence à une condition absolue, nous rentrerons dans une nouvelle forme de monisme, où la « révélation » ferait place à ce qui auparavant était la « matière ». Dans l'œuvre de Henry, ce qui permet d'éviter cette rechute, c'est la structure interne de l'immanence comme affectivité, *dans l'enjeu de la singularisation de la dynamique même de l'affectivité*, en tant qu'elle se produit dans un affect particulier. Mais la structure affective devrait

arriver à montrer phénoménologiquement la fondation du processus d'éloignement : l'aliénation doit être phénoménologiquement légitimée par la phénoménalité immanente. La duplicité de l'apparaître se dédoublant en deux modes hétérogènes doit être tirée au clair selon la modalité de leur lien de « fondation ».

Nous ne pouvons suivre totalement Henry sur ce point. Le caractère saillant du fondement ne réside pas dans son être-fondement, mais dans son être-*fondation*. De ce point de vue, l'« autonomie » de l'essence a un caractère paradoxal. Si la structure de l'essence est d'être une fondation, en effet, *la structure qui semble étrangement la plus éloignée de la fondation est justement celle de l'autonomie, de la réceptivité et de l'affect*, qui semblent être passifs. Mais en raisonnant de cette manière nous nous montrerions monistes, car c'est précisément sur ce point que se déploie un *deuxième moment* de la critique henryenne du monisme, le plus décisif. Il porte sur l'inconsistance de la position moniste mais aussi sur les résultats d'une théorie du Commencement (à savoir de l'originaire et du « nouveau » mais aussi du non-dialectique, du non-historial, de la totalité de ce qui constitue les conditions de l'apparaître dans son apparaître même). À cela est dédiée la deuxième section de *L'essence de la manifestation* qui a justement pour titre la « répétition de l'élucidation du concept de phénomène », comme s'il fallait reprendre à nouveaux frais la question de l'apparaître du phénomène pour que l'on puisse déduire à partir de là une phénoménologie non-moniste et enfin dégager la définition des deux domaines, l'immanence et la transcendance. S'il a fallu d'abord démonter le monisme à partir de ses propres bases, maintenant il doit être question de s'attaquer à sa plus grande insuffisance : le manque d'une autonomie de son Fond – et c'est cette reconquête qui pourrait dégager le domaine de la phénoménalité d'un occupant illégitime : la volonté de l'aliénation d'être l'essence de la manifestation. Le regretté Y. Yamagata disait que la refonte de la philosophie rendue possible par la phénoménologie de Henry ne consiste en rien d'autre qu'à faire que cette rose soit la rose que je regarde, et que ce moi qui la regarde soit bien ce moi qui la regarde – que l'immanence et la transcendance sont faites pour rester là, chacune avec sa phénoménalité propre¹⁸.

18 Yamagata, Y, « Une autre lecture de *L'Essence de la manifestation* », *Les études philosophiques*, n° 2, 1991, p. 173-191.

Nous ne cachons pas toutefois une difficulté propre à la dichotomie de «l'apparaître double». Il est clair que le propos de la critique du monisme était de *dérealiser l'ek-stase*, de la priver de sa réalité, de son fondement, de la rendre insuffisante à elle-même. Mais, si la fondation s'effectue dans une position non-moniste (n'incluant pas un dualisme ontologique), il reste encore à concevoir la possibilité de «fonder» ce qui les différencie. Comment, l'immanence peut-elle rendre possible la transcendance qui n'est certes, au sens strictement phénoménologique, ni l'un de ses attributs, ni l'un de ses modes (à la manière de Spinoza)? L'une est dépendante de l'autre; il reste, même intuitivement, difficile de comprendre une fondation immanente d'une distance qui paraît essentiellement hétérogène, et l'est aussi explicitement dans les textes henryens. Henry, au sujet d'une discussion sur la «déchéance» du §43 de Heidegger¹⁹, (et d'une discussion plus élargie sur le problème de la justification de la réalité externe), souligne que ce qui est à éviter absolument lorsqu'on critique l'ek-stase serait d'envisager une unité entre un intérieur et un extérieur: «l'idée même d'une démonstration de la réalité du monde extérieur implique la méconnaissance de l'essence originaire du monde comme tel. Celle-ci est confondue avec la totalité de la réalité intramondaine. C'est cette dernière qu'on cherche [dans un monisme kantien-heideggérien] à fonder, et cela en montrant que la vie psychologique et intérieure de la conscience n'est possible que dans sa connexion avec les objets extérieurs dont l'ordre objectif constitue le seul fondement assignable à l'unité, comme à la distinction, des événements intérieurs»²⁰. Il faut donc fonder ce mode de pensée, fonder le rapport au monde déjà traversé par une dualité. La fondation est ce qui sous-tend la validité de la thèse henryenne, déjà présente *in nuce* en 1963 et approfondie par la suite, de l'apparaître double (l'immanence et la transcendance): mais,

*sans un dégagement onto-phénoménologique de la «fondation», l'hypermonisation henryenne impliquerait un nouveau dualisme, et donc retomberait elle-même dans la critique moniste*²¹. La fondation est ce qui

19 *Sein und Zeit*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1927.

20 *EM*, p. 123, les crochets sont à nous

21 «Onto-phénoménologie» ne veut dire rien d'autre qu'une étude du *phénomène de l'être* dans leur rapport d'immédiateté. Le point à soulever, c'est que cette «immédiateté» se tient dans les limites d'une fondation, qu'il

montre que le fondement présente son rapport au fondé – la transcendance et le contenu ontique qu'elle révèle – comme un non-dualisme.

Pour revenir à la dernière citation, le monisme ontologique qui, à travers une même conception de l'être, se dédouble en deux pôles d'étants, révèle que la réalité externe (ou même une réalité interne psychologique), en tant que contenu ontique, reste impossible, voire inutile, à justifier. Ce serait donc toute pensée de la transcendance qui perpétue une instance fondative impossible à réaliser. Car c'est le deuxième apparaître, la transcendance, qui semble poser problème pour la compréhension d'une continuité fondatrice, d'une dépendance de l'immanence: comment le fondement peut-il, par sa fondation, donner de la réalité à l'ek-stase? Ne doit-on pas penser le fondement *exclusivement* sous l'égide de sa *fondation*: d'abord dans la perspective d'une relation rendue possible par un fondement affectif, et ensuite en découvrant le lien de dépendance hiérarchique à l'apparaître toujours affectif auquel est soumis le sens de l'être, et enfin saisir la fondation dans le sens encore immanent du dépassement que l'affectivité permet du simple donné ontique, le mouvement du «se rapporter à» (*EM*, p. 316)? N'est-ce pas *dans la fondation, et non pas dans le fondement, que réside le sens du monisme? La fondation n'est-elle pas le fondement du fondement?* Henry nous permet de dépasser la tradition. La philosophie n'a jamais osé aborder la question d'une fondation du phénomène de l'être, mais elle s'est toujours interrogée sur la possibilité d'un fondement ultime ou bien sur la possibilité d'une phénoménologie fondamentale de l'être. Cette distinction a ouvert les voies de la métaphysique ou de l'ontologie, que Heidegger paraît avoir séparé à jamais. Nous pensons nous trouver face à une nouvelle ouverture de la philosophie qui échapperait à cette dichotomie: cette onto-phénoménologie du fondement, approfondie dans cette perspective de son pouvoir de fonder. Il reste que, si l'auto-contradiction du monisme demande un fondement capable de sauver l'ek-stase, c'est à partir de cette réussite ou de cet échec de la fondation que le monisme pourra être réellement possible – ou se perpétuer sous la forme d'un bavardage infini.

est nécessaire (en allant au-delà de Henry, bien que cette contribution ne puisse pas y parvenir) de tirer au clair.