

INTRODUCTION AU DOSSIER ÊTRE ET SUBJECTIVITÉ. HOMMAGE À DIETER HENRICH

Paul Slama
(FNRS, Université de Namur)
Jean-Baptiste Vuillerod
(FNRS, Université de Namur)

Dieter Henrich est décédé le 17 décembre 2022. Il a représenté une figure marquante du commentaire sur l'idéalisme allemand dans la seconde moitié du 20^e siècle. Ses travaux sur Kant, Schiller, Fichte, Hegel ou encore Hölderlin ont fait date. Son travail historique et philosophique semble attaché à deux thématiques fondamentales, l'une épistémologique, la « constellation », l'autre conceptuelle et expérientielle, la subjectivité.

En s'attachant à reconstruire les « constellations » dans lesquelles les auteurs de l'idéalisme allemand s'inscrivaient, Henrich a profondément renouvelé l'étude de cette période de l'histoire de la philosophie. La conviction de Henrich est qu'une pensée reste inintelligible si on la coupe du tissu fin et serré des discussions qui la motivent, la suscitent et la font évoluer. Inga Römer a restitué avec précision, dans un texte récent, les diverses exigences de l'approche henrichienne de l'histoire de la philosophie par la constellation. On se permettra ici de rappeler les étapes de sa restitution¹ : i) tout d'abord, l'approche par constellation implique de circonscrire « un problème central commun à tous les auteurs de la constellation » – par exemple, dans le premier idéalisme allemand, la contradiction entre la subjectivité de la liberté individuelle kantienne et « le principe spinoziste d'une substance unique dont l'homme n'est qu'une partie » (Römer 2014, 26). Il s'agit alors, pour les auteurs appartenant à une même constellation, de viser une même fin problématique qui les rassemble téléologiquement. ii) Cette unité n'empêche pas qu'il y ait des « antagonismes entre les réponses » que chacun apporte et qui inscrivent la constellation dans une « dynamique » qui la métamorphose en « di-constellation » (Römer 2014, 26). Autrement dit, les dissensions au sein de la constellation produisent la dynamique de la constellation comme telle, au lieu de la fracturer ou de l'anéantir. iii) La constellation est constituée par la dualité entre, d'un côté, l'historicité contingente des conditions de la pensée, et, de l'autre, la systémativité qui prétend à l'universel et qui habite chacune des pensées singulières (Römer 2014, 27). La constellation réunit donc, sans réduire l'une par l'autre, la contingence des conditions de la pensée avec l'universel qu'elle vise dans sa problémativité. iv) Autre principe de l'approche par la constellation, l'idée qu'il n'y a pas de *minores*² : les auteurs « situés aux marges » comptent autant que les auteurs centraux, d'autant que si leur pensée nous semble anecdotique, elle pouvait paraître au contraire centrale aux yeux de ceux que nous considérons comme les *majores*. C'est là une loi évidente de l'érudition moderne, qui cependant ne fait pas toujours loi dans les pratiques habituelles de l'histoire de la philosophie. v) La méthode par constellation « permet la *compréhension de soi-même* d'un courant philosophique » (Römer 2014, 27). Inga Römer remarque que l'idéalisme allemand appelle cette réflexivité du système sur lui-même (Römer 2014, 27-28), puisque son discours philosophique se soutient du fait qu'il porte fondamentalement sur sa propre subjectivité et ses conditions d'objectivité –

¹ On suit ici Römer 2014. Les textes de Henrich sur lesquels s'appuie Inga Römer sont Henrich 1991, et Henrich 2004. Voir également l'article très approfondi de Martin Mulsow que nous reprenons plus bas, Mulsow 2009.

² Nous devons cette expression à Jean-Luc Marion.

ce qui exige de l'historien de la philosophie qu'il fasse retour sur cette auto-compréhension de la constellation par elle-même. Au cœur de la constellation, le problème de la subjectivité est posé. vi) Enfin, Inga Römer interroge la distance de l'historien des constellations à l'égard de son objet : doit-il s'inscrire lui-même comme terme de la constellation, ou bien plutôt se situer à l'extérieur (Römer 2014, 28) ? C'est cette fois la subjectivité de l'historien de la philosophie lui-même qui est convoquée et interrogée.

Cette restitution nous permet ainsi d'identifier la problématique de la subjectivité, en tant qu'elle est à la fois celle des auteurs dont l'historien fait l'histoire et celle de l'historien lui-même. Comme le souligne Martin Mulsow, la difficulté tient dans la délimitation de la constellation, dans la frontière entre ce qui lui appartient et ce qui ne lui appartient pas, dans ce qui y entre et n'y entre pas ou en sort et qui ne cesse de modifier la constellation, sans parler des rencontres entre constellations d'abord distinctes (Mulsow 2009, 83-84) – d'autant que l'historien doit compter à la fois sur l'identité des individus, des groupes, et des problèmes. La question de la subjectivité se posera d'abord à propos de l'auteur. L'approche par constellation s'efforce de reconstituer les « horizons des acteurs », ce qu'ils lisaient, leurs valeurs, leurs horizons d'attente, théoriques et pratiques (Mulsow 2009, 87) – en somme, les horizons de *possibilité* qui rayonnent depuis la personnalité d'un auteur, sans bien entendu se limiter à lui (par différence par exemple avec des approches de type foucauldien ou sociologique qui tendent à effacer le point de vue de l'auteur au profit de « champs de forces », de la régularité des « surfaces » de « performances » des discours – Mulsow 2009, 87). Martin Mulsow rappelle d'ailleurs, pour marquer ce retour de Henrich à la biographie et plus simplement à la perspective subjective, l'importance chez lui « des facteurs de “signification de la vie” et de “confiance en soi” chez les acteurs philosophiques » (Mulsow 2009, 89), qui impliquent à la fois des stratégies de reconnaissance sociale et institutionnelle, de réputation sociale, mais également des situations de concurrence au sein de réseaux spécifiques : tous ces facteurs contribuent à donner à l'acteur des « motivations » pour son propre travail. D'une certaine façon, c'est comme si la constellation, qui articule les réseaux, les contextes, la *translatio studiorum*, les atmosphères intellectuelles et sociales, impliquait d'autant plus le sujet qu'elle l'inscrit dans un environnement qui le détermine pour une large part. En un sens, la mort du sujet appelle sa reviviscence dans la mesure où même absent, c'est de son absence à *lui* qu'on parle. D'ailleurs, ce retour au sujet implique également le chercheur, sa « réflexivité », son « auto-contrôle » : « l'analyste de constellations observe quels types de configurations il privilégie dans son approche du matériau » (Mulsow 2009, 85).

Si l'on devait le resituer par rapport aux grands débats qui ont animé l'histoire de la philosophie en France, il faudrait dire que, à l'instar d'un Jean Hyppolite, Henrich a tenté une synthèse entre l'approche génétique d'une œuvre (Alquié) et l'approche structurale (Gueroult) : la compréhension du système n'est pas séparable de la compréhension de son advenue. C'est aussi ce lien entre structure et genèse qui sous-tend l'une des préoccupations constantes de son œuvre dont on vient d'indiquer l'importance méthodologique : la *subjectivité*. Dieter Henrich appartient à ces auteurs qui n'ont pas partagé avec le marxisme et le heideggérianisme le thème de la critique du sujet. Il lui semblait que l'*être* du sujet n'était pas réductible à des structures impersonnelles, mais que la prise en compte de la relation à soi devait être maintenue pour comprendre le rapport de l'individu au monde. L'enjeu n'est pas, par là, d'abandonner la réflexion sur l'ontologie, mais de montrer qu'il est possible de la réinvestir à l'aune d'une pensée de la subjectivité.

Des leçons sur la subjectivité, prononcées pour la plupart en 2003, présentent avec densité et clarté la conception henrichienne de la subjectivité. Henrich y reconnaît l'immense importance de la critique nietzschéenne du sujet, suivie par celle de Heidegger, qui ont jeté le soupçon sur l'évidence moderne selon laquelle l'homme est le sujet de ses pensées et de ses actions (Henrich 2007, 17-18 ; Henrich 2008, 12-13). Si Henrich veut maintenir ce présupposé contre Nietzsche et Heidegger, ce n'est pas sans la prise en compte des déterminations qui touchent le sujet ; ce qu'il cherche à décrire, ce sont les façons dont le sujet pense et parvient ainsi à une « connaissance de lui-même », en réfléchissant sur ses propres pensées malgré leur opacité et l'incertitude qui frappe originellement cette réflexion (Henrich 2007, 20-21 ; Henrich 2008, 15-16). En d'autres termes, « la vie qui se réalise dans la connaissance d'elle-même devient problématique pour elle-même » (Henrich 2007, 23 ; Henrich 2008, 16). La réflexion n'implique aucune transparence de soi à soi : au contraire, elle engage, comme l'indiquent chez Descartes le doute ainsi que l'idée de Dieu, la présence des limites de la subjectivité ; ce sont même ces limites qui rendent possible la connaissance de soi qui ne peut compter sur aucune apodicticité (Henrich 2007, 25). Même si le sujet repose sur la certitude que j'ai une connaissance de moi-même, « cette certitude contient en même temps la raison pour laquelle le sujet, en vertu même de sa connaissance de soi, se devient problématique au point d'être assailli de doutes qui le concernent soi-même » (Henrich 2007, 50 ; Henrich 2008, 36). Le sujet henrichien est en écart par rapport à lui-même tout en demeurant dans la certitude qu'il est pour ainsi dire dans son moi.

Comme chez Heidegger, c'est donc la question de l'inscription du sujet dans la totalité qui commande la problématique de la finitude : la pensée qui vise des objets repose sur l'inscription toujours plus complexe de ces objets dans un ensemble d'objets ainsi que sur l'inscription du sujet dans ce tout (Henrich 2007, 38 ; Henrich 2008, 27). Mais précisément, en visant le tout du monde donné, le sujet doit aussi se diriger vers ce tout qui n'est « accessible *que* dans la pensée » (Henrich 2007, 42 ; Henrich 2008, 30). C'est ce que Henrich appelle des « protentions » : la première, scientifique, exige l'effacement du sujet jusqu'à sa disparition ; la seconde, métaphysique ou spéculative, est celle par laquelle « la compréhension de soi du sujet de la subjectivité reste toujours le point de mire ».

Or, la réflexivité de la subjectivité a lieu au sein d'une vie, que Henrich résume dans une formule concrète à notre avis fondamentale pour toute son œuvre (Henrich 2007, 56 ; Henrich 2008, 40) : « l'homme peut désespérer de tout appui ultime et nous comprenons de la même façon dans quelle mesure il est capable de croire et de suivre une doctrine du salut ». Cette phrase, aux accents assurément wébériens³, montre comment l'abîme de la subjectivité qui ne constitue pas un objet pour elle-même, loin d'empêcher la visée de fins spécifiques, la rend en fait possible. C'est précisément parce que la subjectivité est privée d'assise qu'elle se projette dans les finalités éthiques et spirituelles qui orientent sa vie. Il faut ainsi penser à la fois l'incapacité du sujet à « s'instituer lui-même dans sa vie consciente » (Henrich 2007, 60 ; Henrich 2008, 43) et le maintien de cette subjectivité, orientée vers des fins, tout au long de sa vie. Il faut alors concevoir un « fondement » de la subjectivité qui ne serait pas une origine événementielle, mais plutôt un « fondement de possibilisation » par lequel « le sujet se constitue soi-même à travers ses activités » ; mais ce sujet, derechef, est scindé, par exemple entre la réflexivité épistémologique qu'il effectue sur soi-même et « son existence comme corps animé dans le monde » (Henrich 2007, 64 ;

³ L'*Habilitationsschrift* du jeune Henrich portait sur l'épistémologie de Max Weber, qu'il interprétait de façon très hégélienne et en rapport, déjà, au problème de la subjectivité (Henrich 1952).

Henrich 2008, 46). Par où Henrich retrouve la thématique phénoménologique du *Leib*, qui pose la difficulté que le sujet se constitue processuellement tout en s'originant dans sa subjectivité, puisque c'est bien tel sujet qui se constitue dans le processus. Il semble qu'il faille comprendre dans cette scission même, qui est celle de la vie, toute la problématique de Dieter Henrich : le sujet s'intériorise par une connaissance de soi tout en exprimant son *Leib* dans le monde et l'intersubjectivité. Cependant, au fondement de la « vie consciente de soi » repose cette connaissance de soi qui « déclenche et accompagne » le processus de la subjectivité (Henrich 2007, 68 ; Henrich 2008, 49), processus qui constitue un champ dynamique de forces. Il est d'ailleurs remarquable qu'un tel processus se révèle à l'occasion d'« événements », d'« intuitions » qui frappent le sujet en lui donnant l'« image d'un tout » comme « image de la vie » qu'accompagne une *Stimmung* (Henrich 2007, 72 ; Henrich 2008, 51). Il s'agit d'« événements d'intuition » qui n'éliminent pas la distance qui sépare le sujet de lui-même mais qui la reconfigurent, à un « deuxième degré de distance » (Henrich 2007, 73 ; Henrich 2008, 51) qui engage une reprise métamorphosée de la connaissance de soi – ce que Henrich appelle encore « auto-compréhension de la vie » (Henrich 2007, 80 ; Henrich 2008, 57).

Pour résumer, et c'est là sans doute le propre de l'« exercice spirituel » tel que le réinvente Henrich, il semble que l'incertitude de l'essence de l'homme, qui accompagne toujours la certitude qu'il est un moi qui pense, ouvre à l'expérience d'une vie qui n'est autre que la philosophie elle-même. La « protention », cette façon dont le moi se soutient d'une évidence qu'il ne peut pas démontrer, « doit faire ses preuves au sein même de la vie. Il s'agit de la pensée spéculative – “spéculative” non pas au sens d'arbitraire, de risqué et d'irresponsable, mais comme protention conceptuellement disciplinée qui va au-delà des limites de ce qui est évident et démontrable de façon contraignante » (Henrich 2007, 80 ; Henrich 2008, 57). L'« auto-compréhension de la vie (...) tient bon, même face à ses abîmes et dans le processus de sa propre dissolution, sans jamais se démentir », non pas malgré, mais par « ses faiblesses et sa faillibilité ». Le sujet henrichien est le sujet de la modernité qui n'a plus accès ni à l'absolu ni à Dieu, mais qui trouve dans sa propre finitude les forces téléologiques de la réflexivité et de la rationalité. Ce retour au sujet n'est pas un retour à Hegel, pourtant si important dans l'œuvre de Henrich ; au contraire, il engage sa redéfinition comme moi qui s'auto-délimite, à partir de l'évidence de son abîme, dans le chemin qu'il trace rationnellement dans un monde lui-même fini.

Contrairement aux autres hommages qui ont pu lui être rendus, l'enjeu n'est pas seulement ici de revenir sur son œuvre et sa personne en tant que telles, même si l'article en allemand que Francesca Iannelli lui consacre constitue un vibrant hommage à l'homme et à sa pensée. Il nous a cependant semblé que la richesse de ses écrits apparaissait également dans leur capacité à formuler des pistes et des hypothèses de lecture qui débordent le cadre d'interprétation qu'il formulait lui-même. Nous avons souhaité saluer en lui sa capacité à ouvrir de nouvelles portes pour la recherche sur la philosophie allemande, à tenter de nouvelles hypothèses, à poser de nouveaux points de départ pour lire les auteurs sur lesquels il a travaillé – et cela même lorsque, à la fin, il s'agit de prendre ses distances avec la manière dont Henrich lui-même voyait les choses. Ce dossier ne porte donc pas uniquement *sur* Dieter Henrich, mais vise aussi à montrer qu'il est possible de travailler *avec* ses textes, *à partir* de son œuvre.

Ainsi, Francesca Iannelli revient sur la vie de Dieter Henrich et lui applique sa propre méthode des constellations pour mettre au jour sa conception peu connue de l'esthétique et y lire une véritable philosophie de l'art. L'article de Georges Faraklas revient sur la manière dont Dieter Henrich interprète la « négation autonome » chez Hegel et prolonge ses analyses au-delà de ses propres interprétations pour proposer une lecture singulière

de la dialectique chez Hegel à partir du raisonnement par l'absurde. Le texte de Jean-Baptiste Vuillerod s'appuie quant à lui sur la métaphysique de l'amour que Henrich étudie chez Hölderlin, puis s'émancipe du cadre henrichien pour montrer que cette métaphysique de l'amour repose sur une métaphysique des sexes. Enfin, c'est au commentaire sur Max Weber, auquel Dieter Henrich a consacré sa thèse de doctorat, que s'intéresse l'article de Paul Slama qui analyse la compréhension wébérienne de la subjectivité à partir de la rationalisation et de la réflexivité.

Bibliographie

- Henrich D., *Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1952.
- Henrich D., *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1991.
- Henrich D., *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus. Tübingen – Jena 1790-1794*, Francfort, Suhrkamp, 2004.
- Henrich D., « Konstellationsforschung zur klassischen deutschen Philosophie. Motiv – Ergebnis – Probleme – Perspektiven – Begriffsbildung », dans Martin Mulsow & Marcelo Stamm (éd.), *Konstellationsforschung*, Francfort, Suhrkamp, 2005, p. 15-30.
- Henrich D., *Denken und Selbstsein. Vorlesungen über Subjektivität*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2007.
- Henrich D., *Pensée et être-soi. Leçons sur la subjectivité*, trad. Martina Roesner, Paris, Vrin, 2008.
- Mulsow M., « Qu'est-ce qu'une constellation philosophique ? Propositions pour une analyse des réseaux intellectuels », trad. Isabelle Kalinowski, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, n° 64, vol. 1, 2009, p. 81-109.
- Römer I., « *Neue Phänomenologie in Frankreich* : une contribution à la *Konstellationsforschung* et à la phénoménologie elle-même », dans Christian Sommer (dir.), *Nouvelles phénoménologies en France*, Paris, Hermann, 2014, p. 23 -34.