



WOJCIECH STARZYŃSKI

Le cartésianisme de *Philosophie et phénoménologie du corps* de Michel Henry – entre cogito affectif et cogito intellectualiste

The Cartesianism of Michel Henry's *Philosophy and phenomenology of the body* – Between the Affective Cogito and the Intellectualist One

ABSTRACT: In this paper I intend to focus the main points of the interpretation of Descartes offered by the early Michel Henry in his book *Philosophy and phenomenology of the body*. Henry's „Cartesian way” took shape as part of its dialogue with Maine de Biran. Henry assumes the Cartesian cogito as essentially affective, a thesis which was already accepted by Descartes himself, but has been obscured by his intellectualist and objectivist attitude. In explaining the affective pattern of the cogito in contrast to Merleau-Ponty, Henry denounces the Cartesian doctrine of the union of soul and body, since, far from saving the corporeal nature of the subjectivity, condemns the cogito to its objectification.

KEY WORDS: Michel Henry • Descartes • cogito • affectivity • union of soul and body

La pensée phénoménologique de Michel Henry ne se résume pas à la seule description des phénomènes, puisqu'elle s'élabore également largement dans un dialogue, souvent polémique, avec d'autres phénoménologues et avec la tradition de l'histoire de la philosophie. Mais alors qu'il entre en débat critique avec Husserl et Heidegger, Henry méconnaît curieusement les avancées des autres phénoménologues français dont il ne discute finalement que rarement. Avançons cependant ici l'hypothèse que cette confrontation manquée survient malgré tout, de manière indirecte, dans le cadre de son interprétation phénoménologique de l'histoire de la philosophie où, comme la plupart des phénoménologues, et suivant en cela le «poème historique» de Husserl¹, il

¹ Cf. J. Greisch, *Descartes selon l'ordre de la raison herméneutique. Le «moment cartésien» chez Michel Henry, Martin Heidegger et Paul Ricœur*, «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», 73 (1989), p. 532.

accorde une place centrale à Descartes et à Kant. Henry développe son interprétation de Descartes la plus connue dans *Généalogie de la psychanalyse*, y interprétant le *cogito* comme un *videre videor*². Il y rapproche le *cogito* de la *Méditation II* de la subjectivité affective décrite par Descartes dans son texte tardif des *Passions de l'âme*. Jean-Luc Marion en tant que phénoménologue et historien de la philosophie, spécialiste de Descartes, a en quelque sorte validé cette interprétation³, et s'est même fondé sur elle pour défendre l'idée d'un accomplissement du *cogito* cartésien dans la passion de la générosité. Cette thèse aurait résolu bien des problèmes du cartésianisme, et en particulier celui de la conformité du *cogito* théorique et du *cogito* pratique, en éclaircissant et dégageant l'importance et la signification propre de la doctrine cartésienne de l'union de l'âme et du corps. Mais en dépit de sa lecture très détaillée et positive des textes cartésiens, il semble que dans sa *Généalogie de la psychanalyse* Michel Henry n'entre volontairement pas en détail dans le texte des *Passions* et ignore quasiment les textes décisifs pour la détermination de la subjectivité corporelle et affective chez Descartes, comme la *Méditation VI* ou les lettres à Elisabeth. Tout en assumant, et en modifiant également à sa manière, l'interprétation de Henry, J.-L. Marion mentionne en passant que celle-ci était déjà esquissée dans *l'Essence de la manifestation* parue en 1963⁴. Nous voudrions ici aller plus loin dans l'examen de la première version du cartésianisme henryen, en nous référant à un texte paru deux ans plus tard, en 1965, mais dont la rédaction était achevée dès 1949: *Philosophie et phénoménologie du corps*.

Un tel choix peut se justifier par les intentions mêmes du jeune Henry qui souhaitait par cet ouvrage promouvoir la pensée de Maine de Biran, considéré comme un précurseur de la phénoménologie de l'immanence, et présenté par lui comme «unique héritier du *cogito* de Descartes»⁵. Cela pourrait laisser supposer que la réflexion de Henry sur Descartes s'est élaborée initialement dans le cadre de son interprétation de Biran. Le contexte historique bien particulier pourrait venir en renfort de cette hypothèse: le travail de Henry a en effet été rédigé en 1948–49, alors même que Merleau-Ponty prononçait un cours (en 1947–48) sur l'union de l'âme et du corps chez Descartes, Malebranche, Maine de Biran et Bergson, valorisant ainsi

² Cf. *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, chapitre I–III, p. 17–123, Paris 1985.

³ J.-L. Marion, *Générosité et phénoménologie. Remarques sur l'interprétation du *cogito* cartésien par Michel Henry*, «Les Études philosophiques», n° 1 (1988), p. 51–72; repris dans *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*, Paris, PUF, 1991, p. 153–188.

⁴ *Ibidem*, p. 168 note 13.

⁵ M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne* (plus loin sous l'abréviation *PhC*), «Avertissement à la seconde édition», Paris 2003³, p. V.

phénoménologiquement lui aussi la pensée biranienne en la mettant sur l'axe cartésien⁶. Si Henry a tenu à préciser dans l'«Avertissement» que «le contenu de ce premier travail ne doit rien aux recherches contemporaines de Merleau-Ponty, que j'ignorais à cette époque»⁷, cela ne nous empêchera cependant pas de comparer les deux entreprises.

C'est donc par la présentation de la pensée de Maine de Biran que Michel Henry formule son premier cartésianisme. Ainsi, partant de l'aperception interne transcendantale et faisant du cartésianisme la «doctrine mère», Maine de Biran a développé une phénoménologie ontologique du cogito, soulignant selon Henry que dans le cogito il y va de «l'unité phénoménologique de l'être de l'ego et de celui de la subjectivité», ce qui signifie justement que l'expérience ontologique transcendantale est propre et constitutive à la subjectivité. Sur cet aspect fondamental du cartésianisme, Maine de Biran formule une objection qui, à première vue, peut sembler classique, en affirmant qu'en faisant de l'ego une substance, Descartes a commis l'erreur de substantialisme. Michel Henry précise néanmoins qu'il ne s'agit pas ici de l'objection classique qui refuserait l'attribution ontologique du cogito. Pour Biran, l'erreur tiendrait plutôt au passage illégitime de cet ego originellement éprouvé à son équivalent déjà posé et inclus dans l'espace ontique du monde. Bien évidemment, il ne s'agit pas non plus pour Henry de dénoncer la reconnaissance de l'être de l'ego, qui au contraire annonce véritablement le point de départ authentique de la phénoménologie. Sa critique concerne plutôt l'abandon par l'auteur des *Méditations* de la dimension phénoménologique de la subjectivité dans sa «profondeur infinie primitivement reconnue»⁸ qui se mesure par l'auto-épreuve affective de soi dans le cogito. Michel Henry fait donc sienne la critique biranienne en affirmant la nécessité du retour à la sphère primordiale de l'immanence atteinte dans le cogito. Notons par ailleurs que ce moment de glissement, où l'ego cogito devient chez Descartes une substance parmi d'autres substances du monde dont la cause et le fondement est un Dieu métaphysique, était pareillement au cœur de la critique adressée par Husserl à Descartes⁹.

⁶ M. Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson. Notes prises au cours de Maurice Merleau-Ponty à l'École Normale Supérieure (1947-1948)*, Paris 2002².

⁷ *Ibidem*.

⁸ *PhC*, p. 61.

⁹ Par exemple Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, §18-19; *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. G. Granel, Paris 1976, p. 91-95.

Dans une seconde objection, Biran, dont le but est de modifier le cartésianisme, reproche à Descartes le caractère statique et clos de la substance pensante dont l'activité se résumerait à ne prendre qu'un de ses différents modes cogitatifs. Biran constate chez Descartes l'absence de toute activité qui agirait directement sur le monde, le modifiant et accomplissant ainsi son acte en dehors d'elle-même. L'une des conséquences de cette lacune s'exprimerait chez Descartes par sa définition du mouvement comme une notion ne concernant que l'étendue et relevant donc de la transcendance. De la même manière, cette fois au niveau de la *cogitatio*, ce choix pousserait à donner tous les privilèges à la pensée pure, synonyme d'une abstraction totale du corps, dont le paradigme devient la pensée de type mathématique.

Selon Michel Henry, cette objection, qui plus est obscurcie par un certain nombre de philosophies anticartésiennes dites par lui activistes, peut susciter des malentendus¹⁰. Henry considère qu'en réalité, dans les deux cas, celui de la pensée pure mathématique et celui de l'activité modifiant le monde, il convient de replacer ces deux expériences là où elles se rencontrent, à savoir au sein de l'expérience transcendantale originaire du cogito. Prises sous cet angle, il ne s'agit plus que d'une seule et même subjectivité réalisant ses propres possibilités, lesquelles ont par ailleurs le même statut ontologique. «Le cogito biranien ne s'oppose nullement au cogito cartésien, il n'y a pas lieu d'opposer un «je peux» au «je pense» puisque, au contraire, toute l'analyse biranienne de l'effort a pour résultat unique et essentiel de déterminer cet effort comme un mode de la subjectivité elle-même»¹¹. A cet égard, Henry ne manque pas d'exprimer ses réserves sur le terme de «cogito pré-réflexif» utilisé, comme on le sait, par Sartre et Merleau-Ponty, et introduit par eux à la suite de la lecture du paragraphe 28 des *Ideen I* de Husserl. Henry tient pour impropre cette manière de revenir à l'originaire, puisqu'elle en vient à donner l'impression que la tâche de la phénoménologie ne consiste qu'à atteindre l'irréfléchi comme condition du réfléchi, alors que l'expérience transcendantale à laquelle se réfère d'une manière exemplaire Maine de Biran englobe toutes les possibilités de l'ego en les rendant toutes égales. «Il peut paraître, à bien des égards, que la pensée qu'a étudiée Descartes est une pensée réflexive, une pensée explicite d'objets [...]. Même s'il en était ainsi cependant, même si le cogito cartésien était un cogito réflexif, on devrait

¹⁰ „Dans cette opposition classique du cogito biranien au cogito cartésien ne réside cependant ni l'originalité ni la profondeur de la pensée de Maine de Biran. Bien d'autres philosophes, et d'abord ceux-là mêmes dont Biran se réclame explicitement – Schelling, Fichte, Cabanis, Destutt de Tracy – avaient déterminé la conscience du moi, non pas comme une représentation, mais comme un effort, une force, une vie, un acte”. *PhC*, p. 73.

¹¹ *Ibidem*, p. 75.

reconnaître que l'être de cette réflexion est identique à celui de mouvement»¹². Ce qu'atteste d'ailleurs Descartes lui-même, pour qui le cogito réflexif ou théorique équivalait à «je me promène»¹³.

L'étape à la fois la plus décisive et la plus complexe de tout ce débat avec Descartes concerne sa thèse de l'union de l'âme et du corps, qui semble d'une manière exemplaire rappeler l'expérience phénoménologique de la corporéité du sujet. Comme nous l'avons déjà remarqué précédemment, cette doctrine a curieusement été ignorée par Henry dans sa magistrale *Généalogie de la psychanalyse*, ce qui l'oppose clairement à Merleau-Ponty pour lequel c'est précisément avec la *Méditation VI* que Descartes devient phénoménologue de plein droit. Ce problème n'en apparaît pas moins comme essentiel dans *Philosophie et phénoménologie du corps* où Henry va jusqu'à interrompre temporairement sa lecture de Biran pour s'efforcer d'envisager de manière phénoménologique cette problématique cartésienne. S'attaquant directement au problème de l'union, Henry commence par y dénoncer «l'ambigüité foncière qui préside à la constitution de cette doctrine»¹⁴. Selon le phénoménologue de l'immanence, cette ambigüité consiste «à mélanger inextricablement les deux points de vue, à donner pour un fait ce qui n'est qu'une théorie, mais surtout, et d'une manière infiniment perfide, à inclure subrepticement la théorie dans l'énoncé et dans la définition même du fait»¹⁵. Le problème tient donc à une confusion qui ne serait pas assumée par Descartes comme étant propre à l'union de l'âme et du corps, mais qui trahirait une confusion au niveau même de sa pensée. Arrêtons-nous ici sur cette critique, pour le moins majeure, formulée par Henry. *Primo*, cette doctrine cartésienne n'est selon lui pas soutenable au regard de la propre pensée de Descartes – la *permixtio* des deux substances ne peut être pensable pour un philosophe qui les tient pour complètement hétérogènes. *Secundo*, ce qui est plus grave, Henry se pose la question de son statut phénoménologique. Si Descartes fait référence à un fait où l'ego s'éprouve comme corps, il ne peut s'agir dans ce cas que d'une expérience transcendantale interne «dont le contenu est lui-même transcendantal»¹⁶. Il faudrait donc en conclure

¹² *Ibidem*.

¹³ M. Henry l'admet dans la *Généalogie...*, p. 23 où il renvoie à la formulation du cogito des §§ 7–9 des *Principia*. Descartes y affirme à la suite de la discussion avec Hobbes que „*illa omnia quae nobis consciis in nobis sunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est hic quod cogitare. Nam si dicam, ego video, vel ego ambulo, ergo sum*” (*Ceuvres de Descartes*, éd. Adam et Tannery, Paris 1996 (l'abréviation AT), VIII, p. 7).

¹⁴ *PhC*, p. 191.

¹⁵ *Ibidem*, p. 192.

¹⁶ *Ibidem*, p. 193.

que Descartes reconnaît «à l'intérieur du cogito une zone d'existence *sui generis* qui semble être le règne de l'affectivité et se distingue assurément de la pure pensée du mathématicien»¹⁷. Mais la spécificité de l'expérience de l'affectivité se trouve ensuite interprétée par Descartes à travers un lien de causalité comme une influence du corps sur l'âme, ce qui signifie pour Henry le passage fatal «d'un fait à une théorie qui vise à l'expliquer»¹⁸. Loin de rester au niveau de la description phénoménologique à la première personne et de l'immanence remplie par l'affectivité, nous aurions donc affaire ici à une théorie survolant l'expérience et l'intégrant à l'espace transcendant mondain. Au bout du compte, la confusion dont parle Henry concernerait un corps initialement subjectif qui se trouve par la suite remplacé par un corps physique étendu. Descartes ne serait donc pas fidèle à son «pressentiment génial» du cogito affectif et en introduisant la doctrine de l'union de l'âme et du corps il abandonnerait définitivement l'attitude phénoménologique du cogito à la première personne. Cela se ferait au profit d'une pensée objectiviste à la troisième personne qui se limiterait dès lors à traiter «la nature physique et mécanique, un corps dont l'essence est l'étendue et qui est toujours soumis, sinon actuellement, du moins virtuellement, à la catégorie du *partes extra partes* qui rend inintelligible son prétendu mélange avec l'essence de la pensée»¹⁹. Paradoxalement, l'avancée phénoménologique de Descartes provoquerait donc une régression philosophique, la découverte initiale de la dimension affective se trouvant obscurcie et rejetée par la théorie causale qui tente de l'expliquer. Pour Henry, cette situation tient essentiellement à l'attitude intellectualiste de Descartes qui en réalité sous-tend l'ensemble de ses choix théoriques. C'est pour cette raison que l'affectivité, affirmée d'abord comme immanente à la subjectivité, se trouve ensuite dégradée comme «quelque chose d'inférieur qui ne saurait appartenir en tant que telle, à la pure essence de la pensée»²⁰. Cette infériorité de l'affectivité par rapport à l'*intellectus* se renforce par la suite avec le constat de la présence en elle d'un élément étranger à la pensée, à savoir le corps, le corps physique. Henry conclue: «l'union de l'âme et du corps n'est donc pas un fait, elle n'est pas

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*, p. 194.

²⁰ *Ibidem*, p. 196. J.-L. Marion indiquera à son tour que cette infériorité de l'affectivité peut se voir dans la définition énumérative du cogito par des modes (AT VII, 28) dans laquelle le mode 'sentir' est évoqué en dernier. Cf. *De surcroît*, Paris 2001, p. 104: «Le corps sentant serait antérieur et non pas postérieur à la *cogitatio*. La définition de la *res cogitans* y inclut certes bien la pensée sentant, mais au dernier rang», et aussi p. 123: «le sentir devient le mode originaire de la *cogitatio* et non plus son dernier, comme dans les définitions de la *res cogitans*».

non plus une nature primitive, si l'on veut bien entendre par là une région ontologique fondée sur un donné phénoménologique irrécusable; elle est une pure affirmation qui résulte de l'inaptitude de Descartes à comprendre que l'affectivité puisse appartenir à l'essence de la pure pensée»²¹.

La critique de Henry aurait pu s'arrêter là, mais le jeune auteur de *Philosophie et phénoménologie du corps* va plus loin, dénonçant cette thèse comme «absurde et perfide» et se proposant de l'infirmier, par une réflexion particulière sur le conflit inévitable, et en même temps dissimulé, entre affectivité et intellectualisme. C'est précisément cet intellectualisme qui a conduit l'auteur des *Meditationes* à aller jusqu'à nier l'existence d'une subjectivité essentiellement affective, non pas de manière explicite mais comme s'il semblait toujours l'approuver. Le privilège qu'il donne à la figure théorique du cogito décide d'une hiérarchie axiologique appliquée aux modes cogitatifs selon laquelle «la conception mathématique est estimée supérieure à la passion malgré l'identité de leur statut phénoménologique»²². Comment expliquer ce privilège donné à la connaissance de type mathématique? Pour Henry, ce ne sont pas les possibilités d'objectivation du monde ouvertes par cette méthode qui en décident avant tout – comme le croyait parmi d'autres Merleau-Ponty²³ – la première cause résidant plutôt dans «le pathos particulier de la certitude»²⁴. C'est ainsi que Henry explique pourquoi Descartes a méconnu le caractère englobant de l'affectivité en tant que telle, privilégiant seulement «une expérience affective qui était précisément celle qu'il cherchait, à savoir l'expérience d'une certitude élevée au-dessus de tous les doutes»²⁵. Il s'agit donc d'«un repos, une assurance, et comme une sorte d'extase à l'intérieur de cette assurance que Descartes avait tant cherchée»²⁶. Cette élucidation des «intentions secrètes du cartésianisme» permet de saisir pourquoi l'affectivité, vue comme une propriété essentielle du cogito, se trouve marginalisée. Michel Henry affirme cependant, en passant, que la

²¹ *PhC*, p. 197.

²² *Tbidem*, p. 198.

²³ Il faut préciser que Merleau-Ponty tout en critiquant l'intellectualisme de Descartes voyait tout de même dans l'attitude méthodique cartésienne une certaine phénoménologie de la perception dont les exemples privilégiés seraient la „géométrie naturelle” de la *Dioptrique VI* (AT VI, 137) ou l'analyse fameuse du morceau de cire de la *Meditatio II* (AT VII, 30–33); cf. W. Starzyński, «Phénoménologie de l'union de l'âme et du corps, le cas de Merleau-Ponty», in: B. Geistová-Čakovská, R. Karul, A. Tureková (sous la dir.), *Les Passions de l'âme. Actes de la XIX^{ème} Université d'été de l'Association Jan Hus Smolenice, 4–9 juillet 2010*, Bratislava 2010, p. 149–150.

²⁴ *PhC*, p. 199.

²⁵ *Tbidem*.

²⁶ *Tbidem*, p. 200.

dévalorisation cartésienne n'est pas complète puisqu'en dépit de l'attitude intellectualiste réductrice strictement adoptée par Descartes, il lui arrive de reconnaître la nature transcendantale des affections «lorsqu'il a dit [...] qu'il y a des joies et des plaisirs purement intellectuels»²⁷. Dans ce court renvoi au texte des *Passions de l'âme*, qu'il développera plus tard dans la *Généalogie de la psychanalyse*, Henry remarque que la joie dite «intellectuelle» s'extrait du cadre de l'union substantielle et désigne «les états affectifs où cette prétendue union ne joue, de l'aveu de Descartes lui-même, aucun rôle»²⁸. Ce qui est donc cette fois à expliquer, ce sont les raisons pour lesquelles Descartes distingue les affections pures de celles qui relèvent de cette union, interprétée comme un effet de l'action des corps physiques. A ce sujet Henry est d'avis qu'en dépit des apparences il ne s'agit pas ici d'une distinction de type ontologique, mais plutôt d'un conflit existentiel qui divise radicalement «notre vie affective qui est tantôt comme l'expansion et l'épanouissement même de notre existence propre, et tantôt, au contraire, comme l'expérience de notre dépendance, de notre finitude, de notre misère»²⁹. Cette scission du cogito se fonde alors sur ce que Henry appelle l'aliénation ontologique, c'est à dire phénoménologiquement le changement de statut de l'être originnaire du cogito au profit de l'être de l'étant intramondain³⁰. Descartes s'appuierait donc sur l'expérience de l'aliénation ontologique, fondant sur elle l'interprétation naturaliste qu'il formule dans les *Passions de l'âme*, à savoir, que les passions sont les effets du mouvement des esprits animaux, un mouvement descriptible dans les termes de la physique et dépourvu ainsi des significations apportées par des affections subjectivement éprouvées. Le caractère phénoménologique du primat de l'affectivité vécue à la première personne cède dans ce cas la place «aux projections de l'imagination grossièrement réaliste»³¹. Les conséquences de ce geste cartésien sont graves puisque les affections entièrement déterminées par la causalité mondaine «ruine[nt] toute science morale de l'homme» et ce faisant «l'homme n'est plus responsable de ses passions»³². Poursuivant sa déconstruction du

²⁷ *Ibidem*, p. 201.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Sur ce point Henry n'est pas loin de l'ontologie sartrienne et de sa distinction entre l'en soi et le pour soi, ce que confirme Henry dans *L'essence de la manifestation*: „Dans cet être-à-l'extérieur-de-soi, l'être-en-soi devient autre, il s'aliène et, dans cette aliénation se réalisent les conditions mêmes de sa manifestation. L'aliénation est l'essence de la manifestation. L'être qui se manifeste est l'être présent. L'essence de la présence est l'aliénation.”, *L'essence de la manifestation*, Paris 1963, p. 87.

³¹ *PhC*, p. 203.

³² *Ibidem*, p. 202.

dispositif conceptuel de Descartes, Henry prend ensuite en considération la possibilité d'une influence de l'âme sur le corps, recourant à nouveau à Maine de Biran et à sa théorie de l'action. C'est précisément dans l'expérience de la passion que l'on peut distinguer le fait originel de l'action qui se termine dans le corps sans se traduire par aucun changement dans son étendue, corps que Biran appelle organique, restant ainsi aux limites de l'expérience transcendantale du mouvement, ce qui reste impensable pour Descartes. Biran voulait affirmer ici, avec raison, que Descartes juxtaposait et finalement substituait le corps intérieurement senti et non représenté à une chose représentée dans son étendue. Dans sa doctrine de l'union de l'âme et du corps, Descartes le ferait cependant de telle sorte que le point de départ de la première personne, qui permet à Descartes de parler du «corps lequel par un certain droit particulier j'appellais mien»³³, se trouve abandonné et remplacé par l'adoption du «point de vue nouménal»³⁴ qui rend les deux substances égales dans l'espace homogène du monde. C'est ainsi que l'être originellement senti devient «une représentation de la volonté en soi» agissant sur le monde étendu des corps physiques.

La problématique cartésienne de la *Philosophie et phénoménologie du corps* se termine enfin par la critique de ce que Henry nomme le dualisme cartésien. Il faut d'abord signaler que cette notion subit chez Henry un changement important par rapport à son usage habituel, la critique ne visant pas la dualité des substances mais la doctrine cartésienne de l'union de l'âme et du corps. Henry approuve le dualisme cartésien de départ, marqué par la découverte du cogito dans son abstraction du monde, et le qualifie d'ontologique, ce qui est synonyme pour lui de «rapport transcendantal de l'être au monde». Mais il considère aussi que cet apport propre de Descartes à l'ontologie phénoménologique se trouve par la suite perdu et même détruit par la juxtaposition des deux substances pensante et étendue, résultant de l'insertion de l'ego dans le monde selon une nouvelle approche réaliste dont la thèse sur l'union est l'exemple le plus subtil. «Qu'on réfléchisse en effet, à la position singulière de la nature primitive de l'union, on s'apercevra que cette nature n'est rien de primitif» parce qu'elle présuppose «les deux natures dont elle est ensuite envisagée comme mélange»³⁵. Si donc Descartes lui-même avoue que l'union n'est pensable qu'en «usant seulement de la vie et des

³³ *Méditation VI*, AT IX, 60; «corpus illud, quod speciali quodam jure meum appelabam», AT VII, p. 75-76.

³⁴ Expression de Maine de Biran (*Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature*, *Œuvres de Maine de Biran*, éd. Tisserand, Paris 1932, p. 162-3, note 2) cité par Henry, *PhC*, p. 208.


³⁵ *PhC*, p. 211.

conversations ordinaires»³⁶, pour Henry cela ne signifie rien de moins qu'une étrange contradiction révélatrice de l'échec de la philosophie cartésienne. Henry va jusqu'à affirmer que cet échec est reconnu par Descartes lui-même qui à cette occasion conseille étrangement de cesser de philosopher, abandonnant ainsi définitivement sa découverte initiale de la phénoménologie de l'ego transcendantal s'auto-éprouvant dans l'immanence.

Pour conclure soulignons que Michel Henry dans *Philosophie et phénoménologie du corps* esquisse les traits essentiels de la version définitive de sa «voie cartésienne», marquée par l'événement de la découverte de l'affectivité comme essence de la subjectivité. Henry reprend ainsi, et en même temps concrétise, le schéma de l'interprétation husserlienne de Descartes qui postulait une découverte et son abandon immédiat. La partie critique de son débat avec Descartes est d'une certaine façon une déconstruction des objections traditionnellement soulevées, Henry partant de la critique de l'erreur de substantialisation pour aboutir enfin à sa propre définition de ce qu'est le dualisme cartésien. Curieusement, celui-ci s'exprime le mieux selon Henry dans la doctrine cartésienne de l'union de l'âme et du corps qui implique la juxtaposition du corps subjectif sentant avec son double aliéné placé dans l'espace du monde étendu. Si cette lecture est sans aucun doute faite à la lumière de la propre position philosophique déjà bien cristallisée du phénoménologue, c'est aussi une tentative de lire Descartes à travers ses impensés (à l'exemple de Heidegger), et avant tout à partir de sa décision de privilégier dans le cogito le mode de la *cogitatio* en limitant ainsi le primat englobant et vécu de l'auto-affectivité. Henry repère donc chez Descartes une tension et une concurrence entre l'attitude intellectualiste réductrice et la découverte de l'affectivité pure et constitutive de la subjectivité.

On peut cependant affirmer que l'interprétation henryenne de l'union de l'âme et du corps est elle-même réductrice quand elle considère comme relevant de l'étendue tout ce qui ne relève pas de l'affectivité pure. Si cela s'explique bien sûr par la pensée de Henry, cette interprétation ne rend cependant pas justice aux efforts faits par Descartes pour décrire le corps et le monde corporel non plus selon le modèle objectif de la *Mathesis universalis* mais à partir du sentir. Il est intéressant de signaler ici que Merleau-Ponty formule un diagnostic semblable à celui de Henry, dénonçant le dualisme cartésien et soulignant que l'échec de sa pensée se confirme par son conseil de ne plus philosopher. A la différence près cependant, que pour Merleau-Ponty le précepte de ne plus philosopher ne révélerait pas tant une tentative de dissimulation du point le plus faible du cartésianisme qu'un manque de

³⁶ Descartes, *Lettre à Elisabeth*, 28 juin 1643, AT IV, p. 692–693.

courage face au défi du développement d'une pensée post-méthodique qui mettrait inévitablement en cause la philosophie objectiviste de la méthode, déséquilibrant ainsi toute l'entreprise philosophique de Descartes³⁷. S'inspirant sur ce point de la pensée henryenne, J.-L. Marion recourt, dans sa phénoménologie de la chair, à la notion de l'union de l'âme et du corps cartésienne, mais cette fois de manière positive. Il l'entend comme «prise de chair, [qui] a rang de notion primitive, c'est-à-dire de nature simple (comme la pensée et l'étendue), irréductible et jamais obtenue par combinaison de ces deux premières, mais aussi originelle qu'elles, voire plus, puisqu'elle vint les couronner et rassembler»³⁸. Ce couronnement signifie pour Marion le dépassement de la métaphysique et donc aussi du dualisme des substances, accomplissant ainsi «la dernière réduction possible – celle du phénomène au donné»³⁹. Comment expliquer une telle divergence entre phénoménologues? Sans doute correspond-elle aux différences de leurs propres phénoménologies. Mais elle touche, aussi et surtout, à la possibilité de penser non seulement l'auto-affection comme essence de la subjectivité mais aussi l'hétéro-affection (et ce non pas sur le mode de conflit), idée que Henry n'aurait certainement pas approuvée. 

WOJCIECH STARZYŃSKI – dr, adiunkt w Zakładzie Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej IFiS PAN. Członek zespołu redakcyjnego „Archiwum”, korespondent naukowy na kraje słowiańskie “Bulletin Cartésien”. Specjalizuje się przede wszystkim w historii francuskiej filozofii nowożytnej oraz we współczesnej fenomenologii.

WOJCIECH STARZYŃSKI – Ph.D., Assistant Professor at the Institute of Philosophy and Sociology of the Polish Academy of Sciences, Department of the History of Modern and Contemporary Philosophy. Member of Editorial Staff of “Archiwum”, Scientific Correspondent for Slavic countries of “Bulletin Cartésien”. His research concerns mainly French Modern Philosophy and French Phenomenology.

³⁷ Merleau-Ponty: „il y a la vision qui a lieu, pensée honoraire ou instituée, écrasée dans un corps sien, dont on ne peut pas avoir idée qu'en l'exerçant, et qui introduit, entre l'espace et la pensée, l'ordre autonome du composé d'âme et du corps. [...] Cette vision de fait, et le „il y a” qu'elle contient, ne bouleversent pourtant la philosophie de Descartes. Etant pensée unie à un corps, elle ne peut par définition être vraiment pensée. On peut la pratiquer, l'exercer et pour ainsi dire l'exister, on ne peut rien en tirer qui mérite d'être dit vrai [...] C'est jusqu'ici qu'il faut pousser pour trouver chez Descartes quelque chose comme une métaphysique de la profondeur: car cette Vérité, nous n'assistons pas à sa naissance, l'être de Dieu est pour nous abîme... Tremblement vite surmonté: il est pour Descartes aussi vain de sonder cet abîme-là que de penser l'espace de l'âme et la profondeur du visible. [...] Tel est ce secret d'équilibre cartésien: une métaphysique qui nous donne des raisons décisives de ne plus faire de métaphysique”, *L'œil et l'esprit*, Paris 1964, p. 54–56.

³⁸ J.-L. Marion, *op. cit.*, Paris 2001, p. 123.

³⁹ *Ibidem*.