



HAL
open science

De l'hylétique à l'herméneutique : Henry et Ricœur face à Husserl

Claudia Serban

► To cite this version:

Claudia Serban. De l'hylétique à l'herméneutique : Henry et Ricœur face à Husserl. Jean-Sébastien Hardy, Jean Leclercq, Cyndie Sautereau. Paul Ricœur et Michel Henry. Entre héritages et destinées phénoménologiques, Presses universitaires de Louvain, p. 17-32, 2016. hal-03830235

HAL Id: hal-03830235

<https://hal.science/hal-03830235>

Submitted on 26 Oct 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Published in *Paul Ricœur et Michel Henry. Entre héritages et destinées phénoménologiques*, ed. Jean-Sébastien Hardy, Jean Leclercq and Cyndie Sautereau, Presses universitaires de Louvain, 2016, p. 17-32

De l'hylétique à l'herméneutique : Henry et Ricœur face à Husserl

Si les confrontations directes entre Ricœur et Henry portant expressément sur leurs projets phénoménologiques respectifs sont presque inexistantes, c'est surtout autour de Marx et de Freud que les deux philosophes français ont dialogué de manière explicite, et il est sans doute possible de reconstituer, à partir de ce dialogue indirect, les repères d'un débat qui se passerait de toute médiation. On peut en effet relever, en ce sens, une remarquable symétrie entre la réception henryenne de *l'Essai sur Freud* de Ricœur et la réception ricœurienne du *Marx* de Michel Henry. Le différend interprétatif qui s'y manifeste peut cependant être reconduit, comme nous essaierons de le montrer ici, à une différence de prise de position philosophique à l'égard de la phénoménologie husserlienne. C'est à la lumière du fait que le Husserl de Ricœur et celui de Henry ne se superposent pas que nous tenterons de ressaisir ici le sens et les visées de leurs entreprises respectives.

Cette « voie indirecte » s'impose comme incontournable dans la mesure où le dialogue frontal semble, en effet, avoir été perpétuellement différé. Un témoignage significatif de cet ajournement est le fait que, dans sa contribution au volume d'hommage à Ricœur *Sens et existence* (publié aux éditions du Seuil en 1975), intitulée « Phénoménologie de la Conscience. Phénoménologie de la Vie », Henry évite toute référence explicite aux travaux de Ricœur pour s'adonner à une clarification de la nécessité du « dépassement d'une phénoménologie de la conscience » dont le fil conducteur sera la critique adressée par Marx à l'idéologie¹. C'est par ailleurs dans une confrontation assez tardive avec *l'Essai sur Freud* de Ricœur (publié en 1965), à l'occasion du colloque de Cerisy tenu en août 1988, que Henry livre, au moins en filigrane, sa lecture et son appréciation de la démarche de Ricœur. L'enjeu de cet article publié en 1992 sous le titre « Ricœur et Freud : entre psychanalyse et phénoménologie » est de taille, car il s'agit, en analysant l'interprétation de Freud livrée par

1 M. Henry, « Phénoménologie de la Conscience. Phénoménologie de la Vie », dans *Sens et existence. En hommage à Paul Ricœur*, éd. par Gary Brent Madison, Paris, Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1975, p. 138-151, p. 139.

Ricœur, de statuer sur le profil de la phénoménologie qui se dégage de cette entreprise. C'est pourquoi il nous semble permis d'affirmer que dans le rapport de Ricœur à Freud se joue et se reflète également son rapport à Husserl, ce qui vaut pour Henry lui-même, dont la critique dans cet article porte sur le lien entre phénoménologie et psychanalyse que l'*Essai sur Freud* conduit à établir.

Phénoménologie et psychanalyse

Quel est, plus précisément, le dénominateur commun de l'approche ricœurienne de la psychanalyse et de la phénoménologie ? La force de la lecture de Ricœur – dont Henry loue la « puissance de structuration conceptuelle »² – est de dégager parallèlement à partir de Freud et de Husserl un même plaidoyer pour la nécessité du recours à l'herméneutique. Ainsi, tout d'abord, comme Henry le souligne, « c'est l'ultime échec de la phénoménologie husserlienne, incapable de résoudre son problème le plus propre, celui de la phénoménalité – plus précisément : du comment de la phénoménalisation originnaire de la phénoménalité –, qui fournit à l'herméneutique son argument majeur »³. Autrement dit, c'est le fait que « l'ultime pouvoir constituant le sens échappe [...] en lui-même à la phénoménalité » qui rend incontournable le geste herméneutique de l'explicitation. En soulignant donc « l'invisible inscience de soi de l'intentionnalité en exercice », Ricœur prend acte du décalage entre « un sens déjà constitué par l'opération de l'intentionnalité insciente de soi et l'aperception de ce sens par la conscience thématique », ou encore « entre la conscience irréfléchie et une réflexion toujours en retard sur elle », pour en tirer une conclusion que Henry ne saurait refuser de prime abord : à savoir, le « primat incontournable de l'irréfléchi sur le réflexif, et cela au sein de la réflexion », ou encore, « la *séparation possible du sens et de la conscience* »⁴.

Toute la question est alors de savoir quel est le statut de ce sens auquel la conscience ne saurait se laisser réduire et qui n'est pas non plus épuisé par elle. Dans la perspective de Ricœur, l'excès du sens sur la conscience est ce qui fonde à la fois la nécessité du recours à l'herméneutique et l'ouverture de la phénoménologie à la psychanalyse :

2 M. Henry, « Ricœur et Freud : entre psychanalyse et phénoménologie », dans *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle, 1er -11 août 1988*, éd. par Jean Greisch et Richard Kearney, Paris, Cerf, coll. « Passages », 1991, p. 127-143 ; repris dans *Phénoménologie de la vie*. Tome II : *De la subjectivité*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2003, p. 163-183, p. 163.

3 M. Henry, « Ricœur et Freud : entre psychanalyse et phénoménologie », dans *Phénoménologie de la vie*. Tome II : *De la subjectivité*, p. 166.

4 M. Henry, « Ricœur et Freud : entre psychanalyse et phénoménologie », dans *Phénoménologie de la vie*. Tome II : *De la subjectivité*, p. 167.

Un sens qui est là sans qu'on le comprenne, un sens inconscient, c'est-à-dire ignorant de sa vérité, un texte à décrypter et offert en effet à un décryptage possible [...], c'est tout ce qu'il faut à une herméneutique, qu'elle soit phénoménologique ou freudienne, c'est le matériel idéal prédestiné à son traitement.⁵

La mise au jour du non-recouvrement de la conscience et du sens ne vise donc pas, chez Ricœur, à mettre la conscience à l'abri de la question du sens, mais au contraire à la ressaisir dans l'horizon d'une « archéologie du sens ». La résistance de l'irréfléchi à la réflexion, ou encore, de l'intentionnalité opérante à la thématization, dans la phénoménologie husserlienne, ouvre donc, selon Ricœur, la faille du discours phénoménologique dans laquelle va s'installer l'herméneutique, et fournit l'argument majeur du rapprochement avec la psychanalyse ; c'est pourquoi il peut écrire que « la phénoménologie devient une contestation aussi radicale que peut l'être la psychanalyse à l'égard de l'illusion du savoir immédiat de soi-même »⁶. Il n'y a pas d'immédiateté et d'évidence parfaite de l'expérience de soi, et c'est pourquoi la médiation de l'explicitation est toujours requise.

La convergence qui se laisse détecter entre Husserl et Freud ne doit cependant pas occulter sa limite fondamentale : comme le rappelle à juste titre Henry, dans la phénoménologie husserlienne « le devenir conscient qui porte à la lumière les sens sédimentés et enfouis » renvoie à « un progrès continu auquel rien ne s'oppose en droit ». Autrement dit, pour Husserl, il y a passage et continuité entre la conscience et l'inconscient, car l'inconscient n'est pensé que comme un mode limite, que comme le degré zéro de la conscience. Pour la psychanalyse freudienne, au contraire, « système conscient et inconscient sont séparés »⁷. Dans cette perspective, il apparaît, malgré tout, que « méthode phénoménologique et thérapeutique psychanalytique diffèrent totalement », et que Ricœur a raison de parler, à propos de la psychanalyse freudienne, d'une « anti-phénoménologie »⁸. La théorie freudienne de l'inconscient relève en effet, comme le souligne Ricœur, d'une « réduction non à la conscience mais de la conscience »⁹. Et cependant, Freud ne saurait faire l'économie de la conscience ou transformer la séparation étanche de l'inconscient en véritable autonomie, car il

5 M. Henry, « Ricœur et Freud : entre psychanalyse et phénoménologie », dans *Phénoménologie de la vie*. Tome II : *De la subjectivité*, p. 168.

6 . Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965, cité par M. Henry, « Ricœur et Freud : entre psychanalyse et phénoménologie », dans *Phénoménologie de la vie*. Tome II : *De la subjectivité*, p. 170.

7 M. Henry, « Ricœur et Freud : entre psychanalyse et phénoménologie », dans *Phénoménologie de la vie*. Tome II : *De la subjectivité*, p. 171.

8 M. Henry, « Ricœur et Freud : entre psychanalyse et phénoménologie », dans *Phénoménologie de la vie*. Tome II : *De la subjectivité*, p. 172 et 173.

9 P. Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, p. 412.

sacrifierait ce faisant la possibilité même de la psychanalyse, qui « est possible comme retour à la conscience parce que, d'une certaine façon, l'inconscient est homogène à la conscience ; il est son autre relatif, non pas l'absolument autre »¹⁰. La distance entre Freud et Husserl n'est donc finalement pas aussi grande qu'on le pensait, puisque l'inconscient doit malgré tout pouvoir communiquer avec la conscience.

Mais quel sera le terrain de cette communication – qui sera donc aussi, au bout du compte, le terrain de la rencontre, du croisement entre phénoménologie et psychanalyse ? Il faut noter tout de suite que c'est à propos de la détermination de ce sol commun permettant de rapprocher Husserl et Freud que Ricœur et Henry divergent irrémédiablement. En effet, l'interprétation herméneutique du freudisme qui est celle de Ricœur fait de « la théorie du représentant »¹¹ sa clef de voûte : c'est donc au bout du compte sur le terrain de la représentation que l'homogénéité de la conscience et de l'inconscient pourra être attestée. Et c'est en mettant de la sorte l'accent sur la théorie du représentant que Ricœur finit par produire une conciliation inattendue entre la conception freudienne de l'inconscient et la conception husserlienne de la conscience, jusqu'à faire apparaître, de manière fort surprenante, l'entreprise de Freud comme une « « extraordinaire discipline de la réflexion »¹². Malgré l'apparente discontinuité entre conscience et inconscient, « la réalité freudienne de la topique », telle que la comprend Ricœur, reste « subordonnée à une conscience donatrice de sens, [...] elle est relative à cette conscience herméneutique universelle »¹³. Autrement dit, tant que son centre de gravité est situé au niveau de la théorie du représentant, la conception freudienne de l'inconscient ne saurait s'émanciper véritablement de la tutelle de la conscience. Pour Ricœur, cette conséquence n'est en rien fâcheuse, car elle légitime précisément une approche herméneutique de la psychanalyse. En revanche, Henry ne saurait accepter la compréhension de l'inconscient freudien à la lumière de la théorie du représentant, et c'est en ce point que sa lecture de l'*Essai* de Ricœur devient particulièrement critique.

Son objection consiste, plus précisément, à soutenir que l'accord entre Freud et Husserl magistralement obtenu par Ricœur n'est en réalité que l'accord d'*une certaine psychanalyse* et d'*une certaine phénoménologie*, interprétées toutes les deux de façon

10 P. Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, p. 417.

11 M. Henry, « Ricœur et Freud : entre psychanalyse et phénoménologie », dans *Phénoménologie de la vie*. Tome II : *De la subjectivité*, p. 175.

12 P. Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, cité par M. Henry dans « Ricœur et Freud : entre psychanalyse et phénoménologie », dans *Phénoménologie de la vie*. Tome II : *De la subjectivité*, p. 177.

13 M. Henry, « Ricœur et Freud : entre psychanalyse et phénoménologie », dans *Phénoménologie de la vie*. Tome II : *De la subjectivité*, p. 176-177.

réductrice : « c'est une phénoménologie de la conscience intentionnelle, de la conscience donatrice de sens, qui convient à une psychanalyse elle-même comprise comme un décryptage de significations ». Bref, la convergence entre Husserl et Freud n'est susceptible d'être atteinte que dans la mesure où « *phénoménologie et psychanalyse se laissent apercevoir comme le Même : comme une herméneutique* »¹⁴ : c'est l'herméneutique, c'est-à-dire, somme toute, *la présupposition de l'universalité du sens*, qui assume ici la fonction insigne de dénominateur commun. Et cette présupposition est également celle de l'équivalence entre conscience et représentation.

C'est au contraire sur un terrain radicalement autre que celui de l'herméneutique, du sens et de la représentation que Henry va dévoiler, à son tour, une convergence inattendue entre phénoménologie et psychanalyse. Au lieu de reconduire, l'inconscient freudien à la théorie du représentant, Henry y décèle au contraire le signe d'une « *mise en question radicale de la métaphysique de la représentation* »¹⁵. Quel sera dès lors le modèle non représentationnel de l'inconscient qu'il s'agira de mettre en avant afin de contourner et de désactiver la réappropriation herméneutique de la psychanalyse ? En s'appuyant sur les *Notes sur l'inconscient* rédigées par Freud en 1912, Henry met l'accent sur la « prise en compte de la force et de l'efficacité des pensées inconscientes »¹⁶, qui serait plus fondamentale que la considération du représentant. Son intention est ainsi de réévaluer le sens de l'inconscient freudien en échangeant le point de vue de la représentation pour le point de vue de la force, et la conséquence de ce changement de perspective est d'une grande importance également pour ce qui en est du sens de la phénoménologie : « N'est-ce point alors cet être de la force qui doit être pensé en son propre ? Son statut hors représentation signifie-t-il la négation de toute phénoménalité – ou bien de celle-là seulement qui brille sur le phénomène grec et que la philosophie moderne recueille dans la représentation ? »¹⁷. En adoptant, avec la considération de la force et de l'efficacité, une caractérisation alternative de l'inconscient, il devient donc possible d'entrevoir, de façon corrélative, une autre conception de la phénoménalité. Même dans le tréfonds de l'inconscient il y a apparition, car il y a efficacité et il y a action.

14 M. Henry, « Ricœur et Freud : entre psychanalyse et phénoménologie », dans *Phénoménologie de la vie*. Tome II : *De la subjectivité*, p. 177.

15 M. Henry, « Ricœur et Freud : entre psychanalyse et phénoménologie », dans *Phénoménologie de la vie*. Tome II : *De la subjectivité*, p. 179.

16 M. Henry, « Ricœur et Freud : entre psychanalyse et phénoménologie », dans *Phénoménologie de la vie*. Tome II : *De la subjectivité*, p. 180.

17 M. Henry, « Ricœur et Freud : entre psychanalyse et phénoménologie », dans *Phénoménologie de la vie*. Tome II : *De la subjectivité*, p. 180-181.

Cette phénoménalisation alternative, libre du primat écrasant de la perception (primat symptomatique de ce que Henry appelle une « conception extatique de la phénoménalité »¹⁸), est susceptible de se dévoiler une fois que l'on reconnaît le fait qu'« au fond de l'inconscient psychique il n'y a pas seulement les représentations inconscientes [...], il y a l'affect »¹⁹. C'est l'affectivité qui désigne, à même la vie de conscience, une phénoménalisation autre que celle de la représentation, de même qu'elle fournit la clef pour comprendre l'efficace de l'inconscient. Et c'est avec la prise en compte de l'affectivité que nous découvrons le ressort de la convergence qu'Henry établit lui-même entre phénoménologie et psychanalyse, dans un horizon qui n'est plus celui d'une théorie du sens (d'une herméneutique), mais celui d'une philosophie du sentir (d'une hylétique émancipée du statut ancillaire que lui réservait Husserl dans les *Ideen I*). Cette convergence revient en effet à placer ces mouvements de pensée se revendiquant de Freud et de Husserl « devant une même tâche essentielle : penser pour elle-même la dimension archaïque où la phénoménalité se phénoménalise originellement comme affectivité »²⁰.

De cette manière, même si à la fin de son étude sur l'*Essai sur Freud* de Ricœur, en retrouvant un ton convenu d'hommage, Henry soutient que « la lecture herméneutique de la psychanalyse [...] a ouvert à la recherche des horizons nouveaux »²¹, il est parfaitement clair que ce n'est pas dans l'exploration de ces horizons précis qu'il entend s'engager lui-même. Au contraire, Henry s'inscrit ouvertement en faux contre toute tentative de réduire l'affect qui œuvre à même l'inconscient à un quelconque représentant, tentative qui « falsifie son être propre », car « affectivité et représentation ne se situent précisément pas sur le même plan »²². De cette manière, l'approche henryenne de la psychanalyse nous place au cœur des présuppositions philosophiques qu'il ne saurait partager avec l'auteur de l'*Essai sur Freud*, et s'avère comme étant également révélatrice des différences qui traversent leurs réappropriations respectives de la phénoménologie husserlienne. Là où la lecture herméneutique de Ricœur conçoit la phénoménologie comme une philosophie du sens et se concentre autour des modalités de la donation de sens, la lecture henryenne prend autrement

18 M. Henry, « Ricœur et Freud : entre psychanalyse et phénoménologie », dans *Phénoménologie de la vie*. Tome II : *De la subjectivité*, p. 178.

19 M. Henry, « Ricœur et Freud : entre psychanalyse et phénoménologie », dans *Phénoménologie de la vie*. Tome II : *De la subjectivité*, p. 181.

20 M. Henry, « Ricœur et Freud : entre psychanalyse et phénoménologie », dans *Phénoménologie de la vie*. Tome II : *De la subjectivité*, p. 181.

21 M. Henry, « Ricœur et Freud : entre psychanalyse et phénoménologie », dans *Phénoménologie de la vie*. Tome II : *De la subjectivité*, p. 183.

22 M. Henry, « Ricœur et Freud : entre psychanalyse et phénoménologie », dans *Phénoménologie de la vie*. Tome II : *De la subjectivité*, p. 182.

au sérieux l'irréductibilité de l'irréfléchi à la réflexion pour y déceler l'irréductibilité de l'affect ou du sentir à la représentation.

Qu'est-ce qu'agir ?

Un même désaccord fondamental, qui permet à son tour de mesurer l'écart séparant leur réappropriation critique de Husserl, se dégage de la lecture polémique que Ricœur fournit du *Marx* de Michel Henry, dans une recension publiée en 1978 dans la revue *Esprit* et reprise en 1992 dans le volume *Lectures 2. La contrée des philosophes*. L'éloge ambigu que formule cette recension se laisserait en effet attribuer sans difficulté à l'appréciation qui se dégage de l'analyse faite par Henry de l'*Essai sur Freud* de Ricœur : « Sa lecture est pénétrante, révélatrice, précisément parce qu'elle n'est pas innocente »²³ ; et ici encore, les présuppositions grevant la lecture finiront par disqualifier, dans une mesure somme toute importante, ce qu'elle avait de pénétrant. Pour le dire tout de suite, de même que Henry dénonçait, dans l'*Essai sur Freud*, le glissement de l'inconscient à la représentation qui permet *in fine* d'asseoir l'universalité de l'herméneutique, pour la phénoménologie comme pour la psychanalyse, de même Ricœur accuse, dans le *Marx* de Henry, le glissement de la dimension *pratique* à la dimension *pathique* au terme duquel le sens même de l'action dans la philosophie du Marx devient incompréhensible. Dans son interprétation de Marx, Henry est en effet inéluctablement amené à aligner « le primat de la *praxis* [...] sur le primat que toute son œuvre assigne au *vivre immanent à lui-même*, antérieurement à tout mouvement de transcendance », ce qui témoigne sans conteste d'une « connivence profonde entre *L'essence de la manifestation* et le *Marx* »²⁴. Contre la façon qu'a Henry de reconduire la pratique à la dimension pathique et l'action au vivre immanent, Ricœur formule une objection dont la portée n'est pas à sous-estimer :

[...] encore faut-il que le matérialisme soit *historique*, c'est-à-dire rende réellement possible une histoire. Or M[ichel] H[enry] a dissocié, d'une part, l'appartenance de l'individu à l'histoire, ce que Marx appelle constamment les “circonstances” ou les “conditions”, et, d'autre part, la présupposition de la vie individuelle qui n'appartient pas à l'histoire, qui est hétérogène à l'histoire.²⁵

23 P. Ricœur, « Le *Marx* de Michel Henry », *Esprit*, 2/10 (1978), pp. 124-139 ; repris dans *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, coll. « Couleur des idées », 1992, pp. 265-293.

24 P. Ricœur, « Le *Marx* de Michel Henry », dans *Lectures 2. La contrée des philosophes*, p. 267.

25 P. Ricœur, « Le *Marx* de Michel Henry », dans *Lectures 2. La contrée des philosophes*, p. 282.

Plus précisément, c'est l'immanence de l'action qui est critiquée ici par Ricœur, et son incompatibilité avec les conditions de l'agir décrites par Marx : comment l'action peut-elle s'inscrire dans une situation et dans une histoire si elle est par essence immanente, si elle se réduit au vivre individuel ? Car « l'entrée de l'individu en histoire, sous la double modalité d'être en même temps déterminant et déterminé, est constitutive de l'essence la plus originelle de l'individualité agissante ». L'objection peut à présent éclater dans toute son ampleur :

En dissociant l'appartenance à l'histoire et sa présupposition individuelle, M. H. ne risque-t-il pas de casser un ressort important de l'anthropologie de Marx, à savoir que l'individu est dès toujours entré dans l'histoire sous des conditions qu'il n'a pas produites et à travers lesquelles il est pourtant sommé de produire l'histoire ? C'est ici qu'on peut se demander si la philosophie du souffrir immanent, propre à Michel Henry, ne dissimule pas autant qu'elle révèle.²⁶

C'est donc la « déficience propre à une philosophie de l'agir trop proche d'une phénoménologie du souffrir »²⁷ que Ricœur dénonce dans la lecture henryenne de Marx. L'insistance de Henry sur la passivité et sur l'immanence de vivre risque en effet de ne pas pouvoir rendre compte, chez Marx, du sens d'une action qui est toujours située et historique.

Mais le désaccord de Ricœur avec la lecture henryenne va encore plus loin, car il porte également, de façon bien significative, sur la manière dont l'auteur de *L'essence de la manifestation* rejette en bloc toute symbolisation qui s'ajouterait à l'action et la dénonce comme relevant entièrement et exclusivement de l'idéologie. Or, se demande Ricœur, « si l'ordre symbolique n'est pas consubstantiel à l'agir humain, comment s'y ajoutera-t-il ? » : ne faut-il pas reconnaître malgré tout quelque chose comme une « symbolisation primordiale de la vie en tant qu'humaine »²⁸ ? La critique qui est formulée ici contre le *Marx* de Henry est particulièrement lourde : « La vie ne peut être radicalement immanente à elle-même et être humaine »²⁹. En reconduisant la *praxis* au vivre immanent, Henry n'aurait donc pas seulement manqué l'essence de l'action (trop vite coupée de son inscription dans une situation et dans une histoire, et trop vite dissoute dans la passivité du souffrir), mais aurait également occulté, de façon corrélative, ce qui fait de la vie *notre vie*. Le désaccord de Ricœur est toutefois

26 P. Ricœur, « Le *Marx* de Michel Henry », dans *Lectures 2. La contrée des philosophes*, p. 282.

27 P. Ricœur, « Le *Marx* de Michel Henry », dans *Lectures 2. La contrée des philosophes*, p. 283.

28 P. Ricœur, « Le *Marx* de Michel Henry », dans *Lectures 2. La contrée des philosophes*, p. 290 et 291.

29 P. Ricœur, « Le *Marx* de Michel Henry », dans *Lectures 2. La contrée des philosophes*, p. 291.

encore plus ferme et plus ample lorsqu'il avoue : « ce qui me paraît difficile à concevoir, c'est l'hétérogénéité de la *praxis* par rapport à la représentation ». C'est donc finalement le rejet henryen de la représentation qui serait responsable de l'effet d'occultation ou de déformation que Ricœur attribue à sa lecture de Marx, tout comme c'est ce même rejet qui expliquait, comme nous l'avons vu, la réticence de fond de Henry vis-à-vis de la lecture herméneutique de Freud opérée par Ricœur. Car en insistant sur la « symbolisation primordiale de la vie en tant qu'humaine »³⁰, Ricœur ne fait encore une fois qu'asseoir l'universalité de l'herméneutique, là où Henry accuse instamment sa limitation foncière.

Il est donc manifeste que le débat indirect des deux philosophes français porte on ne peut plus directement sur le statut de l'herméneutique ou sur la place du sens et de l'interprétation. C'est le défi d'une vie (et d'une *praxis*) qui ne fait jamais le pari du sens³¹ qui génère le désaccord intime de Ricœur à l'égard du *Marx* de Henry : cela apparaît encore plus clairement lorsqu'il conclut que ses « objections concernent, à titre ultime, la possibilité de définir la *praxis* elle-même avant ou sans un espace symbolique où elle puisse s'articuler »³². À même ce désaccord, cependant, c'est toute une conception de la phénoménologie qui se joue, et les directions divergentes suivies par Ricœur et par Henry se laissent en effet lire, comme nous tenterons de le montrer dans ce qui suit, comme deux tendances présentes dans l'œuvre de Husserl lui-même. Nous insisterons moins sur la lecture critique que l'auteur de *L'essence de la manifestation* fait de Husserl, car nous l'avons déjà explorée dans des travaux antérieurs³³. Nous nous concentrerons en revanche sur la manière dont l'auteur de *l'Essai sur Freud* lit Husserl, en soulignant à chaque fois en quoi son interprétation et sa réappropriation de la phénoménologie divergent radicalement de celles de Henry.

Le sens et le sentir

Dans *Réflexion faite*, titre sous lequel Ricœur publie son « autobiographie intellectuelle » en 1995, nous lisons cette phrase qui connaît plusieurs variations dans l'œuvre

30 P. Ricœur, « Le *Marx* de Michel Henry », dans *Lectures 2. La contrée des philosophes*, p. 291.

31 Voir ainsi l'affirmation provocante, dirigée de façon on ne peut plus directe contre la lecture herméneutique de la psychanalyse, selon laquelle « la vie n'a pas de sens » (M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1985 p. 358). Le sens qui est ici dénoncé comme étranger à la vie se réduit cependant au « corrélat noématique d'une intentionnalité » (*id.*, p. 359).

32 P. Ricœur, « Le *Marx* de Michel Henry », dans *Lectures 2. La contrée des philosophes*, p. 293.

33 Voir notamment « Michel Henry et la question du fondement de l'intentionnalité », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, n° 8/2010, p. 284-304 et « Conscience impressionnelle et conscience réflexive : Husserl, Fink et les critiques phénoménologiques », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n° 4/2012, p. 473-493.

du philosophe français : « la phénoménologie commence lorsque, non contents de vivre – ou de “revivre” – nous interrompons le vivre pour le signifier »³⁴. Cette formulation lapidaire nous place au cœur de la réappropriation herméneutique de Husserl par Ricœur et dessine un mouvement de sens inverse par rapport à celui qu’accomplit Henry en lisant le phénoménologue allemand : « L’herméneutique invite [...] à remonter dans l’œuvre de Husserl des *Ideen* et des *Méditations cartésiennes* aux *Recherches logiques*, c’est-à-dire à un état de la phénoménologie où la thèse de l’intentionnalité révèle une conscience dirigée hors d’elle-même, tournée vers le sens, avant d’être pour soi dans la réflexion »³⁵. De fait, ainsi formulée, l’alternative est trompeuse, car la réflexion est elle aussi une façon de se tourner vers le sens : telle que Husserl la pratique dès les *Recherches logiques*, la méthode réflexive revient à examiner la conscience prise avec ses corrélats intentionnels, et non pas simplement pour elle-même³⁶. Cela veut dire qu’en réfléchissant à ses actes, la conscience se tourne toujours et encore vers le sens : c’est seulement, comme nous l’avons déjà suggéré, avec la prise en compte du pré-réflexif que nous serons susceptibles de découvrir une limite à l’empire du sens. À cet égard, plus radicale sans doute que l’alternative du sens et de la réflexion est celle entre le vivre et le signifier. Certes, la fidélité de Ricœur à la pensée husserlienne ne saurait être contestée lorsqu’il entend mettre l’accent sur le signifier : comme on le sait, dès la première *Recherche logique*, Husserl confère aux vécus de signification un rôle paradigmatique et incontournable. En revanche, il est moins certain que la thèse d’une interruption du vivre au profit du signifier témoigne d’une même fidélité : elle annonce bien plutôt, d’une façon remarquablement explicite, une tendance incontestable à sacrifier la phénoménologie (ou du moins une partie de la phénoménologie) sur l’autel de l’herméneutique. C’est cette tendance qui rend, aux yeux de Henry, la réappropriation ricœurienne de Husserl inacceptable, car elle suggère bien que, lors de la fameuse « greffe » de l’herméneutique sur la phénoménologie, la branche greffée est malgré tout susceptible, au bout du compte, de tuer (ne serait-ce qu’en partie) le tronc où elle vient prendre place. En effet, de par son orientation et par ses enjeux herméneutiques, la lecture de Ricœur est inévitablement amenée à minorer la place de ce que le signifier ou la constitution

34 p. 58. Cette caractérisation recoupe celle de l’article « Husserl (1859-1938) » publié en 1967 et repris dans *À l’école de la phénoménologie* (Paris, Vrin, 1986, p. 10) : « la première question de la phénoménologie est : qu’est-ce que signifier ? ».

35 P. Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Esprit, 1995, p. 58.

36 Comme Ricœur le rappelle à juste titre dans son « Étude sur les *Méditations cartésiennes* de Husserl » (1954) reprise dans *À l’école de la phénoménologie* : « réfléchir sur soi-même, ce n’est pas se replier sur une solitude philosophique déracinée du monde, c’est aussi et principalement réfléchir sur le *cogitatum* du *cogito*, sur le monde en soi, sur le noème du monde. La réflexion ne scinde pas le *cogito* du *cogitatum* » (*op. cit.*, p. 173).

intentionnelle du sens, la *Sinngebung*, ne saurait épuiser³⁷, là où Henry, au contraire, procédera systématiquement à la surenchère de ce qui résiste à la signification jusqu'à renverser la subordination husserlienne de la matière du vécu à la forme intentionnelle.

Certes, ce n'est pas seulement la mobilisation du prisme de l'herméneutique qui fera apparaître l'entreprise de Husserl comme une phénoménologie du sens³⁸ : par cette caractérisation récurrente, Ricœur surprend bien une tendance présente dans la phénoménologie husserlienne elle-même. En même temps, comme il le reconnaît par ailleurs, il y a bien, chez l'auteur des *Recherches logiques*, une tendance concurrente qui consiste à « révéler combien le vivre déborde le juger »³⁹ (et, partant, le signifier), tendance que, comme nous l'avons vu, le prisme herméneutique risque inévitablement à occulter. Pour Ricœur, en effet, « la phénoménologie parie pour la possibilité de penser et de nommer, même dans la forêt obscure des affects, même au fil du fleuve sang. La phénoménologie parie pour cette discursivité primordiale de tout vécu qui le tient prêt pour une réflexion qui soit implicitement un “dire” »⁴⁰. Dans cette perspective, il n'est pas étonnant d'entendre Ricœur dénoncer, de manière particulièrement virulente, « la vanité et la folie d'une conscience qui ne se dépasserait pas dans un “sens” »⁴¹. Mais le primat du sens est ici le primat de l'objet : lorsque Ricœur estime que « c'est toujours sous la conduite d'un “sens” à constituer que Husserl déploie les horizons de la conscience », cela veut dire qu'« un objet doit d'abord être posé comme “index”, comme “guide transcendantal” »⁴². Dans cette perspective, l'insuffisance d'une compréhension de la phénoménologie comme phénoménologie du sens est précisément de diluer l'analyse de la vie intentionnelle dans celle du sens objectif et donc, somme toute, de négliger finalement l'instance donatrice de sens elle-même. C'est là, en toute rigueur, ce que Henry appelle une « équivoque ontico-phénoménologique »⁴³, qui dissimule ce qui fait qu'il y a apparaître derrière ce qui apparaît.

37 Voir également en ce sens l'analyse de Bruce Bégout dans « L'héritier hérétique. Ricœur et la phénoménologie », *Esprit*, n° 3/2006, p. 195-209.

38 P. Ricœur, *À l'école de la phénoménologie*, p. 11, 94, 169, 173...

39 P. Ricœur, *À l'école de la phénoménologie*, p. 14.

40 P. Ricœur, *À l'école de la phénoménologie*, p. 63.

41 P. Ricœur, *À l'école de la phénoménologie*, p. 91.

42 P. Ricœur, *À l'école de la phénoménologie*, p. 179.

43 Michel Henry, « Quatre principes de la phénoménologie », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 1/1991, p. 3-26, p. 8 et 13.

Nous pouvons déceler deux symptômes de cette résorption de la conscience dans le sens objectif au niveau, d'une part, du traitement ricœurien du corps⁴⁴ et, d'autre part, du traitement de l'affect. Dans son étude de la cinquième *Méditation cartésienne*, Ricœur note ainsi au sujet du point de départ de l'analyse husserlienne : « on objectera que cette expérience du corps propre, de la chair, n'est pas en réalité une donnée immédiate. Je pense qu'il faut accorder l'objection au contradicteur : cette expérience est le résultat d'une abstraction, au même titre que le moi lui-même ». Cela veut dire, au bout du compte, que « le primordial est [...] lui-même le terminus intentionnel d'un [...] renvoi » : là où l'on pensait avoir affaire à une immédiateté, aux yeux de Ricœur, il y a de fait médiation et rapport. C'est pourquoi il peut soutenir, à propos de l'« expérience » du corps propre, qu'elle « reste une interprétation, une exégèse (*Auslegung*) », qu'elle n'est donc « expérience » qu'en un sens impropre, avec des guillemets⁴⁵.

Une même tendance à dissoudre l'immédiateté⁴⁶ du rapport à soi dans le rapport intentionnel à l'objet et au monde se manifeste dans l'analyse ricœurienne du sentiment, dans l'article éponyme de 1959 (repris lui aussi dans *À l'école de la phénoménologie*). Si c'est sur le terrain de cette analyse du sentiment qu'on aurait pu espérer pouvoir opérer un rapprochement avec la réappropriation henryenne de la phénoménologie, c'est toujours ici qu'une différence majeure d'orientation se manifeste. Pour Ricœur, en effet, « la fonction universelle du sentiment est de relier. Il relie d'abord ce que la connaissance scinde ; il me relie au monde ». Cela veut dire que le sentiment est par essence intentionnel, voire plus intentionnel que l'intentionnalité elle-même, car il accomplit comme synthèse ce que l'intentionnalité ne réalise que comme rapport : « le sentiment unit l'intentionnalité qui me jette hors de moi à l'affection par quoi je me sens exister »⁴⁷.

Dans cette double resémantisation de l'expérience du corps propre et de la vie affective sous le signe de l'intentionnalité se dégage en creux un autre trait qui sépare la « phénoménologie du sens » que Ricœur met en avant de la façon dont Henry entend prolonger et radicaliser l'entreprise husserlienne : la méfiance à l'égard de l'hylétique. Le

44 Pour une étude détaillée de cette question, voir la contribution d'Anne Gléonec, « Vie, mortalité et histoire : l'herméneutique ricœurienne face aux phénoménologies du corps », *Les études philosophiques*, vol. 111, n°4/2014, p. 589-607, p. 599 en particulier.

45 P. Ricœur, *À l'école de la phénoménologie*, p. 203.

46 À ce sujet, nous sommes d'accord avec Bruce Bégout lorsqu'il se demande : « à partir du moment où l'on renonce à une certaine immédiateté du donné, au profit de sa construction à travers les médiations du langage, de la culture et de l'histoire, y a-t-il encore phénoménologie ? Ne faut-il pas présupposer, au-delà de l'enchevêtrement de toutes les médiations, un donné immédiat, sensible ou intelligible, qui constituerait le noyau phénoménal non encore repris dans un processus herméneutique de symbolisation ? » (*art. cit.*, p. 202).

47 P. Ricœur, *À l'école de la phénoménologie*, p. 264.

niveau du sentir, que le Husserl des *Leçons* de 1905 identifiait à la conscience intime du temps⁴⁸, est en effet constamment exposé chez Ricœur à s'évanouir devant le niveau du sens. La relecture des *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, dans *Temps et récit 3*, sous le signe d'une «aporétique de la temporalité», donne en effet à plusieurs reprises l'occasion de signaler ce qui est aux yeux de Ricœur à la fois l'écueil et l'insuffisance d'une hylétique comme celle inaugurée par l'étude du vécu du temps : le silence, autrement dit, l'hétérogénéité totale par rapport au discours, c'est-à-dire par rapport au sens et à la signification. Pour que l'hylétique ne soit pas une sigétique, pour que la matière de la sensation ne soit pas simplement ineffable, il faut en effet recourir, comme le souligne Ricœur, à des «*des emprunts répétés au temps objectif mis hors circuit*»⁴⁹. C'est dans la ligne droite de ces emprunts qui accusent déjà une certaine indigence de l'hylétique et mettent en doute la possibilité d'une phénoménologie autonome pouvant fonctionner en régime de réduction aux vécus de sensation, que se situe d'ailleurs la subordination de l'hylétique à la noétique, ou de la matière de sensation à l'égard de la forme intentionnelle, du vécu intentionnel donateur de sens, qu'accomplit le § 85 des *Ideen I*. Cependant, en s'appuyant sur la lecture de Gérard Granel dans *Le sens du temps et de la perception chez Husserl* (1968), Ricœur reconnaît bien l'existence d'une tendance distincte dans la phénoménologie husserlienne qui sera précisément celle que suivra Henry :

C'est donc par une inversion du mouvement de la conscience intentionnelle tournée vers l'objet que l'on peut ériger le senti en apparaître distinct, dans une hylétique elle-même autonome. Il faut alors admettre que c'est seulement à titre provisoire que la phénoménologie tournée vers l'objet subordonne l'hylétique à la noétique, en attendant l'élaboration d'une phénoménologie pour laquelle la couche subordonnée deviendrait la couche la plus profonde. La *Phénoménologie de la conscience intime du temps* appartiendrait par anticipation à cette phénoménologie plus profonde que toute phénoménologie de la perception.⁵⁰

Or c'est bien évidemment à cette «*phénoménologie plus profonde que toute phénoménologie de la perception*» que le projet henryen d'une phénoménologie matérielle (selon le titre de son ouvrage de 1990) revendiquera son appartenance, en insistant sur ce qui en fait à la fois

48 E. Husserl, *Husserliana X : Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, éd. par Rudolf Boehm, La Haye, Martinus Nijhoff, 1966, p. 107 ; *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. H. Dussort, Paris, PUF, 1964, p. 141.

49 P. Ricœur, *Temps et récit 3 : Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985, p. 46. Cf. *id.*, p. 51 et 52.

50 P. Ricœur, *Temps et récit 3 : Le temps raconté*, p. 47, note 2.

l'accomplissement et la réfutation de l'hylétique husserlienne, incapable de s'émanciper de la tutelle de la noèse et de l'intentionnalité :

“Matière”, pour la phénoménologie matérielle, n'indique plus l'autre de la phénoménalité mais son essence. C'est de cette façon que la phénoménologie matérielle est la phénoménologie en un sens radical, pour autant que dans la donation pure elle thématise son auto-donation et en rend compte.⁵¹

Henry épouse donc entièrement cette tendance d'une libération de l'hylétique qui, chez Husserl, n'a eu que le statut d'une tâche problématique, et dont Ricœur a rappelé la problématicité en posant à son tour la question « de savoir si une hylétique du temps peut s'affranchir de la noétique qu'exige la phénoménologie tournée vers l'objet »⁵² et, plus radicalement encore, en relevant « le paradoxe à tenir un discours sur l'hylétique, une fois suspendue l'intentionnalité *ad extra* »⁵³. On voit en effet, dans la conclusion de *Temps et récit 3*, que pour Ricœur l'hylétique ne peut avoir aucune consistance propre : c'est ce qui ressort de sa façon d'accuser « le caractère de part en part *métaphorique* » du langage à travers lequel Husserl tente la description de la *hylé*, et de considérer que ce recours à la métaphore (du jaillissement, de l'écoulement, de la chute, du dégradé, de la queue de comète, etc.) est « le premier signe de la non-maîtrise de la conscience constituante sur la conscience ainsi constituée »⁵⁴. Ainsi, tout ce qui échappe à l'intentionnalité et à la constitution intentionnelle relève simplement de la défaillance, et seule la noétique peut amener l'hylétique muette (ou simplement métaphorique) à l'expression de son propre sens.

Cette façon, héritée des *Ideen I* de Husserl, de concevoir le rapport entre hylétique et noétique, pourrait être transposée, *mutatis mutandis*, au rapport entre phénoménologie et herméneutique tel que Ricœur le conçoit lorsqu'il envisage de réaliser la « greffe herméneutique » de la phénoménologie. C'est d'ailleurs dans le texte de 1975 « Phénoménologie et herméneutique : en venant de Husserl », republié en 1986 dans le volume *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, que nous rencontrons pour la première

51 Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, 1990, p. 58.

52 P. Ricœur, *Temps et récit 3 : Le temps raconté*, p. 47, note 2. Ou encore, sous une forme plus développée : « Quant à Husserl, il peut bien mettre entre parenthèses le temps objectif et ses déterminations déjà constituées : la constitution effective du temps phénoménologique ne peut se produire qu'au niveau d'une hylétique de la conscience ; or, un discours sur l'hylétique ne peut être tenu qu'à la faveur des emprunts que fait celle-ci aux déterminations du temps constitué. Le temps constituant ne peut ainsi être élevé au rang du pur apparaître sans transfert du constituant au constitué. Le pourrait-il, on ne voit guère comment on parviendrait à tirer d'un temps phénoménologique, qui ne peut être que celui d'une conscience individuelle, le temps objectif qui, par hypothèse, est celui de la réalité tout entière » (*id.*, p. 440).

53 P. Ricœur, *Temps et récit 3 : Le temps raconté*, p. 478.

54 P. Ricœur, *Temps et récit 3 : Le temps raconté*, p. 478.

fois cette phrase de l'*Autobiographie intellectuelle* de Ricœur que nous avons déjà relevée : « La phénoménologie commence lorsque, non contents de “vivre” – ou de “revivre” –, nous interrompons le vécu pour le signifier »⁵⁵. La préséance, ou du moins la supériorité du sens sur la vie, du fait de la « la prééminence du sens sur la conscience de soi »⁵⁶ : telle est, au bout du compte, la prémisse de la philosophie ricœurienne que Henry ne saurait accepter. Son corollaire inévitable consiste, comme nous l'avons déjà souligné, à affirmer qu'« il faut que la question centrale de la phénoménologie soit reconnue comme question sur le sens »⁵⁷. Pour pouvoir formuler cette double assertion, il faut naturellement rester fidèle jusqu'au bout à « la découverte centrale de la phénoménologie », à savoir l'intentionnalité, en réfutant implicitement la possibilité même de quelque chose comme une phénoménologie non intentionnelle⁵⁸. C'est en effet du prix d'une éviction du pré-intentionnel ou de ce qui résiste à toute description en termes d'intentionnalité⁵⁹ que se paie le fait de soutenir « que la conscience soit hors d'elle-même, qu'elle soit *vers le sens*, avant que le sens soit *pour* elle, et surtout avant que la conscience soit *pour elle-même* »⁶⁰.

Nous reconnaissons ici un même refus de l'immédiateté tout en apercevant mieux ses raisons et ses enjeux : il importe en effet à la transformation herméneutique de la phénoménologie de montrer, cette fois-ci contre le Husserl des *Ideen I*, que « la connaissance de soi [...] peut être aussi douteuse que la connaissance de l'objet »⁶¹. Cette thèse, que l'herméneutique partage avec la psychanalyse (et qui rend par ailleurs aisée la lecture herméneutique de la psychanalyse), n'exige cependant pas d'emprunter à la psychanalyse la thèse d'un inconscient agissant et produisant des distorsions dans la vie consciente, mais se borne de fait à concevoir la connaissance de soi comme une « communication intériorisée », à y introduire donc la médiation (intentionnelle) dont aucune expérience ne semble pouvoir se passer. D'où, finalement, cette « inversion de la théorie de l'intuition en théorie de

55 P. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 58.

56 P. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, p. 57.

57 P. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, p. 55.

58 Voir en ce sens M. Henry, « Phénoménologie non-intentionnelle : une tâche de la phénoménologie à venir », dans (éd.) Dominique Janicaud, *L'intentionnalité en question. Entre phénoménologie et sciences cognitives*, Paris, Vrin, 1995, p. 383-397.

59 Pour citer encore une fois Bruce Bégout lorsqu'il relève les effets de la « surestimation de la question du sens dans la phénoménologie » propre à Ricœur et se fait par là le porte-parole objections qui se laissent formuler depuis une perspective husserlienne : « cette mise en valeur de la dimension sémantique de la phénoménologie s'accompagne aussi d'une minimisation de ce qui se tient également à côté ou en dehors du sens, notamment la question de la formation passive et antéprédicative de l'objectivité dans les couches les plus profondes de la conscience hylétique où rien ne se donne, de prime abord, comme objet, encore moins comme sens » (*art. cit.*, p. 206).

60 P. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, p. 57.

61 P. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, p. 50.

l'interprétation »⁶² – ou de l'immédiateté en immédiation – que Ricœur opère en transformant l'exigence husserlienne d'une explicitation (*Auslegung*) de la vie intentionnelle (c'est-à-dire, d'un déploiement de ses potentialités en suivant la structure de l'implication intentionnelle) en une véritable exigence d'*exégèse* de soi (selon la traduction fort connotée d'*Auslegung* qu'il affectionne⁶³). Même la *Lebenswelt*, le monde-de-la-vie, est considérée par Ricœur, en dépit de la « racine vitale » que lui assigne son étymologie, comme témoignant d'un « surplus de sens de l'expérience vive »⁶⁴. L'on pourrait dire, en effet, que la greffe herméneutique de la phénoménologie instaure une circularité au sein de laquelle l'appartenance au monde et l'appel du sens s'enchevêtrent sans que l'on ne puisse jamais décider si la présupposition phénoménologique de l'herméneutique est véritablement première par rapport à la présupposition herméneutique de la phénoménologie⁶⁵.

Au terme de ce parcours, Ricœur et Henry peuvent légitimement apparaître comme les deux antipodes de la réception française de la phénoménologie de Husserl. Si pour Ricœur la phénoménologie commence par l'interruption du vivre au profit du signifier, pour Henry, elle se doit de retrouver le vivre recouvert et obscurci par les couches de la signification. En suivant la première direction, l'herméneutique apparaîtra comme l'accomplissement naturel d'une phénoménologie dont la première question est la question du sens, alors que selon la seconde direction l'herméneutique ne peut être qu'une « dérive »⁶⁶, dans la mesure où le sens reste extérieur et dérivé par rapport à la sphère d'accomplissement de la vie, à l'affectivité

62 P. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, p. 67.

63 Voir P. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, p. 62, mais aussi *À l'école de la phénoménologie*, p. 17 et 203.

64 P. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, p. 62. Remarquons que Henry effectuera, pour sa part, une critique rigoureusement opposée de la *Lebenswelt* husserlienne. Il écrit ainsi dans *C'est moi la vérité* (Paris, Seuil, 1996, p. 54) : « ce monde d'avant la science, le monde de la vie (*Lebenswelt*), la vie pourtant ne se montre jamais en lui ». Voir aussi M. Henry, *Phénoménologie de la vie*, tome IV : *Sur l'éthique et la religion*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2004, p. 110 : « Le monde est monde-de-la-vie (*Lebenswelt*) mais dans un tout autre sens que le sens husserlien. Chez Husserl, le monde-de-la-vie signifie que le monde est donné à la sensibilité à laquelle se réfère en dernier lieu tout objet possible, les idéalités scientifiques par exemple. De toute façon, le monde reste une plage de la transcendance. Dans une phénoménologie de la vie, au contraire, le monde se dédouble ».

65 Comme le note Bruce Bégout, « il faut reconnaître que la position de Ricœur reste assez ambiguë sur ce sujet. Tantôt il considère que la structure première est celle du sens, et donc que le premier pour nous, c'est la précompréhension, ou mieux, le précompris ; tantôt il laisse entendre au contraire que cette structure du sens elle-même repose sur une structure ontologique antérieure, celle de l'appartenance au monde, dont la dimension de la compréhension est certes cruciale mais non exclusive » (*art. cit.*, p. 209 note 27).

66 Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*, p. 7. Voir aussi *C'est moi la vérité*, Paris, Seuil, 1996, p. 282 : « De toute façon, la phénoménologie a cédé la place à l'herméneutique, à des commentaires ou, pour mieux dire, à des hypothèses sans fin ». Sur cette critique de l'herméneutique, voir la contribution de Julia Scheidegger : « Michel Henrys Lebensphänomenologie als Hermeneutikkritik », *Studia phaenomenologica*, vol. IX, 2009, pp. 59-82.

comprise comme se-sentir, comme auto-affection. Cette divergence fondamentale se trouve reproduite symétriquement, plus loin encore, au sujet du statut de l'hylétique, c'est-à-dire de la matière de la sensation, de l'impression ou du sentir : aux yeux de Ricœur, l'hylétique est condamnée à rester muette tant qu'elle n'emprunte pas le chemin du sens objectif, de la noèse intentionnelle, tandis que pour Henry, la noétique et la théorie de l'intentionnalité ont besoin d'être fondées dans une hylétique remaniée et radicalisée en phénoménologie matérielle ; et dans cette perspective, la phénoménologie bien comprise non seulement n'est pas herméneutique, mais elle est également non intentionnelle.

Claudia SERBAN

Université Toulouse 2 Jean Jaurès