

Qu'il me soit tout d'abord permis de remercier les organisateurs de cette décade et plus particulièrement Vincent Delecroix pour son aimable invitation qu'il me revient à présent d'honorer. Dans les œuvres dites de l'accomplissement, *La maladie à la mort* (1849) occupe une place tout à fait centrale. Ce texte, conçu notamment comme une réponse à *La phénoménologie de l'esprit* entend décrire un « progrès » de la vie de la conscience ne s'effectuant pas sous la modalité d'une dialectique aboutissant au Savoir absolu, ce qui signifierait, le cas échéant, un oubli de l'existence dans l'identité de la pensée et de l'être. De la sorte, au gré de cette « contre-histoire » du sujet, le désespéré y désespère notamment du « temporel » et de « l'éternel ». Il y a, pour Kierkegaard, une faiblesse manifeste qui consiste à « ne pas vouloir être soi-même ». Or ce qu'on eut coutume d'appeler le *Traité du désespoir* occupe une place tout aussi centrale dans les réceptions dites « phénoménologiques » — au sens husserlien du terme — de la pensée de l'existence. Ainsi convient-il de rappeler que Michel Henry tout particulièrement tente de faire de « la maladie mortelle » le cœur même de sa théorie de l'ipséité telle qu'il la conçoit notamment à l'encontre de Heidegger. Mais c'est également sans compter que ce dernier fût également fasciné par l'idée d'un *Sein zum Tode* dont l'acointance sémantique avec l'idée d'une *Krankheit zum Tode* ne devra pas nous laisser indifférents. Ce sont ces deux lectures du « mourir la mort », ces deux manières de dire « Je gis la vie »<sup>1</sup> — selon la formule de Pessoa — dont nous souhaiterions ici rendre compte, non sans nous étonner du fait que, l'une se construisant par rapport à l'autre, elles pourraient bien constituer, chacune dans son unilatéralité, le contraire de ce que visait le penseur danois, à savoir deux manières d'être soi intrinsèquement articulées dans leur commune faiblesse.

Pour mener à bien cette entreprise j'aimerais : 1/ Montrer comment Michel Henry se positionne par rapport à la lecture heideggérienne de la pensée de l'existence ; 2/ Revenir sur le rôle que joue la maladie à la mort dans l'analytique existentielle du Dasein ; 3/ Indiquer la façon dont, à l'encontre de Heidegger, Michel Henry envisage le mourir kierkegaardien dans sa phénoménologie de l'ego immanent ; 4/ Souligner enfin la manière dont ces deux lectures du désespoir renvoient à deux figures de la maladie mortelle, celle du temps et celle de l'éternité, et interroger le bien-fondé de leur autonomisation phénoménologique.

## **I. Rupture avec Heidegger et « retour » à Kierkegaard**

Dès *L'essence de la manifestation*, Michel Henry entend contester la modalité selon laquelle la pensée de l'existence se trouve insérée dans l'analytique existentielle du Dasein. C'est bien la volonté de *rompre avec Heidegger pour retourner à Kierkegaard* qu'exprime une longue note de bas de page dans laquelle, commentant la célèbre note du §. 45 de *Sein und Zeit*, il souligne que « doit être rejetée catégoriquement l'affirmation de Heidegger selon laquelle Kierkegaard n'aurait saisi le problème de l'existence que comme un problème existentiel »<sup>2</sup>. Et il poursuit : « L'existence elle-même (...) chez Kierkegaard (...) ne revêt pas seulement une signification ontologique "existentielle", manifeste, mais *présuppose* une autre

---

<sup>1</sup> Fernando PESSOA, *Le livre de l'intranquilité de Bernardo Soares* (trad. F. Laye), Paris, Christian Bourgois, 1999, p. 205.

<sup>2</sup> Michel HENRY, *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF (coll. « Epiméthée »), 1963, 2003, p. 851.

conception de l'ontologie radicalement différente de celle de Heidegger lui-même »<sup>3</sup>. Le retour à Kierkegaard, chez Michel Henry, ne s'opère donc pas seulement contre l'interprétation heideggerienne de l'existence, elle vise à la radicaliser pour la remettre en question.

Or l'enjeu d'une telle radicalisation n'est rien d'autre que la possibilité de sauver la subjectivité, et plus exactement, comme le précise Henry dans sa réponse à l'intervention de Knud Ejler Løgstrup au colloque international, *Kierkegaard et la philosophie contemporaine*, tenu à Copenhague en 1966, la possibilité d'opposer à ce que, dans une ligne lévinassienne sur laquelle nous reviendrons, il interprète comme étant une « ontologie de l'avènement impersonnel de l'être », ce qu'il nomme alors une « ontologie de l'ipséité » :

« Car enfin Kierkegaard nous présente une ontologie de l'ipséité, alors que nous trouvons chez Heidegger une ontologie de l'avènement impersonnel de l'être, de telle manière que chez lui, comme d'ailleurs chez Hegel, dont il est très proche, la possibilité même d'une existence individuelle au sens de Kierkegaard demeure énigmatique.»<sup>4</sup>

Bien entendu, Henry n'est pas sans ignorer que Heidegger lui-même, et justement dans sa reprise du concept kierkegaardien d'angoisse, s'était donné pour tâche de lier, au moins *jusqu'à un certain point*, ontologie et ipséité : « L'angoisse isole le Dasein (...) l'angoisse ouvre le Dasein comme être-possible, plus précisément *comme ce qu'il ne peut-être qu'à partir de lui-même*, seul, dans l'isolement»<sup>5</sup>. Mais c'est justement pour cette raison qu'il précise immédiatement :

« Cette expérience [de l'angoisse] peut bien amener le moi à prendre une conscience plus aigüe de lui-même dans l'authenticité d'une réflexion absolue, mais cette expérience ne crée nullement la subjectivité, le moi, la vie. Elle les présuppose, et si nous considérons cette dimension originelle de la vie elle-même, de la subjectivité en elle-même, nous voyons qu'elle ne contient ni néant ni négativité.»<sup>6</sup>

Nous voici donc renvoyés à la question de la *Vorraussetzung* manquée par l'ontologie fondamentale dont on comprend désormais qu'elle serait cette subjectivité, ce moi, cette vie, mais pour autant que, dans son ipséité même, elle s'avère irréductible à ce qu'en révèle l'angoisse. Et voilà pourquoi accomplir cette rupture avec Heidegger au nom de Kierkegaard implique que le centre de gravité de la pensée de l'existence soit déplacé. D'une part, en contestant la primauté du concept d'angoisse, cette « *Grundstimmung* » dont Heidegger a pourtant fait le cœur de son système de l'existence. Et ceci en comblant, d'autre part, cet apparent silence de Heidegger sur une autre tonalité pourtant spécifiquement kierkegaardienne, celle du désespoir : « au moi », écrit Henry dans *L'essence de la manifestation*, « se rapporte le désespoir »<sup>7</sup>.

Mais avant toutefois d'évaluer pour elle-même cette opposition henryenne du désespoir à l'angoisse, et afin d'en cerner au préalable les enjeux, une autre question doit retenir notre attention : une parole du désespoir ne traverse-t-elle pas déjà secrètement *Sein und Zeit* ? Car, s'il s'agit manifestement, dans le contexte d'une phénoménologie dite matérielle de développer une *Stimmung* apparemment négligée dans l'analytique existentielle

---

<sup>3</sup> Michel HENRY, *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF (coll. « Epiméthée »), 1963, 2003, p. 851. On souligne.

<sup>4</sup> Michel HENRY, « A propos de Kierkegaard et Heidegger » dans Jean LECLERCQ (Dir.), *Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'homme (coll. « Les Dossiers H »), 2009, p. 71.

<sup>5</sup> Martin HEIDEGGER, *Être et temps* (trad. E. Martineau), Edition Numérique Hors-Commerce, 1985, p. 156.

<sup>6</sup> Michel HENRY, « A propos de Kierkegaard et Heidegger », *op. cit.*, p. 72.

<sup>7</sup> Michel HENRY, *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF (coll. « Epiméthée »), 1963, 2003, p. 851.

du Dasein, il faut néanmoins constater que Heidegger avoue lui-même que « le déchiffrement de la totalité ontologique d'être dans le Dasein demeure une entreprise *désespérée* »<sup>8</sup> !

## II. La place du désespoir dans l'analytique existentielle

Comme l'a bien rappelé Jacques Colette, dans une récente conférence à l'École Normale Supérieure, la place accordée par Heidegger au désespoir dans *Sein und Zeit* est plus que discrète. Mais, malgré cette apparent effacement, et sans aller jusqu'à prétendre que la maladie mortelle serait le dernier mot de l'ontologie fondamentale, nous voudrions montrer comment, en réalité, cette tonalité y est non seulement présente 1/ sous la forme d'occurrences éparses, mais également 2/ dans la structure même du développement de l'analytique.

1/ On compte trois occurrences du terme « désespoir » dans *Sein und Zeit*.

Au § 44, dans le contexte du *Wahrheitsparagraph*, Heidegger hérite d'une idée fondamentale de Kierkegaard qui consiste à poser le problème de la vérité et de la non-vérité sur le plan même de la subjectivité. Et c'est dans ce contexte qu'intervient une première référence au désespoir : « le sceptique, s'il *est* factivement, selon la guise de la négation de la vérité, *n'a pas* non plus *besoin* d'être réfuté. Pour autant qu'il est et qu'il s'*est* compris dans cet être, il a éteint le *Dasein*, et avec lui la vérité, dans le désespoir du suicide »<sup>9</sup>. Comment saisir l'idée d'une « *Verzweiflung des Selbstmords* » et surtout, est-il possible de rapprocher ce « désespoir » de ses modalités plus spécifiquement kierkegaardiennes ? Si le Dasein est la vérité, alors la non-vérité est un « ne pas vouloir être soi du Dasein » ; en marge donc de l'idée, nous y reviendrons, selon laquelle la fuite du Dasein dans la non-vérité qu'est le « Man » résonne avec la fuite du soi dans la « foule » chez Kierkegaard, c'est bien comme une forme radicale de désespoir, comme « ne pas vouloir être soi », que se présente ici le suicide du sceptique. Pour autant que son scepticisme soit pris au sérieux en effet — qu'il ne soit pas un simple jeu de l'esprit — le sceptique est celui qui sait qu'il est lui-même la vérité, et qui rejette si fort sa fonction ontologique qu'il décide de s'en débarrasser sur un plan proprement ontologique, en se supprimant effectivement comme instance originairement "véritative". Est-il pourtant possible de rapprocher une telle détermination du désespoir avec l'une de ses modalités kierkegaardiennes ? Si l'idée même du suicide est omniprésente dans *La maladie à la mort*, la maladie mortelle y signifie pourtant d'abord l'impossibilité de se détruire: « C'est là l'acide, la gangrène du désespoir, ce supplice dont la pointe, tournée vers l'intérieur, nous enfonce toujours plus dans une autodestruction impuissante »<sup>10</sup>. En ce sens, le désespoir du suicide, tel que le pense Heidegger, apparaîtrait comme une véritable « consolation » qui, paradoxalement, consisterait d'un point de vue kierkegaardien à échapper au « mourir sans cesse ».

La deuxième occurrence du « désespoir » dans le développement de l'analytique existentielle se situe au § 46, dans lequel Heidegger explicite la structure en projet du Dasein. On aperçoit alors clairement *et* la tentation — car le choix de cet exemple n'est pas anodin — *et* le refus de voir en l'idée du désespoir l'extinction pure et simple de l'« en-avant-de soi »,

---

<sup>8</sup> Martin HEIDEGGER, *Être et temps*, *op. cit.*, p. 191. On souligne.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>10</sup> Sören KIERKEGAARD, *Traité du désespoir (La maladie mortelle)* (trad. Knud Ferlov et Jean Gateau), Paris, Gallimard (coll. « Les Essais »), 1932, p. 72. Tisseau traduit comme suit : « Telle est l'inflammation, la gangrène du désespoir, ce corrosif dont l'action s'exerce toujours vers le dedans et pénètre toujours plus profondément dans l'impuissance à se consumer » dans OC XVI, p. 177. Nous prenons le parti de citer Kierkegaard dans la traduction Ferlov et Gateau et ceci parce que c'est la version qu'utilise Michel Henry. En note nous citerons également la traduction de Tisseau dans les Œuvres Complètes. Dorénavant, nous citons comme suit : FG, p. 72/ OC XVI, p. 177.

c'est-à-dire du « *Sichvorweg* » évoquant le Dasein comme *Möglichsein* : « Le désespoir, par exemple, n'arrache pas le Dasein à ses possibilités »<sup>11</sup>. Certes, il n'est ici question que d'une « *Hoffnungslosigkeit* ». Or, si seule l'expression de *Verzweiflung* — d'après la traduction Diedrichs — convient au désespoir kierkegaardien, cette occurrence est en droit inutilisable dans le cadre de notre problématique. Il n'empêche qu'il faut ici se rendre à l'évidence, dès lors que Heidegger envisage le désespoir, il l'assimile spontanément, quant à sa structure, à la *Sorge* et on comprend comment une éventuelle maladie mortelle reste subordonnée à l'angoisse qui fonde l'existentialité du Souci.

La troisième et dernière occurrence du désespoir intervient dans le contexte du § 68 de *Sein und Zeit*. Un des buts fondamentaux que s'y assigne Heidegger est de saisir la temporalité de la tonalité (*Stimmung*) qui a le don de transporter le Dasein devant son être-jeté (*Geworfensein*) et de lui révéler sa *Gewesenheit* (être-été), et c'est à cette fin qu'il mobilise sa paire notionnelle favorite, la distinction kierkegaardienne entre « peur » et « angoisse ». Ce n'est pas le lieu de considérer ses analyses, mais ce qui importe est que, saisi d'une forme de scrupule à l'égard d'autres tonalités dont il reconnaît avoir négligé l'analyse, il mentionne explicitement le désespoir : « Que non seulement la peur et l'angoisse, mais encore d'autres tonalités se fondent existentiellement dans un être-été, c'est ce qui apparaît si l'on évoque simplement des phénomènes comme le dégoût, la tristesse, la mélancolie, le désespoir »<sup>12</sup>. On en conclut donc, d'une part, que Heidegger n'envisage nullement la possibilité que l'analyse de telle ou telle tonalité, et notamment du désespoir, puisse engager l'analytique existentielle sur une voie différente de celle qu'il emprunte, laquelle doit au contraire servir de « base », écrit-il explicitement, pour leur « interprétation »<sup>13</sup> ; et d'autre part et par là même, que le désespoir n'est qu'une tonalité parmi d'autre à laquelle une telle analytique ne reconnaît nullement le statut de *Grundstimmung*. Or c'est justement ce qui pourrait s'avérer contestable.

2/ Certes, suicide « ontologique » difficilement envisageable dans une perspective kierkegaardienne, référence relativement peu utilisable pour des raisons philologiques, tonalité négligée dans l'analytique existentielle, le désespoir semble donc décidément difficile à intégrer dans le cadre d'un rapprochement entre ontologie fondamentale et pensée de l'existence. Pourtant, plusieurs éléments dans le cours de l'analytique suggèrent que la maladie à la mort joue bien un rôle *structurel* dans l'ontologie fondamentale, révélant par là même une autre présence de Kierkegaard dans *Sein und Zeit*. Heidegger ne prête-t-il pas lui-même une attention exacerbée à l'idée d'un *Sein zum Tode* (être vers<sup>14</sup> la mort) dont on doit d'emblée apercevoir la proximité sémantique avec l'idée d'une *Krankheit zum Tode* (maladie à la mort)? Notons ici trois points de convergence.

(a) Selon Kierkegaard, une des deux formes fondamentales du désespoir est celle « où l'on ne veut pas être soi, où l'on veut se débarrasser de soi »<sup>15</sup>. A cet égard, il faut rappeler que Jean Wahl, dès son article « Heidegger et Kierkegaard »<sup>16</sup>, rapprochait spontanément cette forme très spécifique de la maladie mortelle de la « dictature » du « Man » telle que la décrit le § 27 de *Sein und Zeit* comme cette situation du Dasein dans laquelle « Chacun est l'autre et nul n'est lui-même »<sup>17</sup>. Se perdre dans la « foule », c'est pour le Dasein esquiver

<sup>11</sup> Martin HEIDEGGER, *Être et temps*, op. cit., p. 191.

<sup>12</sup> *Ibid.* . 264.

<sup>13</sup> *Ibid.*.

<sup>14</sup> Pour un aperçu des différents enjeux relatifs à la traduction du « zum » dans l'idée d'un d'être pour la mort, on renvoie le lecteur à l'importante étude que Françoise Dastur consacre en partie à cette thématique : Françoise DASTUR, *La mort. Essai sur la finitude*, Paris, PUF (coll. « Epiméthée »), 2007, p. 109-110.

<sup>15</sup> FG, p. 62/ OC XVI, p. 172.

<sup>16</sup> Jean WAHL, « Heidegger et Kierkegaard » dans Jean Wahl, Kierkegaard. L'Un devant l'Autre. Préface et notices de Vincent Delecroix. Postface de Frédéric Worms, Paris, Hachette (coll. « Coup double »), 1998, p. 71-72.

<sup>17</sup> Martin HEIDEGGER, *Être et temps*, op. cit., p. 116.

cette mort propre qui constitue son pouvoir-être le plus propre, ce qu'il est en vérité et ce qu'il ne peut manquer d'être à chaque fois. Le « On » n'est donc pas seulement un emprunt évident de Heidegger à Kierkegaard : il est une manière pour lui de rejouer une détermination fondamentale du désespoir.

(b) Au « Man » inauthentique, Heidegger oppose alors le Dasein rendu authentique par l'épreuve de l'angoisse et l'être-pour-la-mort lui-même authentique dans lequel elle se fonde. Expérience par excellence d'un « désabritement »<sup>18</sup> le Dasein s'y trouve arraché aux préoccupations du On et à l'idée d'une mort qui, « survenant dans le monde ambiant »<sup>19</sup>, ne serait qu'un événement affectant le Dasein de l'extérieur. D'où la distinction heideggérienne entre deux modalités du « finir »<sup>20</sup> : l'être-à-la-fin (*Zu-Ende-sein*), selon lequel la mort se trouve conçue comme un « cesser », un « s'arrêter » ou un « s'achever », et l'être pour la fin (*Sein zum Ende*) qui, désignant le mode selon lequel le Dasein finit authentiquement, n'est nullement un « prendre fin ». Or non seulement Kierkegaard opposait déjà, dans *Le point de vue explicatif*, l'Individu à la « foule », mais bien plus, cette opposition et ce double statut du « mourir » sont également présents dans *La maladie à la mort* :

« Pour parler strictement d'une maladie à la mort, il doit s'agir d'une *maladie* dont la fin est la mort, et dont la mort est la fin. Tel est précisément le cas du désespoir. Mais le désespoir est la maladie à la mort en un sens plus précis. Il s'en faut en effet pour que l'on meure physiquement de cette maladie ou qu'elle aboutisse à la mort physique. Au contraire, le tourment du désespoir est justement de ne pouvoir mourir (...). C'est donc en ce dernier sens que le désespoir est la maladie à la mort (...) mourir sans cesse.»<sup>21</sup>

(c) Soulignons enfin que c'est jusque dans la manière dont il présente l'universalité de la mort authentique, du « mourir » comme *Sein zum Ende*, que Heidegger répète l'analyse kierkegaardienne du désespoir. Voici ce qu'on trouve dans l'analytique existentielle :

« Que beaucoup d'hommes, *de facto*, n'aient de prime abord et le plus souvent pas de savoir de la mort ne saurait valoir comme preuve en faveur de l'idée que l'être pour la mort n'appartiendrait pas "universellement" au Dasein.»<sup>22</sup>.

Et Kierkegaard disait déjà ceci :

« Il s'en faut du tout au tout que la conception vulgaire ait raison d'admettre que le désespoir est une rareté, alors qu'il est tout à fait commun. Il s'en faut du tout au tout qu'elle raison d'admettre que quiconque ne croit pas être ou ne se sent pas désespéré ne l'est pas non plus, et que seul l'est celui qui prétend l'être.»<sup>23</sup>

Ces convergences décisives nous permettent donc d'émettre une double hypothèse.

D'une part, la « *Krankheit zum Tode* » est bien intégrée dans l'analytique existentielle, précisément sous la figure du « *Sein zum Tode* ». *Le Dasein dans son pouvoir-être le plus propre est fondamentalement désespéré*, quelque attitude qu'il prenne à son égard. Et c'est sur ce point qu'il serait légitime de parler d'un « cercle du désespoir », chacune de ses deux formes renvoyant à l'autre : si dans le « Man » ou la foule, le Dasein désespère en tant qu'il veut se débarrasser de soi, en revanche, l'angoisse qui le ramène à cette possibilité « la plus

---

<sup>18</sup> Françoise DASTUR, *La mort. Essai sur la finitude*, Paris, PUF (coll. « Epiméthée »), 2007, p. 143.

<sup>19</sup> Martin HEIDEGGER, *Être et temps*, op. cit., p. 205.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 197.

<sup>21</sup> OC XVI, p. 176. On souligne.

<sup>22</sup> Martin HEIDEGGER, *Être et temps*, op. cit., p. 201-202.

<sup>23</sup> OC XVI, p. 183-184.

extrême »<sup>24</sup> qu'est son être-pour-la-mort authentique, exprime l'autre grande forme du désespoir kierkegaardien, celui, « où l'on *veut* être soi »<sup>25</sup>.

Mais d'autre part, et en dépit de cette fonction centrale, Heidegger ne cesse de subordonner le désespoir à la structure du souci et dès lors, à l'angoisse en tant qu'elle la révèle à l'état pur : « L'être-jeté dans la mort se dévoile [au Dasein] plus originellement et instamment dans l'affection de l'angoisse »<sup>26</sup>. Ou plus radicalement encore : c'est de rencontrer la Sorge et de s'y trouver finalement subordonnée que la « maladie à la mort » devient, dans *Sein und Zeit*, un être-pour-la-mort. Or c'est précisément comme l'effet de cette subordination et de cette substitution que Michel Henry interprète, pour sa part, les insuffisances de la saisie heideggérienne de l'ipséité.

### III. Le désespoir et l'angoisse : « Autonomisation » de la maladie mortelle

Au § 70 de *L'essence de la manifestation*, Henry fait explicitement de l'ipséité le lieu même de la maladie mortelle : « ce désespoir (...) ne peut être saisi dans sa possibilité intérieure que pour autant que celle-ci se trouve elle-même saisie et située dans le moi »<sup>27</sup>. Comment comprendre la distance prise ici avec le *Sein zum Tode* heideggérien ?

En premier lieu, c'est essentiellement le pouvoir « insigne » de singularisation de l'être-là que lui reconnaît Heidegger que met en question Henry. Dans une note manuscrite, il conteste ainsi la thèse selon laquelle le mourir comme être-vers-la-fin du Dasein serait *la seule* mise en échec possible du phénomène de la *Vertretbarkeit*<sup>28</sup> (représentabilité) : « Je ne puis mourir pour un autre mais je ne puis non plus fumer une cigarette, aimer quelqu'un pour un autre »<sup>29</sup>. Mais si le mourir comme être-vers-la-fin ne révèle donc pas plus la singularité du Dasein qu'un autre de ses comportements, cela ne signifie pas qu'un « mourir » ne soit pas néanmoins présent dans ce qui, a contrario, fonde effectivement pour Henry cette singularisation. Or tel est justement, comme en témoigne une note préparatoire, le sens de l'appel à cette « maladie mortelle » qu'est le désespoir : « [l'] *expérience de la mort* ; nous la faisons d'une toute autre façon que le pense Heidegger. Cf. *Désespoir* »<sup>30</sup>. D'où notre hypothèse : c'est justement pour appréhender cette manière « non-heideggérienne » de mourir et la lier intrinsèquement à l'ipséité que Henry travaille à décroiser la maladie mortelle de sa révélation par l'angoisse..

1/ D'une part, en prenant plus au sérieux que Heidegger le fait que le désespoir est un phénomène affectif, ou plus exactement, en déterminant plus radicalement l'essence de l'affectivité par l'auto-affection de l'ipséité elle-même. Au § 65 de *L'essence de la manifestation*, Henry prend acte de la manière dont Heidegger comprend l'affectivité comme un pouvoir de révélation, un pouvoir d'ouvrir l'horizon de toute révélation possible et en dernière instance l'être lui-même identique au Néant rendu manifeste par l'angoisse. Mais il ajoute :

*« l'essence de la révélation propre à l'affectivité et s'accomplissant en elle est complètement manquée par Heidegger, confondue avec lui avec celle de la*

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 201.

<sup>25</sup> FG, p. 62/ OC XVI, p. 172. On souligne.

<sup>26</sup> Martin HEIDEGGER, *Être et temps*, *op. cit.*, p. 201.

<sup>27</sup> Michel HENRY, *L'essence de la manifestation*, *op. cit.*, p. 851.

<sup>28</sup> Martin HEIDEGGER, *Être et temps* (trad. E. Martineau), *op. cit.*, p. 193.

<sup>29</sup> MS A 4-22-2519.

<sup>30</sup> MS A 6-8-4088.

*compréhension ontologique de l'être à laquelle pourtant elle demeure hétérogène dans sa structure comme dans sa phénoménalité.»<sup>31</sup>*

Où trouver dès lors l'élément qui permettrait de restituer l'élément constitutif de l'affectivité ? Michel Henry répond : « L'affectivité (...) ne réside pas dans la structure ek-statique que [Heidegger] développe à chaque fois, mais dans l'antistructure de cette structure, dans l'anti-essence de la transcendance »<sup>32</sup>, soit dans l'immanence elle-même. Or comme l'indique une note préparatoire, « ce qui prouve que l'essence de l'homme est l'immanence, c'est le *désespoir* »<sup>33</sup>. Lier ainsi l'affectivité au désespoir et non plus à l'angoisse, afin d'en faire le lieu d'un processus d'ipséisation manquée par l'analytique existentielle, suppose donc bien de désolidariser la maladie mortelle du « néant » révélé par l'être-pour-la-mort et plus généralement de la structure de la *Sorge*.

Dans cette entreprise, le rôle de Levinas nous semble majeur. Michel Henry commence en effet sa thèse sous la direction de Jean Wahl en 1946 et lit dès 1947 la conférence intitulée « Il y a » reprise dans *De l'existence à l'existant*. Notre conviction est que ce texte joue un rôle déterminant dans la constitution du projet henryen. D'une part, parce qu'il annonce la possibilité d'un véritable accablement de l'angoisse. D'autre part, parce qu'il met en scène une antériorité au Néant heideggérien qui sera le véritable site du déploiement de la maladie mortelle épurée de la structure de la *Sorge*. Au néant heideggérien, considéré comme un processus en troisième personne, « avènement impersonnel de l'être », anonyme et donc exclusif de toute ipséité<sup>34</sup>, Levinas y oppose en effet un Rien appréhendé comme « horreur de la nuit », « condamnation à la réalité *perpétuelle* » et « impossibilité de la mort »<sup>35</sup>. Cette existence « irrémissible » s'avère ainsi antérieure à et exclusive du néant révélé par l'angoisse et de la maladie mortelle conçue comme *Sein zum Tode*. Avant l'angoisse du Néant se révèle ainsi la peur d'être. Or si Levinas appréhendera la subjectivité comme arrachement à ce Rien, Henry y trouvera au contraire la matière pour penser la subjectivité elle-même et forger l'idée d'un « mourir » constitutif de l'ipséité irréductible à sa version heideggérienne. Ainsi, commentant une proposition de Kierkegaard selon laquelle « Mourir la mort veut dire vivre sa mort », il établit contre Heidegger que : « Le désespoir porte en lui la vie, l'éternité, son vouloir mourir n'est pas la mort mais un mode de la vie, et c'est de cela qu'il meurt, de là vient sa "torture...de ne pouvoir mourir", c'est là "la maladie mortelle" »<sup>36</sup>.

2/ Aussi est-il possible de préciser la thèse qu'avancait déjà mon collègue Grégori Jean : « Jouant en quelque sorte Kierkegaard contre Heidegger, c'est (...) à une inversion radicale de la *Fundamentalontologie* qu'entend implicitement procéder Henry »<sup>37</sup>. Située sur le terrain de la maladie mortelle, cette inversion témoigne non pas d'une opposition frontale d'une pensée de l'existence restituée dans sa pureté à son intégration dans l'analytique existentielle du Dasein, mais bien d'une autre manière, peut-être tout aussi unilatérale, de comprendre le « mourir » tel que Kierkegaard le conçoit. Selon Heidegger, rappelons que le Dasein est désespéré en ceci qu'aussi longtemps qu'il existe, il ne cesse de mourir. Mais il est néanmoins manifeste que cette mort perpétuelle est subordonnée, quant à sa structure à la

---

<sup>31</sup> Michel HENRY, *L'essence de la manifestation*, op. cit., p. 737.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 750.

<sup>33</sup> MS A 6-4-3812.

<sup>34</sup> Emmanuel LEVINAS, *De l'existence à l'existant*, p. 93-97.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>36</sup> Michel HENRY, *L'essence de la manifestation*, op. cit., p. 854.

<sup>37</sup> Grégori JEAN, « La subjectivité, la vie, la mort » dans *Revue Internationale Michel Henry. Notes préparatoires à L'essence de la manifestation : la subjectivité*, n°3 (2012), p. 30.

triade être/angoisse/Néant. Mourir « perpétuellement » dans ce cas signifie qu'il est le « tenant-lieu du rien », de la « pure possibilité », c'est, en somme, ne cesser de faire l'épreuve du temps si tant est que la temporalité désigne radicalement la structure « ek-statique » de l'existence.. Et c'est justement cette interprétation que Henry renverse : prenant parti pour le Rien levinassien contre le Néant heideggérien et comprenant la peur d'être et la condamnation à être comme l'essence de l'ipséité, il arrache alors le mourir à la structure de l'angoisse et de l'être-en-avant de soi même<sup>38</sup>. Partant, la mort n'est plus une possibilité, fût-elle la plus propre, mais la réalité de l'ego concret en tant qu'immanent. Et c'est celle maladie mortelle soustraite au Néant et à l'angoisse que Michel Henry nomme, s'inspirant de Kierkegaard, « éternité ». Loin donc que le désespoir signe l'épreuve du temps, il est le lieu où le Dasein, devenant ego concret, s'extrait de tout horizon temporalo-existential et fait l'épreuve de l'impossible fuite et évaison, de l'impossible être-en-avant-de-soi :

« La structure interne de l'immanence, l'unité absolue qu'elle enferme et constitue, c'est là ce que Kierkegaard appelle l'éternité, et cela à bon droit si une telle structure se détermine par l'exclusion hors d'elle du temps de la transcendance, si positivement, l'unité qu'elle enferme et constitue, l'unité intérieure et vivante de la vie, ne peut être brisée. Voici donc comment et pourquoi le désespoir est la maladie mortelle, comment et pourquoi il est éternel (...)»<sup>39</sup>

#### IV. Désespoir au sujet du temps et quant à l'éternité

Ce serait une vaine et inutile entreprise que de tenter de déterminer qui de Heidegger ou de Michel Henry fournit du désespoir kierkegaardien la version la plus exacte. Car l'important est que le penseur danois, dans *La maladie à la mort*, ménage un espace pour ces deux modalités de la « maladie mortelle » sous la figure bien déterminée du désespoir faiblesse dans sa double modalité « temporelle » et « éternelle ». Et c'est en ce sens qu'il est nécessaire de retourner au texte de Kierkegaard lui-même, non seulement pour constater l'immense distance qui le sépare de ces deux « reprises » phénoménologiques, mais aussi pour montrer, en insistant sur la structure irréductiblement dialectique du désespoir, pour montrer qu'il n'y a justement pas d'opposition entre ces deux modalités du mourir et que tel est ce qui pourrait paradoxalement constituer leur fécondité phénoménologique.

1/ Personne n'est dupe en effet, et Heidegger en premier lieu : occupé à répondre, dans la *Maladie à la mort*, à la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, et maintenant une structure dialectique dans sa protestation contre le Système, Kierkegaard est non seulement étranger au problème du sens de l'être, mais également, et à plus forte raison, à la critique qu'en tentera la phénoménologie de la vie. Rappelons à cet égard que l'une des thèses fondamentales qu'il oppose à Hegel et à la nécessité du développement de la vie de la conscience envisagé dans la *Phénoménologie* consiste à dire que « le désespoir n'est vraiment point une chose qu'on ne trouve que chez les jeunes, et qui nous quitte en grandissant — “comme une illusion qu'en grandissant on perd” »<sup>40</sup>. Ainsi, si dans le cours de l'histoire qui mène au savoir absolu, la conscience progresse par un dépassement successif de ses illusions, c'est-à-dire de ses représentations (*Vorstellung*), pour accéder au savoir absolu, en revanche, Kierkegaard refuse clairement ce chemin en suggérant qu'une des formes essentielles du désespoir lié au temps, d'un point de vue gnoséologique certes, est le maintien des ces mêmes représentations et l'impossibilité de les dépasser dans un mouvement nécessaire : « Que d'hommes, de femmes et de vieilles personnes ne voit-on pas pleins d'illusions puérides autant qu'un jeune homme ! » ;

<sup>38</sup> Henry le dit très clairement dans une note manuscrite : « « Introduire la conception heideggérienne de l'Ego, l'ipséité définie par la temporalité — être un Ego, c'est avoir un avenir et un passé. Puis la critiquer (L'Ego n'est pas un “Vorweg” (...)) » dans Ms A 6-8-4103.

<sup>39</sup> Michel HENRY, *L'essence de la manifestation*, op. cit., p. 854.

<sup>40</sup> FG, p. 133/ OC XVI, p. 214-215.

et « quelle sottise, de penser que la foi et la sagesse peuvent nous venir aussi nonchalamment, sans plus, avec les années, à l’instar des dents, de la barbe et du reste »<sup>41</sup>. De ce point de vue, le désespoir n’est autre que ce que les premiers lecteurs français de Kierkegaard, Jean Wahl en premier lieu, appelleront « la conscience malheureuse ». Désespérer au sujet d’une chose temporelle, ce serait ne pas pouvoir accomplir l’*Aufhebung* qui permet un passage de la conscience à la conscience de soi, c’est-à-dire finalement au savoir absolu comme identité de la pensée et de l’être. Mais c’est là précisément le comble du *désespoir faiblesse* au sujet du temporel puisqu’il tend alors vers l’oubli de l’existence. Et dans un mouvement toujours dialectique chez Kierkegaard, cette focalisation sur l’histoire et son aboutissement révèlent en retour que l’homme comme esprit — au sens kierkegaardien du terme — est fondamentalement soustrait à cette historicité « terrestre » : le désespéré « parle sans cesse de ce dont il désespère, mais, en réalité, son désespoir regarde l’éternité »<sup>42</sup>. Seulement ce qui serait semblait constituer une forme de « sur place » — « ne pas avancer »<sup>43</sup> dira Kierkegaard quant à la figure de « l’hermétique » — du point de vue du développement historique et spéculatif de la vie de la conscience, apparaît alors comme un « progrès considérable » du point de vue de la subjectivité éthique, puisque le désespéré y accède à la conscience de sa faiblesse, « voit sa faiblesse de prendre tant à cœur le temporel, sa faiblesse de désespérer », « sait maintenant qu’il désespère quant à l’éternel, qu’il désespère de lui-même » et que « désespérer quant à l’éternel est impossible sans une idée du moi, ou sans l’idée qu’il y a ou qu’il y a eu un peu d’éternité en lui »<sup>44</sup>. Voilà, comment, dans une perspective dialectique, s’expliquent le désespoir lié au temps et à l’éternité. Et l’on perçoit, grâce à ce retour au texte de Kierkegaard lui-même, toute la distance — assez troublante — que prennent Heidegger et Michel Henry à l’égard de la phénoménologie telle qu’elle est envisagée dans le cadre de la pensée de l’existence.

2/ Mais il y a plus : car cette structure dialectique permet également d’articuler le *Sein zum Tode* heideggérien et la « vie éternelle » henryenne au sein d’une progression de la subjectivité éthique. En ce sens, les catégories et les figures employées par le danois pour décrire les différents types et « personnifications » de la maladie mortelle peuvent servir à enrichir des descriptions phénoménologiques, mais également à articuler une éventuelle histoire des réceptions de la pensée de l’existence. Dans cette perspective, le mourir heideggérien désignerait bien une conscience de la faiblesse mais sans que le désespéré ait conscience de sa faiblesse, c’est-à-dire de la part d’éternité que le moi recèle en lui dès lors qu’il se rend compte de l’importance déplacée qu’il accorde au temps. Michel Henry, quant à lui, illustrerait à merveille la figure de l’hermétique (replié), cet homme « incognito » dont le phénoménologue fera l’apologie, ce « vivant vêtu comme les autres, ou qui se cache comme eux sous le manteau de chaque jour »<sup>45</sup> ou encore cet homme « chrétien » « à sa manière, cependant qu’il aime mieux n’en dire mot (...) »<sup>46</sup>.

3/ Or si une telle phénoménologie du désespoir — en un sens davantage husserlien — reste à faire, je terminerai mon mot sur un double étonnement. Que dire du silence qui plane, notamment chez Michel Henry, sur la seconde partie de *La maladie à la mort* ? De celle-ci aucune trace. Et pourquoi, au fond, se borner à récupérer ce qui est encore péché pour Kierkegaard par une greffe du Fond éckhartien sur la faiblesse qui révèle l’éternité en disant :

---

<sup>41</sup> FG, p. 134/ OC XVI, p. 215.

<sup>42</sup> FG, p. 138/ OC XVI, p. 218.

<sup>43</sup> FG, p. 143/ OC XVI, p...

<sup>44</sup> FG, p. 139.

<sup>45</sup> FG, p. 141.

<sup>46</sup> FG, p. 142.

« Le fond du désespoir est Dieu lui-même »<sup>47</sup> ? N'y-a-t-il pas là, d'un point de vue kierkegaardien, une objection que l'on pourrait lui adresser, cette critique que formulait déjà Mynster à l'égard de Kierkegaard lui-même disant que sa philosophie était : « un jeu de profanes avec des choses sacrées »<sup>48</sup> ?

---

<sup>47</sup> Michel HENRY, *L'essence de la manifestation*, *op. cit.*, p. 857.

<sup>48</sup> Cité par de Waehlens...p. 338 (livre intro à Heidegger, 1950).