

LE DOUBLE SENS DE LA PASSION PRIMORDIALE

MIGUEL GARCÍA-BARÓ (UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS, MADRID)

Hypothèse globale

Sous le titre *phénoménologie* l'on devrait toujours comprendre, en premier lieu, la théorie de la vérité qui propose en toute conséquence que le corrélat immédiat de la vie, quelque que soit le mode de celle-ci à l'occasion, intentionnel ou pas, est déjà *la chose elle-même* et n'en est jamais, par contre, une représentation, une *espèce*, une image. Être et paraître s'identifient, même en ce qui concerne l'objectité noématique - bien entendu, après la réduction phénoménologique (au proprement noématique).

Il est vrai, néanmoins, que tout noème est porteur d'un horizon d'accomplissement synthétique, comme d'un appel non pas à le prendre pour une image ou un symptôme de l'être lui-même, mais à rester dans la activité de le viser plus longtemps et en multipliant les perspectives sur lui. Et même si le noème constitue ce que l'on appelle une erreur, ce n'est que dans les contradictions des successives synthèses intentionnelles que l'on découvrira comme telle l'erreur ; mais le noème passé vaut exactement comme cette donnée-là certaine qu'il fut auparavant. C'est la déception de son horizon téléologique ce qui nous conduit à le dépotentier ontologiquement –jamais épistémiquement, puisque c'est au juste le sérieux de sa donation ce qui nous fait reculer dans notre première évaluation de son sens.

L'auto-affection, quant à elle, ne porte pas cet horizon d'accomplissement synthétique. Voilà la *différence phénoménologique*, qu'Henry interprète comme *différence ontologique*, puisque l'ontologie elle-même n'est que la phénoménologie radicale ou matérielle. Un vécu quelconque, pris dans sa pleine concrétion, n'a aucune distance phénoménologique envers soi-même, bien qu'il est auto-connaissance, auto-vie, auto-affection –et il serait mieux de dire que c'est le corps originaire lui-même qui s'auto-affecte dans l'occurrence de ce vécu- ; mais il enveloppe aussi un noème dans son champ immédiat d'horizon. En fait, ce noème, c'est toujours le monde-de-la-vie visé dans une section à lui -peut-être, par exemple, mon seul corps vivant.

Voilà alors que je partage avec Husserl la thèse que cette présence du monde et de ses parties meubles est tout à fait primordiale et, en dessus, qu'elle devient impossible si l'on n'y reconnaît pas le noyau d'universalité que tout noème comme tel porte.

La distance intentionnelle implique un minimum d'objectité, laquelle commence par signifier une stabilité foncièrement supérieure, distincte à celle qui réalise le vécu pour lui-même. Le noématique *se tient* comme *unité* devant la *multiplicité* absolue de la vie transcendantale. Husserl y discernait un rapport d'instantiation -qui exemplifie parfaitement tout ce que l'on peut dire de sensé et de épistémiquement garanti sur la *mimêsis* platonicienne.

De l'autre côté, le dualisme ontologique, auquel se réfère Henry si souvent, reste chez lui quelque chose de dérivatif : une *Leistung* possible et immensément fréquente de la vie, mais, au fond, la marque saillante de la finitude de l'humain. Et c'est ici que ma vision de la phénoménologie ose entrer en discussion avec la sienne : au moment où l'on recherche l'archi-origine du monde-de-la-vie.

Y a-t-il certitude absolue pas seulement de la vie mais aussi de la non-vie ? Y a-t-il une essence phénoménologique du non-moi qui ne soit pas purement négative ? Comment se trace et se dessine le pont qui unit en quelque forme vie et non-vie ? Si la non-vie est, bien sûr, morte -la mort-, la chair deviendrait sans doute la vie du monde. Mais est-ce que la vie épuise l'essence de toute chose ? N'y a-t-il pas un sens du monde qui ne tire point son origine de la vie elle-même et de son sens ? Quel est en dernière instance le rapport entre vie et sens ? N'est pas toujours le sens quelque chose d'idéal qui défie la tendance foncièrement nominaliste de tant de phénoménologies qui ne sont plus husserliennes ? Est-ce que le monde jaillit d'un acte de s'extérioriser que la vie finie ne peut ne pas accomplir ? Est-ce que l'auto-affection contient *in nuce, in ovo*, toute la richesse de la vie et du sens ? Pourquoi alors la manifestation de cette richesse dans le Dehors du Temps et du Monde ? Est-elle une erreur inévitable, une chute originelle théorique, de la subjectivité finie ? Mais dans ce cas on obtient une phénoménologie travestie en spinozisme. Et si une telle ex-position est plus que cela, ne retourne-t-il Hegel travesti en phénoménologue ?

Il faut observer que, en dernière instance, cette suite de questions prépare la grande question finale : est-il Dieu même suffisamment décrit avec le simple mot *vie* ?

Mon essai va poursuivre dorénavant quelques pas initiaux du thème que je tiens pour le plus proprement phénoménologique : celui de l'essence du non-moi en tant que visé par et dans la vie finie à chaque instant, comme l'un des deux pôles de sa passion primordiale –en y étant l'autre, bien sûr, la venue de la vie finie à elle-même. Husserl a bien averti contre la naturalisation non seulement de la conscience ou la vie, mais aussi des idées ; et cette deuxième partie de son programme de *philosophie comme science rigoureuse* a été foncièrement laissé de côté par la série historique des phénoménologues –y compris peut-être Husserl lui-même en rédigeant sa *Logique formelle et logique transcendantale*.

Mon hypothèse méthodique est que sur ce point concret Henry a avancé ses plus remarquables thèses déjà lors du commencement de son œuvre originale, à l'occasion de son compte-rendu de Biran. Par la suite, il n'a pas tout-à-fait effacé ou refusé officiellement les vérités de ces thèses-là, que l'on retrouve, pas tellement claires et détaillées, aux §§ 28-31 d'*Incarnation*.

La couche transcendentale du monde lui-même, selon Henry

L'intérêt essentiel que l'on doit vouer au premier grand travail philosophique d'Henry se fonde dans le fait que c'est en lui où nous trouvons la confession la plus explicite qui soit de l'identification phénoménologique entre être et paraître pas seulement au niveau de l'auto-affection mais aussi « quoique d'une autre manière, dans la première couche, phénoménologique, de l'être transcendant ».¹ Cette *autre manière* altère d'une certaine façon l'homogénéité primordiale de la matière phénoménologique pure.

La question centrale me semble ici être celle de la condition même d'une pluralité de caractères phénoménologiques de l'ego –les catégories ou facultés biraniennes- : est-ce qu'il serait vraiment concevable de les lire dans le texte original de la subjectivité, si celle-ci ne « constituait » pas monde depuis son premier commencement et en telle forme que la « première couche » de celui-ci jouisse de la même évidence et alors du même poids ontologique que la vie constituante, mais *d'une autre manière* ? Pour Husserl (et pour moi), cette première couche est déjà le monde de la vie dans sa véritable réduction phénoménologique. Qu'est-ce qu'il y en a dans Henry ?

¹ *Philosophie et phénoménologie du corps* (dorénavant PPC) 26, n. 3.

La catégorie est bien une expérience transcendantale. Quelle est la variété de ces expériences et de quoi dépend-elle ? Serait-elle expliquée convenablement par la richesse interne de la subjectivité ou aura-t-elle besoin d'une autre richesse, cette fois-là non plus nuit mais monde illuminé ?

Henry, suivant les traces de Biran, a compris la catégorie comme « possibilité ontologique originaire ».² Mais s'il ne doit pas avoir quelque différence qui soit entre vérité originaire et être originaire, le mot « possibilité » n'est pas, peut-être, ici le mot adéquat. C'est la réalisation de la possibilité, l'acte de la vie (qui est toujours son acte propre), et cette réalisation ou actualisation ne consiste que dans la possibilitation de son noème corrélatif. Et voilà alors ce noème fondant d'une certaine manière la possibilité-actualité de la catégorie.

Ce n'est pas tellement relevant qu'au préalable de la réduction phénoménologique les catégories soient interprétées naïvement comme catégories des choses et non pas comme facultés-vécus originaires du corps transcendantal. Relevant serait-il, si, que la réduction évanouissait toutes les « couches » des choses transcendantes en en détachant les catégories. Pour moi, l'essentiel reste de savoir si Henry a vraiment pensé la réduction comme une soustraction de toute universalité au noème, même de toute intelligibilité. En un tel cas, le pôle noématique, après la réduction, sera devenu un pur contraste pour le sens propre de la vie : un néant qui résiste, quelque chose de semblable à un *principium individuationis* dépouillé parfaitement de sens. La réduction renverrait-elle alors à la vie, le lui restituerait l'admirable perte de sens ou éparpillement qui serait la constitution du monde de la vie et de tout autre monde surposé à celui-ci. Si j'entends, avec Husserl, la phénoménologie comme phénoménisme absolument conséquent, mais avec des universaux (et, en conséquence ultérieure, des valeurs, des biens, des projets, etc.) et non pas nominaliste –et là gît sa distance avec le génie précurseur de Berkeley-, Henry soutiendrait un nominalisme très consistant –mais je pense qu'impossible de compléter et en risque de perdre d'importantes richesses de sens donné qu'offre le Dehors sans en amoindrir par cela la Vie-.

Il convient de dire en passant que tout le problème de la Création se pose ici, y compris le problème de l'Incarnation du Verbe Crucifié. Il est intéressant de rappeler comment Fichte, dans un passage capital de la

² PPC 39.

Anweisung zum seligen Leben, attribuée à l'idée même de création l'origine et du mythologique et du judaïque –c'est-à-dire, dans le sens de Fichte lui-même, de tout ce qui fait illégitimement face au christianisme, mieux dit, à la philosophie qui tire d'elle-même toute la vérité du christianisme.

Voyons ce qui se passe avec l'exemple essentiel et pour Biran et pour toute la tradition philosophique : le couple cause-effet. La réduction les redécouvre tous les deux comme des vécus corporels subjectifs. Mais il faut faire attention : c'est la cause qui s'assimile à la vie transcendantale de par le fait de la réduction. La cause en causant son effet, c'est la véritable catégorie corporelle, subjective ; mais nous obtenons ici une seconde fois l'activité possibilitante et son corrélat transcendantal –que, par sa non-activité vitale, nous pouvons, non sans risquer un terrible équivoque, dénommer « transcendant », comme s'il était encore à réduire et ne faisait partie que de l'attitude naturelle et naïve-.

C'est vrai que « la vie du monde est celle de l'ego », que « je suis la vie du monde »³ et que partant le monde devient un monde magique, dans le sens évident de ce que la vie est auto-affection (et intention visant le monde primordial), et le monde n'est que vécu, corrélat de la vie, matériel pour les catégorisations procédant de l'auto-expérience de la vie. Mais il y a à distinguer les catégories du reste des concepts, c'est-à-dire, des concepts proprement empiriques et, finalement, du *sens du monde même*. Sens et non pas vie ; figures et moments qui se donnent à la vie de la part du monde primordial. Et aussi l'altérité foncière d'autrui, qui ne se confond point avec l'étrangeté du monde de la vie, même en s'y annonçant dans cette chair phénoménale qui n'est pas la mienne ; mais dont la catégorie première (*autrui qua tel*) ne peut point être puisée de l'auto-affection de la vie ipséisée en moi.

Prenons maintenant deux petites pauses pour lire Henry : « sentir c'est faire l'épreuve, dans l'individualité de sa vie unique, de la vie universelle de l'univers ».⁴ Le problème que cela suscite est l'un des plus urgents dans la phénoménologie henrienne : celui du (ou des) principe de l'individuation. Si l'on rejette avec cohérence « toute conception empirique de l'individualité » et l'on prône la thèse que c'est précisément « l'être absolu de l'habitude » le fondement de l'individu vivant, on rattache individuation à auto-transparence absolue, et l'on s'en doutera si c'est alors uniquement la Vie Absolue Divine qui sera individu, même en

³ PPC 43 et 44.

⁴ PPC 148.

ne constituant pas un étant mais l'être primordial de tout étant, selon la phénoménologie matérielle. Un spinozisme restreint à l'attribut « pensée » se fera alors jour. Une racine autre de l'individuation viendrait jugée comme ontique et non pas comme ontologique,⁵ et il faut bien se rappeler que l'une des thèses les plus chères à Henry c'est que « la différence ontologique... est la différence du moi et du non-moi ».⁶ Naturellement, la grande question qui se soulève ici d'elle-même est celle de l'expérience d'autrui et de la pluralité des vies subjectives finies.

Et un second texte : « L'expérience interne transcendantale est toujours aussi une expérience transcendante... Le mouvement... est le lieu même où s'accomplit la vérité originaire et ... par cet accomplissement s'annonce aussi à nous quelque chose dans la vérité de l'être transcendant ».⁷ J'insiste, évidemment, sur le point que cette vérité possède son sens propre et très abondant.

Reprenons le fil central de notre considération.

Henry arrive à la discussion décisive dans les pages centrales du chapitre dédié à l'ontologie biranienne, où il combine des affirmations difficilement compatibles entre elles. Tout d'abord, « l'origine de l'idée de substance, c'est l'altérité du monde, ou plutôt c'est le fondement de cette altérité, le terme résistant sur lequel s'édifie tout ce qui peuplera le monde ».⁸ « L'idée de substance n'est pas sans rapport avec le « continu résistant », mais, loin que celui-ci puisse être constitué par celle-là, il en est au contraire le fondement ».⁹ C'est très surprenant que la substance, qui devrait être, une fois réduite, l'auto-expérience de la substance, comme c'est la causalité ce qui connaît la causalité, nécessite absolument du *sens* de la donation du *terme résistant*, du *continu résistant*, en faisant du fait primitif une « dualité primitive ».¹⁰ Le suivant alinéa corrige la thèse, comme d'ailleurs l'on pourrait attendre : « Le problème de la certitude de cet élément [allusion est faite, évidemment, au continu résistant] n'a ... aucun rapport avec celui de l'origine de la catégorie. Celle-ci ne saurait en aucun cas trouver son fondement dans l'être transcendant... Pour lire la

⁵ Cfr. PPC 160.

⁶ PPC 163.

⁷ PPC 99.

⁸ PPC 48.

⁹ PPC 101. Où l'on ajoute une phrase que l'on ne doit pas lire comme clause restrictive : « selon les termes mêmes de la déduction biranienne des catégories ».

¹⁰ PPC 49.

catégorie de substance dans l'élément de l'être transcendant, il faut déjà être en sa possession ».¹¹

La première thèse est exactement la mienne ; cette seconde ne dit pas la même chose, mais insiste sur la position capitale d'Henry.

Plus clairement exprimé: c'est impossible d'attribuer toute la richesse du sens à la vie. Toute la vie c'est à la vie, bien sûr ; mais le sens n'est pas la vie et n'est pas non plus le simple continu résistant mort et inintelligible. La multiplicité si riche du sens ne procède pas en sa totalité de l'auto-affection du corps subjectif. Seulement ses *apriori*, ses catégories, trouvent là leur origine, et cela même en corrélation nécessaire avec la couche première du monde, dans les mots d'Henry (avec le monde de la vie en tout, à mon avis, et ce n'est point la même chose, étant donné qu'Henry pense surtout à notre corps comme constitué et transcendant.¹²

Il n'est pas pensable qu'un terme résistant qui ne serait que cela, pure résistance dépourvue autant de sens que de vie, collaborait à la manifestation des catégories plurales simplement en se laissant vivre de manières diverses et non pas de son sens propre. La vie manie, c'est vrai, très différemment le terme qui l'affronte, mais à ces variations contribue essentiellement le sens du monde intentionné. Il ne faut pour assurer cela que se souvenir de ce que l'extériorité du monde est la notion même de l'*étant*, tandis que l'auto-affection coïncide avec celle de l'*être* (et c'est choquant de parler de l'être comme d'« un être réel » et de la connaissance ontologique comme d'une « connaissance individuelle », en les étantisant).¹³ Le mieux aurait été de se passer de cette curieuse insistance dans la terminologie de l'ontologie. On ne doit pas tellement à Heidegger comme pour y rester si fidèlement attaché. C'est quand même ce qui ressent le lecteur ravi par Henry et rebuté par Heidegger. Tout au plus, si l'on veut conserver la liaison avec l'ontologie, c'est préférable de réserver *être* pour la Vie Absolue elle-même. Le problème devient alors celui de différencier deux sortes d'étants en corrélation phénoménologique : d'une part, *ego ipse* et *tu ipse*, la sphère entière de la chair transcendantale ; de l'autre, le monde de la vie (ou le pur continu

¹¹ Ibid.

¹² Dans PPC 124s. la différence s'établit très nettement, parce que il y a, d'une part, résistance absolue et, de l'autre, de celle du « corps organique », résistance cédant à l'effort (cfr. PPC 169). Le milieu transcendant du corps organique –une théorie par laquelle Henry tente avec succès de dépasser Biran- tient son unité du pouvoir transcendantal (cfr. PPC 171) ; mais cela n'induit pas à la confusion des deux plans.

¹³ Cfr. PPC 57, n. 1 et PPC 58.

résistant, si l'on suit ici Henry –il faut constater que même Biran se trouve dans ce point dépassé par Henry.

C'est cela ce qu'Henry lui-même presque concède malgré soi lorsqu'il se voit restreint à parler d'une « essence de l'être transcendant », puisqu'il « porte en lui le principe d'une unité de toutes les formes qu'il peut prendre pour nous », un fondement de « tous les aspects que le monde peut prendre pour nous »¹⁴ (faut-il lire autant les aspects catégoriaux que les empiriques ?). Il ne suffit pas de refuser à la présence du monde la condition d'un fait brut : c'est beaucoup plus que nous lui attribuons en parlant de la sorte. Il échappe à la plume d'Henry même le mot « détermination eidétique du corrélat de l'expérience interne transcendantale du mouvement »¹⁵, qui fait halte, néanmoins, sur la résistance continue nue et sans vie.

Tout au plus, nous la remplissons avec l'intentionné par le mouvement corporel comme sensibilité dans toutes ses variations, sans nous en limiter au toucher, comme Biran, sur les traces de Locke et Condillac, proposait encore ; jusqu'à faire du monde réel « le monde sensible en général ».¹⁶ Vraiment, « la diversité ou même la contingence de nos sensations n'est que l'expression de la manière infiniment diverse dont l'être se manifeste à nous ».¹⁷ Est-ce qu'Henry est-il allé jamais plus loin à ce sujet tout au long de son œuvre postérieure ? Et c'est bien différent de dire que la première couche constituée de l'être transcendant « apparaît comme le sillage de l'être originaire du corps subjectif ».¹⁸

Dans le passionnant texte voué à unir son approche phénoménologique à celle de Biran, Henry approfondit le rapport vie sensible – continu résistant en spécifiant que ce second terme, « dont la constitution s'effectue avec l'exercice de nos sens, est en quelque sorte appréhété par le contenu spécifiquement sensible de notre expérience ».¹⁹ Parler ici de « constitution » n'a pas plus de rapport avec l'idéalisme que lorsque Husserl emploie la même expression. On peut la remplacer avec avantage par « intuition » ou « perception ». Ce qui dérange est cette « appréhété » non expliquée, pas ontologiquement éclaircie. S'agit-il du représentationisme malgré tout que les *Recherches Logiques* soutenaient

¹⁴ PPC 100.

¹⁵ PPC 104.

¹⁶ PPC 114.

¹⁷ PPC 115.

¹⁸ PPC 124.

¹⁹ PPC 116.

encore à propos du rapport entre les *primäre Inhalte* et les qualités sensibles des choses, et où les « contenus primaires », appréhendés et objectivés par la « matière intentionnelle », fournissent les briques essentielles du monde sensible, le matériel constructif pour la *erfüllte Vorstellung* des choses, comme il est dit, par exemple, au par. 24 de la Première Recherche Logique ? Les *Idées I* finissaient, bien sûr, avec ce reste de la « théorie de l'image », avouée absurde dans l'Annexe à la fin du chapitre II de la Cinquième Recherche. Leur phénoménisme appelait à la présentation directe du sensible même, comme instantié par la courante héraclitienne de la vie noético-hylétique. C'est-à-dire, à nouveau dans un sens qui n'a pas d'accord calme avec quelque forme d'idéalisme (sauf celui dit –et peut-être mal- « transcendantal » de la corrélation noético-noématique). Il faut le confesser : des mots tels que « comme apprésenté » et « sillage » ne conviennent point aux descriptions phénoménologiques qui se veulent même ontologiques. Ils font un pêle-mêle d'une affaire très précise.

À l'heure de saisir conceptuellement le savoir originaire, un point se détache comme extrêmement important pour la poursuite de notre problème : « précisément parce que le savoir de soi du corps originaire n'est pas un savoir thématique, *parce que le « soi » et l'ipséité du corps ne sont pas le terme mais la condition de ce savoir*, celui-ci n'est pas fermé sur soi, n'est pas le savoir *de* soi, mais le savoir de l'être transcendant en général » (soulignements d'Henry).²⁰ Ici la description va au pair avec la classique de Brentano (les deux directions de l'intentionnalité) et s'accommode assez bien avec celles qui sont centrales dans Husserl. Voilà accordé un principe d'immense portée, reconnu expressément dans la suite du même texte comme « l'être de la subjectivité absolue dans sa racine et sa structure la plus profonde » : le champ noématique est aussi primordial en sens phénoménologique que le noétique. Voici deux autres témoignages remarquables : « L'unité de l'expérience... est l'unité de la vie et de l'être transcendant » ;²¹ « être présent aux choses à l'intérieur de sa présence originaire à soi, c'est là précisément le phénomène de la connaissance ontologique, c'est-à-dire l'être même de la subjectivité absolue ». ²² Si « *l'être est sa propre révélation* », ²³ le côté de l'expérience ontologique qui ne peut par principe s'auto-approprier, c'est bien révélé

²⁰ PPC 129.

²¹ PPC 162.

²² PPC 154.

²³ PPC 165.

dans l'expérience, mais en déséquilibre essentiel, l'on aura à dire, envers l'autre pôle de celle-ci. Le déséquilibre procédera de la nature a-subjective de l'être transcendant, mais on ne voit pas pourquoi la condition de ce savoir devrait contenir pas même une miette du sens lu sur le monde dans l'expérience originaire. Mais c'est ce que les pages immédiates du même paragraphe déroulent néanmoins : « la connaissance du monde par le corps et la connaissance originaire du corps par soi ne sont pourtant pas deux connaissances différentes [rien ici à objecter], puisque la seconde est au contraire *la substance même* de la première ». ²⁴

À « sillage » et « appréhension » ajoutons nous alors « substance ». L'image vient par elle-même : ce qui est d'abord et en soi intérieur, s'extériorise, se projette dans ce que d'autres textes nommeront l'Extase, le Dehors, en évoquant la thèse (représentationniste) des *Recherches Logiques* : ce qui est en soi primaire et subjectif, est appréhendé de façon objectivante par l'« essence intentionnelle » de l'acte, du vécu ; de sorte que nous ne voyons pas nos sensations mais les couleurs sensibles. Quoique la réduction du sensible au strictement phénoménologique (toujours en se tenant dans la perspective husserlienne de 1900) nous montrera que toute la substance certaine, absolue, subjective, vécue, de la chose présente dans l'intuition n'est rien d'autre que les « contenus primaires », *primäre Inhalte* (appelés depuis l'*hyle*, mais dans une période où la phénoménologie s'est libérée de son reste primitif de lockéanisme, de façon que la *hyle* ne remplit point la même fonction envers les qualités sensibles de la chose réduite que celle jouée auparavant par les contenus primaires).

L'expression « substance » nous renvoie en tout état de choses à l'origine, si telle y en a, du dualisme ontologique « officiel » d'Henry, et une telle origine ne peut n'être que la racine commune aux deux modes de l'être.

Rien de plus vrai que le monde soit le terme de tous mes mouvements réels ou possibles, de toutes mes habitudes, de ma mémoire au sens le plus dense concevable –j'habite le monde comme cela l'indique si bien-. Henry devance sur Husserl même que ces habitudes et cette mémoire fondent ce que j'appelais au début le noyau d'idéalité situé au centre de chaque étant transcendant : si la connaissance qu'Henry dénomme ontologique est plus encore possibilité qu'actualité (est une synthèse d'acte et mémoire, dans un sens qui corrige parfaitement les manques trop profonds de Hume à ce propos), la couche certaine du transcendant

²⁴ PPC 130 (mon souligné).

ne peut être saisie « comme un ceci individualisé dans le temps ».²⁵ Mais encore une fois, cette vérité cède le pas immédiatement à une interprétation outrée, qui va au-delà de ce qu'elle permet de dire avec exactitude. Et en effet, nous lisons à la page 141 de ce même traité sur Biran: « l'être du corps enferme dans son présent ontologique toutes les connaissances possibles du monde ».

Ce qu'il y a de plus évident dans une affirmation telle que celle-ci est que, en fait, on n'apprend point la vision, mais on la connaît *a priori*, et que c'est seulement en tant que connue en forme absolue que l'on exerce son pouvoir. Il est clair qu'une connaissance de ce type peut se masquer, comme condition des connaissances empiriques, aussi longtemps que l'on ne conçoit et ne réalise pas la réduction phénoménologique.

L'être du corps enferme en réalité toutes les catégories, toutes les connaissances structurales, mais non point leur contenu proprement empirique, qui ne mime pas le mouvement corporel jusqu'à ne plus consister que dans « son sillage ». La condition subjective (et première) de l'expérience réduite du monde trouve ses voies ouvertes dans ce monde même où elle se meut d'ores et déjà, depuis toujours : elle est ainsi possibilité, conditionnée, si l'on veut, par le sens qui appartient en exclusive au monde de la vie. Le monde conditionné conditionne sa condition et *vice-versa*, bien sûr. C'est toute la distance entre la phénoménologie sans noèmes des *Recherches Logiques* et le pas en avant (comme s'il était donné sur la trace d'un nouveau réalisme, contre tout ce qui en a été dit) signifié par les *Idées I* et leur pleine reconnaissance de l'originalité du noématique. Ortega divulguait en Espagne ces notions en parlant des Dieux Jumeaux : de *ma vie* comme composée de *moi* et *ma circonstance*. Une concession d'Henry à la même page de son essai montre bien la restriction sous laquelle il faut prendre la dernière citation ci-dessus : le corps c'est une transparence absolue. Personne ne pourrait soutenir sérieusement que toutes les connaissances possibles du monde constituent aussi une transparence absolue.

²⁵ PPC 137.